



Cristiano José Steinmetz

Morfologias do fetiche e colisões formativas

repensar a formação humana
pela Internacional Situacionista
e pela Teoria Crítica do Valor

S É R I E
antivalor

 pimenta
cultural



Cristiano José Steinmetz

Morfologias do fetiche e colisões formativas

repensar a formação humana
pela Internacional Situacionista
e pela Teoria Crítica do Valor

S É R I E
antivalor

 pimenta
2026
São Paulo

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

S823m

Steinmetz, Cristiano José -

Morfologias do fetiche e colisões formativas: repensar a formação humana pela Internacional Situacionista e pela Teoria Crítica do Valor / Cristiano José Steinmetz. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2026.

Série Antivalor. Volume 2

Livro em PDF

ISBN 978-85-7221-614-2

DOI 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-614-2

1. Internacional Situacionista. 2. Teoria Crítica do Valor. 3. Formação humana. 4. Educação. 5. Fetiche. I. Steinmetz, Cristiano José. II. Título.

CDD 370.1

Índice para catálogo sistemático:

I. Educação

II. Teoria Crítica do Valor

Simone Sales • Bibliotecária • CRB: ES-000814/0

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2026 o autor.

Copyright da edição © 2026 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons:

Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0).

Os termos desta licença estão disponíveis em:

<<https://creativecommons.org/licenses/>>.

Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural.

O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

Direção editorial	Patricia Bieging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Bieging
Gerente editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assistente editorial	Ana Flávia Pivisan Kobata Júlia Marra Torres
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Editoração eletrônica	Stela Tiemi Hashimoto Kanada
Imagens da capa	Ailsa Mellon Bruce Fund - Wikimedia Commons
Tipografias	Acumin, Belarius Sans, Job Clarendon
Revisão	O autor
Autor	Cristiano José Steinmetz

PIMENTA CULTURAL
São Paulo • SP
+55 (11) 96766 2200
livro@pimentacultural.com
www.pimentacultural.com



CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski

Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt

Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimario Pimentel Silva

Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosangela Colares Lavand

Universidade Estadual do Norte do Paraná, Brasil

André Gobbo

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

André Tanus Cesário de Souza

Faculdade Anhanguera, Brasil

Andressa Antunes

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Andressa Wiebusch

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah

Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira

Universidade do Estado do Amapá, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva

Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes

Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos

Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos

Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa do Amaral Caffagni

Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins

Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cassia Cordeiro Furtado

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cecilia Machado Henriques

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Christiano Martino Otero Avila

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiana Barcelos da Silva

Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein

Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues

Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva

Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Deilson do Carmo Trindade

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas, Brasil

Diego Pizarro

Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho

Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edilson de Araújo dos Santos

Universidade de São Paulo, Brasil

Edson da Silva

Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza

Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Estevão Schultz Campos

Centro Universitário Adventista de São Paulo, Brasil

Éverly Pegoraro

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabrcia Lopes Pinheiro

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Fauston Negreiros

Universidade de Brasília, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Flávia Fernanda Santos Silva

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Gabriela Moysés Pereira

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Gabriella Eldereti Machado

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geuciane Felipe Guerim Fernandes

Universidade Federal do Pará, Brasil

Geymeesson Brito da Silva

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handherson Leylton Costa Damasceno

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa

Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales

Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil

Helena Azevedo Paulo de Almeida

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos

Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges

Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles

Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Joao Adalberto Campato Junior

Universidade Brasil, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa

Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre

Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura

Universidade São Francisco, Brasil

Jonathan Machado Domingues

Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini

Universidade de São Paulo, Brasil

Juliano Milton Kruger

Instituto Federal do Amazonas, Brasil

Juliano Pizzano Ayoub

Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro

Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik

Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lauro Sérgio Machado Pereira

Instituto Federal do Norte de Minas Gerais, Brasil

Leonardo Freire Marino

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Letícia Cristina Alcântara Rodrigues

Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett

Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Luiz Eduardo Neves dos Santos

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Maikel Pons Giralt

Universidade de Santa Cruz do Sul, Brasil

Manoel Augusto Polastrel Barbosa

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Márcia Alves da Silva

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Marcio Bernardino Sirino

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos

Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México

Marcos Uzel Pereira da Silva

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Marcus Fernando da Silva Praxedes

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil

Maria Edith Maroca de Avelar

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva

Instituto Federal do Piauí, Brasil

Marines Rute de Oliveira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Maurício José de Souza Neto

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai

Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neide Araujo Castilho Teno

Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Brasil

Neli Maria Mengalli

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patricia Bieging

Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Patrícia Helena dos Santos Carneiro

Universidade Federal de Rondônia, Brasil

Rainei Rodrigues Jadejiski

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Raul Inácio Busarello

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Ricardo Luiz de Bittencourt

Universidade do Extremo Sul Catarinense, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes

Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos

Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares

Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho

Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taíza da Silva Gama

Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tatiana da Costa Jansen

Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Tayson Ribeiro Teles

Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares

Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto

Universidade Estadual de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Vanessa de Sales Marruche

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues

Universidade Estadual do Centro Oeste, Brasil

Vania Ribas Ulbricht

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Vinicius da Silva Freitas

Centro Universitário Vale do Cricaré, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Wenis Vargas de Carvalho
Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alcidinei Dias Alves
Logos University International, Estados Unidos

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Artur Pires de Camargos Júnior
Universidade do Vale do Sapucaí, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo B. Alves
Universidade Federal do Agreste de Pernambuco, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Davi Fernandes Costa
Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, Brasil

Denilson Marques dos Santos
Universidade do Estado do Pará, Brasil

Domingos Aparecido dos Reis
Must University, Estados Unidos

Edson Vieira da Silva de Camargos
Logos University International, Estados Unidos

Edwins de Moura Ramires
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Elisiane Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabete de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Jonas Lacchini
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Nívea Consuêlo Carvalho dos Santos
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo
Universidade Paulista, Brasil

Rayner do Nascimento Souza
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Sidney Pereira Da Silva
Stockholm University, Suécia

Suêlen Rodrigues de Freitas Costa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil

Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Walmir Fernandes Pereira
Miami University of Science and Technology, Estados Unidos

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

SUMÁRIO

O reino desgovernado de Erisícton e duas críticas à formação autofágica: considerações iniciais	11
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

CAPÍTULO 1

Entre a radicalidade da internacional situacionista e a manutenção do espetáculo formativo.....	28
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

Um (nem tão) novo paradigma formativo: introdução ao espetáculo	29
--------------------------------------------------------------------------	----

Da subjetividade radical proposta pela Internacional Situacionista à crítica da formação pela cultura	37
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

O desvio e a deriva situacionista como processo formativo?	59
---------------------------------------------------------------------	----

Colidir com a realidade: formação estético-política da construção de situações.....	73
----------------------------------------------------------------------------------------	----

Síntese do capítulo: <i>"Protect me from what I want"</i> , entre a recuperação e a negatividade da crítica.....	87
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Excurso: A crítica ao trabalho no pensamento situacionista e na crítica do valor	96
-----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------



CAPÍTULO 2

**Relações sistêmicas da radicalidade
da crítica do valor aos debates em torno
do conceito de formação humana..... 111**

A metafísica da forma-sujeito
e do ideário da educação moderna:
considerações preliminares..... 112

A clivagem da forma-sujeito e a
decorrente formação autofágica..... 120

Encarar um obstáculo sem
medo do desafio:
a educação autofágica como expressão
de relações sociais fetichistas 141

Pode a educação ser patriarcal?
Notas sobre a máscara de individualidade abstrata 156

Síntese do capítulo:
em torno do conceito de ontologia negativa170

Excurso:

As morfologias do fetiche e a psicanálise 180

O impossível é o que ainda não foi
nomeado, ou formação para um não-sujeito:
observações finais 198

Agradecimentos 213

Sobre o autor 214



O REINO DESGOVERNADO DE ERISÍCTON E DUAS CRÍTICAS À FORMAÇÃO AUTOFÁGICA: CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A metafísica deixou de se limitar ao mundo do além e infiltrou-se aqui, entre nós. Ao fazê-lo, deixou de ser reconhecível enquanto tal, porque, em vez de constituir um reino à parte, misturou-se nas relações cotidianas dos homens, na produção e reprodução da vida.

(Anselm Jappe, A sociedade autofágica)

O conceito de progresso, um dos símbolos da modernidade ocidental, encontra-se constituído por um amplo conjunto de crises, dentre as quais se podem destacar a ecológica, a política, a econômica, a cultural e a epistêmica. Embora estejam intimamente articuladas, o foco deste estudo está em uma análise crítica da crise epistêmica que sugere, dentre outras coisas, um confronto ao assujeitamento social por projetos de formação humana marcadamente autofágicos que, assim como o capital, consomem a si mesmos num movimento paradoxal em que o próprio processo formativo gera a sua desestabilização e degradação estrutural. Diante da atual e irremediável crise do capitalismo, não há mais qualquer espaço para reformas e tal denúncia não deve se encerrar em lamentos melancólicos em relação a um capitalismo supostamente mais humano do passado, mas deve servir de base para a emergência de formas de crítica que estejam à altura dos desafios que se apresentam. E é justamente a partir de tais denúncias elaboradas em uma infinidade de livros, artigos e manifestos, que as teorias críticas buscam se impor

contra as crises sucessivas que se alastram sobre o planeta e sobre as consciências e subjetividades.

Tal como o anjo da história de Walter Benjamin, somos arrastados para o futuro enquanto aos nossos pés acumulam-se os cacos da história e enquanto buscamos, parceladamente, reconhecer a profundidade dos epifenômenos contemporâneos que denunciam o aumento diário dos escombros do progresso¹. Destes esforços parcelares, destacam-se um conjunto de teses que sustentam que, já a partir da segunda metade do século XX, vem ocorrendo um novo e gradativo fenômeno global de aclimatação generalizada do mundo sob os princípios agudizados do moderno sistema produtor de mercadorias, o capitalismo. Este fenômeno, identificado genericamente como os efeitos da globalização neoliberal, tem ocasionado até mesmo a mercantilização de elementos que, em sua essência, buscavam se contrapor à normatividade mercantil. Neste contexto, a aclimatação generalizada também vem produzindo uma subjetividade e uma racionalidade, ou seja, um *ethos* que expressa os interesses imanentes à dinâmica socioeconômica do capital. Atualmente, os mais variados processos de formação humana, sejam estes escolares, universitários ou mesmo vinculados a uma experiência cultural mais ampla, delinham-se sob o ângulo de uma desmedida aceleração e concorrência social e de uma gradativa impessoalidade, tudo em consonância para com a defesa de uma dimensão narcísica que faz com que todo saber individual e social, senão ao menos a maior parte destes, apenas busque reafirmar uma visão de mundo já há muito formatada pelas abstrações mercantis.

Como se sabe, a mercadoria não se resume ao objeto físico, como uma cadeira feita por um carpinteiro, mas diz respeito à forma social que submete esse objeto, a cadeira, a uma dimensão abstrata e suprassensível. Para Karl Marx, ao transformar-se em mercadoria,

1 BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. In: **Obras escolhidas**: Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

o produto do trabalho humano torna-se uma coisa mistificada, isto é, constituída socialmente por um invólucro abstrato que encobre sua origem concreta. Essa transformação estabelece uma relação de estranhamento entre o objeto e o sujeito que o produziu. A mercadoria aparece então como algo separado e autônomo, notadamente quando é produzida em larga escala, de modo padronizado e indiferente à singularidade do trabalho e do trabalhador que a produziu. Dessa forma, numa sociabilidade regida pelas formas capitalistas, tudo tende a se converter em mercadoria — inclusive o próprio trabalhador, cuja única posse a ser negociada é sua força de trabalho. O estranhamento promovido diariamente pelo fetiche não se limita, portanto, aos objetos advindos do processo produtivo, mas se estende às próprias formas da reprodução social, marcando, por fim, a condição real e específica das interações entre os indivíduos.

A partir disso se explicita a dinâmica do tempo abstrato como a condição de uma sociabilidade maquínica voltada ao desempenho e à produtividade máxima de sujeitos socialmente isolados e atomizados em funções supérfluas e repetitivas. Essa dinâmica se encontra na base dos processos de formação humana que inclusive configuram as mais distintas instituições sociais através: da reafirmação do trabalho como princípio regulador da vida; da manutenção jurídica que conserva e orienta ao mercado toda e qualquer pulsão libidinal autêntica; de uma danificação da memória e, portanto, de uma deformação psíquica dos sujeitos submetidos a regimes de anestesiamento digital e embrutecimento social; da substituição dos laços sociais e do próprio ser humano por simulacros artificiais e algorítmicos; de uma manutenção, sobretudo inconsciente, da forma-sujeito moderna; da atualização do referente universal da forma-sujeito a partir do signo da empresa etc.

Dentre as muitas análises da condição do capitalismo contemporâneo, destacamos uma das obras de referência deste estudo, o livro de Anselm Jappe, que, na esteira de uma crítica já elaborada por outros autores, ampliou a crítica marxista ao deslocar o ponto de

partida da análise da luta de classes para a análise crítica do fetiche que estrutura a mercadoria, o valor que a legitima, a sociedade e às suas instituições, bem como os sujeitos que os reproduzem diariamente de forma inconsciente. Referimo-nos à obra *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*, publicada no Brasil em 2021. Nesta obra, Jappe faz uso do mito de Erisícton, rei de Tessália, que, impulsionado por um narcisismo hedonista, fora amaldiçoado por Deméter, deusa grega da agricultura e da colheita. Sua maldição: uma fome insaciável que levou o próprio à autofagia. Jappe recorre a essa imagem para criar um retrato do capitalismo como um sistema global em crise terminal e, ao mesmo tempo, como forma universal de gestão de uma vida igualmente em crise. O mito de Erisícton nos mostra, enquanto metáfora, a forma como o moderno sistema produtor de mercadorias vem articulando-se historicamente ao mundo natural e social de modo a devorar até mesmo aquilo que ele necessita para existir, a saber, a natureza em sua base orgânica e inorgânica, o trabalho humano vivo, o sujeito social concreto etc. Assim, segundo Jappe, o paralelo entre o rei de Tessália e o sistema capitalista se encontra no caráter de seu impulso imanente, ou seja, no caráter insaciável de sua fome que “nada tem de natural, e é por isso que nada de natural é capaz de aplacá-la”².

A mobilização desse mito nos provê, nos termos de uma psicanálise orientada à análise da sociedade e da cultura, uma imagem apropriada para compreender a dinâmica imanente do próprio desenvolvimento histórico do capitalismo que, ao submeter a humanidade sob o fio da navalha do mercado, reduziu os sujeitos sociais ao estatuto de mercadoria, permitindo também o atributo de “sujeito” apenas àqueles que se reconhecem no e pelo próprio mercado. Tal condição sócio-histórica dos sujeitos sociais revela também o desenvolvimento histórico dos ideais da forma-sujeito. Instituídos e incorporados majoritariamente de forma inconsciente pelas próprias instituições sociais,

2

JAPPE, Anselm. **A Sociedade Autofágica**: capitalismo, desmesura e autodestruição. São Paulo: Editora Elefante, 2021, p. 13.

tais como o direito, a política e a educação, a forma-sujeito é, como será demonstrado, um produto direto daquilo que é demandado pela abstração do valor. O desdobramento contínuo da valorização do valor, objetivo último do capitalismo, revela uma forma-sujeito igualmente autotélica. Assim, nos é possível adiantar que o avançar da sociabilidade em crise vem produzindo também crises da forma-sujeito a ela imanente. Deduzem-se daí processos formativos que, determinados pelas condições históricas do próprio capitalismo, expressam-se nos termos de uma autofagia *à la* Erisícton.

Disto surge a tese de uma “formação autofágica” que se volta à análise crítica de processos de formação humana vinculados tanto à conservação positiva da forma-sujeito moderna, como também às crises contemporâneas que produzem formas de subjetividade, de racionalidade e de consciência profundamente inconscientes. Com base na imagem elaborada por Jappe, propõe-se aqui uma investigação que vincula o campo formativo a essa lógica autofágica, entendendo a formação humana como todo processo social ou cultural voltado à constituição da forma-sujeito. Nesse horizonte, nossa análise articula a teoria crítica radical ao multifacetado campo da formação dos sujeitos, evidenciando como o conceito de fetiche permanece conservado nos processos sociais que estruturam tais projetos formativos. Sobre como o fetiche permeia a experiência social, Jappe adverte que:

Qualquer sociedade fetichista é uma sociedade cujos membros seguem regras que são o resultado inconsciente das suas próprias ações, mas que se apresentam como forças exteriores e superiores aos homens, e em que o sujeito não passa de um simples executante das leis fetichistas³.

A partir disso temos que o fetiche se porta como uma condição fantasmática desprovida de conteúdo concreto e que, à medida que o capitalismo se desenvolve, reestrutura todo o mundo exterior

segundo os seus princípios abstratos. Isto também implica em afirmar que esse fetiche encontrou nas determinações do valor, isto é, na categoria fundamental do capitalismo, a sua versão mais refinada ao representar, em si mesmo, o próprio sentido do capital, das instituições sociais e da própria forma-sujeito a ela imanente.

Não mais encerrado na análise das civilizações não-ocidentais, a crítica ao conceito de fetiche alcança, a partir de Karl Marx, a condição de ponto focal para compreender as determinações constitutivas do próprio Ocidente. Em outras palavras, o conceito de fetiche, mobilizado por diferentes correntes teóricas, não pode ser reduzido às suas formulações iniciais, como as de Charles de Brosses, colaborador da *Encyclopédia* de d'Alembert e Diderot, nas quais se associava diretamente à noção de "feitiço" (*Fetisso*) aos povos considerados primitivos e dotados de crenças supersticiosas⁴. Tampouco deve ser entendido exclusivamente apenas como uma característica da mercadoria, nos moldes da crítica marxiana e marxista. Faz-se necessário compreendê-lo, ainda, como um elemento constitutivo do próprio projeto moderno de civilização, cuja influência, embora frequentemente velada, atravessa as instituições sociais em geral — inclusive a ciência, frequentemente apresentada como neutra.

Ao exercer uma pressão fantasmática sobre o mundo, o fetiche, que se faz presente nos modos como se organizam Estados, regimes econômicos, projetos de educação etc., tornou-se, sobretudo de modo inconsciente, a expressão ideológica e o mecanismo de legitimação das categorias de socialização negativa próprias do moderno sistema de produção de mercadorias. Assim, ao tratar das condições existenciais derivadas do capitalismo regido sob a "mão invisível" do fetiche, infere-se que estas, inclusive, produzem uma "forma-sujeito" e uma forma social conivente para com seu princípio estrutural de valorização de si mesmo. Embora Marx o tenha aplicado inicialmente à análise da mercadoria, esse conceito é crucial

para entender a base de diversas formas de dominação. Para o autor, o conceito de fetiche consiste em:

[...] apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias⁵.

Para além da mercadoria, também é possível afirmar que essa *região nebulosa do mundo religioso* faz alusão ao caráter fantasmático que organiza todos os produtos da sociedade capitalista, não apenas porque tudo se apresenta como mercadoria, mas também porque a própria forma social do valor, ao se autonomizar frente aos indivíduos, converte-se no próprio espaço do “sujeito automático” que, por sua vez, impõe suas leis e determina os modos de vida. Convém ainda lembrar que para Marx o valor, isto é, a matriz fantasmática de movimento do capital, é também definido como “sujeito automático”⁶ o qual, como vimos, também pode ser adjetivado no tempo presente como “autofágico”.

Assim, para além de Marx e de formas singulares e independentes, o conceito de fetiche foi reelaborado ao longo da segunda metade do século XX quando tanto o mercado como a sociedade reconstituíram-se sob a lógica de uma crise ascendente do valor e dos horizontes de expectativas sociais. Ampliado inicialmente pela

5 MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 147-148.

6 MARX, 2017, p. 229-230.

Internacional Situacionista (IS) e mais tarde pela Teoria Crítica do Valor (*Wertkritik*), à qual Anselm Jappe se vincula, como uma forma justamente de compreender os momentos de crise do capital, a crítica ao fetichismo se voltou tanto aos modos de produção, como também de reprodução social. Amparadas por uma crítica categorial ao fetichismo não como um conceito abstrato, mas como uma categoria social real, ambas as críticas apontam, de maneiras distintas, para o caráter inconsciente que estrutura as formas de sociabilidade pelo valor. Nosso objetivo com o presente livro é tratar destas duas teorias em questão, entendendo que ambas propõem, em suas respectivas singularidades, ao menos duas formas de compreensão do fetichismo que estrutura os modos de reprodução social e, conseqüentemente, a formação dos sujeitos, ajudando-nos a identificar o que configura nosso conceito de formação autofágica⁷. Com isso, procuramos nos afastar dos métodos e referenciais tradicionais de análise da formação humana, a fim de repensá-la não como um momento da conciliação dos sujeitos com o mundo, mas como um momento de *irreconciliação* diante do atual estado de crise do capitalismo. O fetichismo, como a condição sócio-histórica inconsciente que baliza o devir da sociedade moderna e das instituições sociais, será abordado neste estudo sob duas perspectivas distintas: resumidamente como “espetáculo” para o pensamento situacionista, e como “valor” para a crítica do valor. Ao nos voltarmos às morfologias do fetiche, buscaremos, numa síntese sumular, analisar a expressão cotidiana daquilo que repousa de modo irrefletido tanto nos sujeitos, como nos fundamentos históricos de uma série de instituições formativas da modernidade capitalista.

7 Como veremos, a aproximação que propomos entre o pensamento situacionista e a crítica do valor não busca estabelecer uma comparação teórica nem identificar equivalências diretas entre ambas, mas reconhecer que, apesar de suas particularidades e de estarem enraizadas em contextos históricos, culturais e geográficos distintos, elas convergem, em parte, na análise dos aspectos abstratos da sociabilidade contemporânea. Ainda cabe esclarecer que não discutiremos aqui as diferenças internas entre as duas versões da crítica do valor – embora mencionemos alguns aspectos de sua divergência ao longo do livro –, tampouco apresentaremos os momentos de desacordo entre os autores a elas vinculados.

Como será demonstrado, as teorias críticas aqui examinadas não se limitam à descrição de determinados fenômenos sociais, mas buscam desvelar o que lhes é subjacente ou aquilo que permanece velado em grande parte das análises críticas convencionais. É nesse sentido que ambas as teorias foram caracterizadas como “radicais” por uma série de autores que retomaram o pensamento marxiano segundo o qual ser radical significa “agarrar as coisas pela raiz”⁸, isto é, apreender um objeto de análise em suas determinações mais fundamentais. Tanto os situacionistas quanto os integrantes da Teoria Crítica do Valor estabeleceram, em seus respectivos contextos históricos e culturais, posições conflitantes não apenas com o seu próprio tempo, mas também com aqueles que seriam suas interlocuções intelectuais mais imediatas. Assim, se tanto a crítica situacionista como a crítica do valor puderam ser compreendidas como exemplos de teorias críticas radicais, tem-se, sob o prisma do que é radical em Marx, que a radicalidade dessas teorias se expressa, por exemplo, no confronto à condição sócio-histórica do inconsciente social que subjaz os fenômenos da sociedade e da cultura e, ao que nos interessa aqui em particular, aos processos (conscientes ou inconscientes) de formação humana.

O problema da formação autofágica está justamente na identificação de que esta, ao invés de formar, destrói — e, na destruição, conforma os escombros do sujeito para moldá-los segundo os interesses do mercado. Trata-se de um sujeito cuja autonomia é puramente abstrata, assim como sua subjetividade. No tempo presente, seu modelo de autorreferência não é outro senão o ideal empresarial, alinhado à lógica do valor e à equivalência entre mercadoria e dinheiro. Esse sujeito, ao mesmo tempo produto e produtor da forma social mercantil, é aquele que sofre na crise e que não pode deixar de sofrer, pois encarna, em seu corpo de carne e osso, a realização concreta de um movimento abstrato que o utiliza como meio para sua

própria perpetuação. Do ponto de vista teórico, algumas elaborações tanto sobre esse sujeito, como sobre a sociedade que o comporta foram elaboradas pela Internacional Situacionista. Foi no centenário da publicação de *O Capital* de Karl Marx que Guy Debord, a figura expoente e fundadora da IS, lançou sua mais importante obra, *A Sociedade do Espetáculo*, publicada na França de 1967: um livro que pretendia atualizar a crítica ao capitalismo não somente expondo seu aspecto totalizante e totalitário na vida, mas também demonstrando um alargamento, em direção à realidade social, daquilo que o próprio Marx já havia exposto como sendo o fetichismo da mercadoria.

A obra situacionista, iniciada em Cosio d'Arroscia, na Itália, em julho de 1957, apresenta-se como uma produção histórica singular, com a qual dificilmente se estabelecem diálogos teóricos simétricos. Guy Debord, teórico e agitador cultural, responsável pela criação do conceito de “espetáculo” como forma contemporânea de analisar a sociedade cindida em realidade e imagem⁹, rapidamente ocupou o lugar de figura intelectual do grupo. Embora sempre acompanhado de outros autores igualmente críticos ao capitalismo, a vitalidade da obra de Debord atesta, até os dias de hoje, a precisão de seus diagnósticos. Vale lembrar que a radicalidade de seu pensamento sugeriu que o capitalismo não apenas se apresenta como “o sol que nunca se põe no império da passividade moderna”¹⁰, mas também como “uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”¹¹. Dificilmente alguém duvidaria de tal diagnóstico atualmente, sobretudo num momento em que as pessoas se relacionam com algoritmos e onde as pautas revolucionárias de outrora retornam como slogans publicitários ou como estampas de camiseta.

Ainda que nos seja possível identificar algumas fases no interior da experiência situacionista, das quais se destacam a de 1957 até

9 DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. 2ª ed. Contraponto: Rio de Janeiro, 2017 [1967], § 7.

10 DEBORD, 2017 [1967], § 13.

11 *Ibid.*, § 4.

1962, voltada principalmente à “superação da arte”, e a do período subsequente, marcadamente mais política, que se estendeu até o fim do grupo, percebe-se que a IS sempre se voltou para o mesmo horizonte: a revolução total da sociedade, isto é, de seu modo de produção e reprodução espetacular. Ainda que a revolução jamais tenha chegado, a crítica às formas espetaculares do fetiche influenciou, direta e indiretamente, uma série de autores e autoras, bem como acompanhou, com certos distanciamentos epistemológicos, o surgimento de outras teorias críticas ao capitalismo contemporâneo.

Alguns anos depois do encerramento formal da IS em 1972, e como uma alternativa ao pensamento político da esquerda tradicional, surgiu em meados de 1980 em Nuremberg, na Alemanha, no contexto histórico de uma suposta falência do marxismo, a Teoria Crítica do Valor. Ela se desenvolveu a partir das elaborações teóricas de um conjunto de autores que produziam a revista *Marxistische Kritik* (Crítica Marxista) e que, na década de 1990, mudaria seu nome para *Krisis* e, em 2004, daria origem também a uma nova publicação, a *Exit!* – a qual sustenta a maior parte das elaborações deste livro. O nome de Robert Kurz é possivelmente o que mais ressoa na constituição da crítica do valor, sobretudo no Brasil da década de 1990 e início dos anos 2000, período em que o autor mantinha uma coluna mensal no caderno *Mais!* da *Folha de São Paulo*. Este, que já dissera que o próprio Guy Debord “antecipou em vários aspectos uma crítica categorial do sistema produtor de mercadorias”¹², destacou-se por evidenciar, no campo teórico, como a dimensão repressiva do valor só pode ser compreendida mediante uma análise crítica das categorias fetichistas enraizadas na realidade concreta. O paralelo que propomos neste livro entre a crítica do valor e o pensamento situacionista se orientou inicialmente a partir de uma breve elaboração feita pelo próprio Robert Kurz quando afirmou o seguinte:

12

KURZ, Robert. A sociedade do espetáculo trinta anos depois. In: JAPPE, Anselm. **Guy Debord**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 7.

O programa ignorado, malcompreendido ou visto como apenas cultural dos situacionistas contra o fetichismo da mercadoria – programa este formulado ainda nos termos da luta de classes, embora seu conteúdo já a ultrapassasse – pode ser visto como uma dobradiça histórica. Hoje não é possível tomá-lo diretamente como ponto de partida, mas trata-se antes de alcançar, com inclusão de uma crítica e avaliação histórica dessa teoria outrora radical, uma nova crítica formal que vise transformar a modernidade produtora de mercadorias¹³.

Sem poder tomá-la como “ponto de partida” para uma análise do tempo presente, voltamo-nos à forma como a crítica situacionista iniciou uma leitura radical das dimensões fetichistas da sociedade para, deste modo, encontrar numa crítica contemporânea, a saber, a Teoria Crítica do Valor, um modo mais adequado não apenas de identificar a extensão do fetiche no cotidiano, mas, sobretudo, de compreender quais seriam as suas contribuições numa crítica aos processos de formação humana. Além disso, foi ao lado de Robert Kurz que Roswitha Scholz, importante intelectual do grupo e responsável pela formulação do conceito de “valor-cisão” (*Wert-Abspaltung*), contribuiu para consolidar um sistema teórico consistente, capaz de iluminar, no contexto da crise do capitalismo, múltiplos fenômenos sociais, culturais e políticos à luz de uma crítica ao patriarcado. É a partir de tais questões, em diálogo também com a crítica situacionista, que proporemos algumas reflexões ao longo dos capítulos deste livro.

Apresentamos, então, a estrutura do livro, organizada em dois capítulos subdivididos em cinco itens, acrescidos ainda de um excurso:

O primeiro capítulo se dedica às formulações estético-políticas da Internacional Situacionista, buscando demonstrar como, desde a

13

KURZ, Robert. Os últimos combates: O Maio parisiense de 1968, o Dezembro parisiense de 1995 e o recente acordo trabalhista alemão. In: KURZ, Robert. **Os Últimos Combates**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 334.

sua origem, o grupo projetava um horizonte libertário singular de formação humana, erigido a partir da crítica à expansão do capitalismo e ao progressivo assujeitamento da sociedade e de seus sujeitos às determinações mercantis. A radicalidade da crítica situacionista indica, portanto, a necessidade histórica de abrir espaço à reconfiguração da experiência individual e coletiva por meio de um processo essencialmente crítico, que não pode mais ser subsumido às determinações constitutivas de instituições sociais, tais como a economia, o direito ou a educação escolar. Nesse ponto, o movimento dialético de supressão e realização adquire formulações críticas centrais e decisivas. O objetivo deste estudo pretende expor, sempre com vistas à análise de questões relativas aos processos de formação humana, os elementos centrais da crítica situacionista. Partimos de uma introdução ao conceito de “sociedade do espetáculo”, para em seguida compreender como ele se vincula à noção de “subjetividade radical”, conceito elaborado em 1967 por Raoul Vaneigem, outro importante nome da IS. Na sequência, adentramos em uma particularidade central da crítica situacionista que nos sugere não ser possível utilizar a sua crítica como meio para reforma, tampouco como recurso institucional sem, com isso, perder o que há de mais decisivo em sua forma de inferência na realidade. De um lado, cabe identificar os elementos formativos de uma consciência crítica que emergem daquilo que aqui identificamos como sendo a dimensão estético-política da IS; de outro, faz-se necessário compreender como essa mesma dimensão tem sido mobilizada de maneira precária, ou seja, conservando certas estruturas sociais como se essas fossem inevitáveis objetos de disputa social. Tal uso parcializado da crítica situacionista tende a transformá-la, inclusive, numa espécie de novidade pedagógica, a serviço da manutenção da própria maquinaria espetacular que a IS buscava combater. Encerramos o capítulo com a análise da dimensão estético-política da construção de situações, entendida como um processo formativo essencialmente crítico e anti-pedagógico. Ao assumir a recusa do mundo existente, tal processo não se submete a um campo institucional de saber, tampouco busca

estabelecer diretrizes sobre a forma da situação a ser construída. O que se configura a partir daí é uma postura crítico-revolucionária voltada à insubmissão e à invenção de novas condições de existência social. Contudo, esse horizonte esbarra numa dificuldade acentuada de realização plena de alternativas reais ao capitalismo, já que este, sobretudo a partir de 1968, passou a incorporar e mercantilizar até mesmo aquilo que, em sua origem, aparecia como momento de recusa.

Essa incorporação pela ordem existente aponta para o conteúdo do primeiro excurso do livro, que encerra o primeiro capítulo e que tem por objetivo articular um aspecto comum entre a crítica situacionista, especialmente a de Guy Debord, e a crítica do valor que diz respeito à crítica ao trabalho. Em um momento de relativa convergência teórica, ambas as teorias críticas compreenderam que as organizações formais de trabalhadores perderam a condição de negatividade crítica e de constituição de espaços de desalienação para se tornarem, cada vez mais, instâncias de reconciliação com a ordem dominante. Ambas as teorias sugerem, em níveis distintos, que o trabalho se configura como um momento necessário para o desenvolvimento do próprio capitalismo e, por isso mesmo, deve ser compreendido como um construto sócio-histórico específico da presente forma social que é estendida historicamente pelos ditames do capitalismo.

O segundo capítulo, por sua vez, dará ênfase na crítica ao fetichismo proposta pela Teoria Crítica do Valor para pensar como uma crítica aos processos de formação humana, escolares ou não, se fundamenta no confronto com o conceito moderno de valor, que, ao se reproduzir de forma “automática”, submete toda a realidade social à lógica abstrata do fetiche. É nesse sentido que buscamos mostrar como o capitalismo deixou de aparecer como algo externo ao sujeito para se tornar, em seu atual estágio de crise, parte constitutiva da própria condição subjetiva dos sujeitos, funcionando como uma espécie de superego socialmente valorado. Nesse movimento,

evidencia-se a forma-sujeito, constituída tanto por uma metafísica imanente à filosofia ocidental esclarecida quanto por instituições sociais como a escola, compreendida em suas diversas expressões históricas. A partir desse ponto, o debate alcança a clivagem da própria forma-sujeito, articulando teoria crítica e psicanálise e conduzindo à formulação da crítica da formação autofágica. Trata-se, portanto, de uma crítica radical não apenas à modernidade esclarecida, mas também aos seus produtos históricos, tais como as instituições sociais e as formas-sujeito que delas decorrem. Um dos principais pontos de acesso crítico a tais questões acerca da formação humana indica as contribuições teóricas de Roswitha Scholz que propõe, *grosso modo*, uma orientação da psicologia e psicanálise para os campos da teoria crítica social. Assim, para além do conceito freudiano de fetiche vinculado à busca por compreender as origens e as manifestações da atração humana aparentemente desproporcional a objetos inanimados ou a partes específicas do corpo, bem como de Jacques Lacan que compreendeu o conceito de fetiche como um significante que se organiza sob a ótica da linguagem e do simbólico, o conceito de fetiche, agora pela crítica do valor, alcança a condição de produto sócio-histórico e cultural que acompanha a humanidade de diversas formas e que, no tempo presente, tem no valor capitalista o seu núcleo fantasmático orientado sexualmente. Tal núcleo produziu uma matriz histórico-social na qual a dualidade já existente entre os sexos masculino e feminino se desdobrou na constituição de um patriarcado vinculado ao valor, isto é, vinculado a uma macroestrutura fetichista fundada em princípios, a um só tempo, econômico e patriarcal. Por fim, alcançamos um debate sobre o conceito de "ontologia negativa", elaborado por Robert Kurz, que nos oferece uma macroteoria negativa da história. Nessa macroteoria negativa, o valor, isto é, a forma-fetiche em crise em nosso tempo histórico, deve ser compreendido como a célula germinal de um patriarcado produtor de mercadorias, positivista, heteronormativo e racialmente branco, que projeta de forma opaca sobre os múltiplos campos da

formação humana uma série de elementos ainda pouco explorados pelas críticas tradicionais.

O segundo capítulo se encerra também acompanhado de um excursão que abre um novo debate, ainda em processo de formulação, acerca da emergência de uma psicanálise crítica voltada para a estrutura universal-abstrata gestada pela presente forma de sociabilidade fetichista. Trata-se de uma psicanálise que se volta à crítica dos processos de formação dos sujeitos, ou seja, de uma psicanálise entendida como um dispositivo de confronto, ou ainda, como um mecanismo crítico de irreconciliação dos sujeitos frente às determinações abstratas do valor. Nesse contexto, o conceito de irreconciliação surge, de um ângulo psicanalítico, como um dispositivo psíquico da luta social. Numa crítica às modernas formas do fetiche, isto é, às suas morfologias contemporâneas próprias, o conceito de irreconciliação sugere um núcleo de não-identidade que dialoga com ambas as teorias críticas aqui em estudo.

Nos argumentos que se seguem, busca-se sinalizar uma teorização correlata à questão da irreconciliação de modo a se fazer valer do conceito marxiano de radicalidade a partir de críticas que se voltam, sobretudo, à forma fetichista da sociedade e à forma-sujeito a ela imanente. Tal percurso busca, em última instância, propor algumas elaborações iniciais em direção a um conceito negativo de formação que dê conta das problemáticas históricas imanentes ao caráter ontologizado e ideologizado do moderno e contemporâneo conceito de formação humana, aqui compreendido como “formação autofágica”.

No sentido de uma crítica à separação das esferas sociais então isoladas e vendidas em fragmentos, este livro procura estabelecer conexões entre diferentes campos das ciências humanas — como educação, psicanálise, filosofia, estética, arte e história. Procuramos então abrir um debate que, ao não pretender qualquer exegese sobre ambas as teorias mobilizadas, volta-se, por um lado,

ao exame de alguns fenômenos relativos às questões sobre a formação humana e, de outro, a uma reavaliação, ainda inicial, dos limites, estruturas, conceitos e categorias modernas que sustentam as concepções tradicionais de formação. Dessa forma, ainda que contenha inevitáveis omissões conceituais e não possa abarcar integralmente as nuances entre as críticas, este livro busca, mesmo assim, abrir um espaço de reflexão orientado, quiçá, a uma problematização real do presente. Essa foi, ao menos, a expectativa que orientou esse processo de escrita.



1

**ENTRE A RADICALIDADE
DA INTERNACIONAL
SITUACIONISTA E A
MANUTENÇÃO DO
ESPETÁCULO FORMATIVO**

UM (NEM TÃO) NOVO PARADIGMA FORMATIVO: INTRODUÇÃO AO ESPETÁCULO

*O espetáculo em geral, como inversão
concreta da vida, é o movimento
autônomo do não-vivo.*

(Guy Debord, A Sociedade do Espetáculo)

O pensamento mobilizado pela Internacional Situacionista (IS) configurou-se como uma das expressões da crítica política mais incisivas de um marxismo rejuvenescido na segunda metade do século XX, pois as suas análises teóricas engendraram uma crítica radical não apenas à condição fetichista estruturante da própria sociabilidade capitalista, mas também ao pensamento da esquerda socialista e comunista tradicional. Sua crítica denunciava como o modo de funcionamento do capitalismo no século XX produzia uma forma social totalizante e totalitária que fora constituída sob o signo da separação. Tal forma social resultou em uma sociedade cindida em “realidade e em imagem”¹⁴, bem como em sujeitos igualmente cindidos. Fosse através de um assujeitamento irrestrito dos indivíduos às determinações fabris do tempo mercantil ou através de um gradativo esfacelamento das relações sociais pela cultura do consumo, a sociedade do espetáculo, essa da separação irrestrita, fazia com que tudo se submetesse à condição de coisa passível de circulação no e pelo mercado. Tal separação é o fundamento de uma “imensa acumulação de espetáculos” na qual tudo o que era vivido diretamente se afastou em uma representação espetacular¹⁵.

14 DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. 2ª ed. Contraponto: Rio de Janeiro, 2017 [1967], § 7.

15 DEBORD, 2017 [1967], § 1.

Quando tanto os produtos do trabalho humano quanto o próprio sujeito que trabalha passam a ser reconhecidos socialmente como coisas amorfas, reduzidas à lógica da substituição e da troca no mercado, torna-se evidente que essa forma social se estrutura não apenas por uma lógica violenta, mas também por uma dimensão inconsciente, revelada justamente nos momentos em que a racionalidade social se mostra fundamentalmente irracional. Essa lógica social inconsciente já foi amplamente analisada por diversos autores, a começar por Karl Marx quando este, em *O Capital*¹⁶, apresentou alguns dos desdobramentos das determinações fetichistas que emergem do processo social de produção de mercadorias. É nestes termos que a Internacional Situacionista destacava a falência de um projeto civilizatório pautado sob as demandas do mercado, o qual fazia o uso, também inconsciente, de uma dinâmica de separação que já delimitava todas as condições de existência a partir dos paradigmas da representação espetacular. Para a IS, este projeto civilizatório revelava uma consciência invertida no âmbito de uma pseudo-experiência social, isto é, de uma consciência fraturada pela separação espetacular que se vinculava à realidade social na qual o devir-mundo da mercadoria já se encontrava atrelado de antemão para com o devir-mercadoria do mundo¹⁷.

Assim, a crítica ao espetáculo não se limitava ao modo de produção do capitalismo, mas também aos seus modos de reprodução, progressivamente moldados por determinações fetichistas que atravessam a experiência cotidiana. A subsunção do vivido à representação, questão central no pensamento situacionista, é expressa em termos sociais, tal como a mercadoria que subordina todo o produto resultante da atividade humana a uma abstração. Um exemplo dessa subsunção pode ser observado em dinâmicas de

16 MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

17 DEBORD, 2017 [1967], § 66.

pseudo-experiências culturais e sociais vinculadas ao mundo do trabalho, da economia e do dinheiro, que sustentam dinâmicas de assujeitamento dos indivíduos. De acordo com a IS, a educação escolar também se manifestava dessa forma, visto que tinha como função primária produzir a aclimatação do sujeito ao próprio espetáculo¹⁸. Essas questões constituem, como veremos, uma das entradas para a análise crítica dos processos de formação humana, fundamentada nas contribuições do pensamento insurgente dos situacionistas. Tais contribuições se voltam, por vezes, à mobilização de uma poética libidinal derivada da subjetividade e, em outros momentos, às objetivações estético-políticas do desvio [*Détournement*], da deriva e da construção de situações.

Ainda que raramente abordassem questões ligadas à educação escolar, é possível perceber, como buscaremos demonstrar a seguir, que o horizonte da crítica situacionista partia de um desejo de “educar” os sujeitos. É evidente, no entanto, que, se nos for possível chamar a dimensão estético-política situacionista de educação, essa nada tem a ver com o que se denominou chamar de educação até então. Trata-se, talvez de uma forma mais adequada, de um processo formativo constituído a partir de uma crítica radical à sociedade existente e à luz da possibilidade de emancipação. Essa “formação” não carrega consigo a marca disciplinar da educação moderna, mas algo de lúdico pela forma como foi marcada pela leitura, sobretudo de Debord, da obra *Homo Ludens: um Estudo Sobre o Elemento Lúdico da Cultura*, publicada em 1938 pelo historiador Johan Huizinga. Essa “formação”, nos termos de um jogo de subversão social e cultural, rompia com a ideia de concorrência e mobilizava, na contramão dos valores ocidentais do capitalismo, uma lógica de participação coletiva. Pensar, portanto, numa formação decorrente dos “jogos” situacionistas, ainda por serem apresentados, pressupõe a identificação

18

Cf. Internacional Situacionista. **Da miséria do meio estudantil**: considerada nos seus aspectos económico, político, psicológico, sexual e particularmente intelectual e de alguns meios para a remediar. Lisboa: Antígona, 2018 [1966].

de uma “formação” que até o momento não tem nome e nem forma específica e que, fundamentalmente crítica ao espetáculo, apresenta-se numa ideia de emancipação que nada teria que ver com o “ser” e o “ter” das sociedades modernas anteriores ao espetáculo, e muito menos com um “parecer” que institui a normatividade das determinações da representação espetacular, mas com uma dimensão fundamentalmente colaborativa e de caráter socialista que ainda está por ser descoberta¹⁹.

Ainda que uma ideia de emancipação proposta em *A sociedade do espetáculo* passasse por uma ideia de construção de conselhos operários nos quais estes fariam a autogestão de sua atividade, nota-se que, hoje em dia, tanto a ideia de “emancipação” ou “auto-emancipação”, como de “autogestão”, são atravessadas por determinações neoliberais, como também que a própria possibilidade de emergência de tais “conselhos” está vetada de antemão pela atomização singular dos atores no espetáculo. Ambos os conceitos, de “emancipação” e “autogestão”, presentes em um número infinito de documentos, diretrizes e cartilhas educacionais neoliberais, apresentam o modo de funcionamento daquilo que Debord chamou tardiamente de “espetáculo integrado”²⁰. Tal conceito, formulado por Debord em seus *Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo* de 1988, representa uma etapa histórica iniciada por volta de 1968 em que as variantes anteriores do espetáculo, a *concentrada* (própria dos regimes autoritários e centralizados como na União Soviética) e a *difusa* (própria das democracias capitalistas ocidentais), fundiram-se em uma forma social universal surgida pelas determinações fetichistas do mercado no contexto histórico imanente à Guerra Fria²¹. A fusão entre essas duas formas de espetáculo diz respeito não apenas

19 DEBORD, 2017 [1967], § 17.

20 Cf. DEBORD, Guy. *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. In: DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo: 50 anos mais atual do que nunca**. 2ª ed. Contraponto: Rio de Janeiro, 2017 [1988].

21 DEBORD, 2017 [1988].

à dinâmica social, mas também à forma das consciências obedientes ao espetáculo de nosso tempo. Sobre essa, que é também a última obra teórica de Debord, temos uma caracterização do espetáculo que se dá nestes cinco aspectos: “a incessante renovação tecnológica, a fusão econômico-estatal, o segredo generalizado, a mentira sem contestação e o presente perpétuo”²². Estes aspectos, como veremos a seguir, influem direta ou indiretamente tanto nos exemplos ainda por serem apresentados, como também em nossa análise da totalidade social.

Voltada ao horizonte dos processos formativos, a relevância da crítica situacionista no tempo presente, bem como da crítica tardia de Debord, justifica-se também como um momento de confronto àquilo que já identificamos preliminarmente na introdução como formação autofágica. Se essa formação humana autofágica marcada pela violência sistêmica do capital já estava posta culturalmente na época em que os situacionistas criavam os seus “jogos subversivos”, podemos pensar que estes mesmos jogos já se apresentavam como uma forma de romper com as características autodestrutivas do capital introjetadas, inconscientemente, nos sujeitos por intermédio das instituições sociais e da cultura. Assim, podemos pensar que este “nem tão novo” processo formativo é aquele que, sobretudo, inicia-se com o espetáculo, mas que não se resume a ele. Trata-se de uma formação de tendência cultural, mas calcada nas bases, concomitantemente, abstratas e concretas do capital, isto é, nos fundamentos fetichistas da moderna sociabilidade produtora de mercadorias. Essa formação autofágica acompanha o desdobrar contínuo do capitalismo ao passo que cria para si um reino com direito a súditos de toda espécie. Tal ‘reino’ fetichista, inclusive, adentra as instituições sociais, como a escola, sem encontrar ali qualquer oposição. No entanto, no período subsequente a 1968, tal “adentrar” ocorre de maneira gradativa, não mais nos termos de uma colonização do imaginário

individual — uma vez que tanto o consciente quanto o inconsciente já eram derivados de um devir colonizado —, mas sim nos termos de uma reafirmação irrestrita do inconsciente espetacularizado.

Mesmo que os situacionistas, em especial Debord, jamais tenham definido o que é o ser social ou utilizado a psicanálise em seu sentido estrito, algumas das questões tratadas a seguir demandam justamente a utilização de elementos da psicanálise para se tornarem evidentes. A partir de Debord, poderíamos inferir que o inconsciente espetacularizado, produto justamente de uma relação social abstrata, isto é, mediada por imagens²³, constitui também a própria forma abstrata da consciência no sujeito do espetáculo. É abstrata, pois, tal qual o espetáculo, não faz alusão a nada além das determinações mercantis do fetiche. Como uma forma de resistência ao fetiche socialmente dominante, isto é, ao espetáculo, os situacionistas ora se afastavam de uma valorização do inconsciente (Guy Debord), ora se afastavam de uma defesa irrestrita da consciência (Raoul Vaneigem), tanto como uma forma de oposição ao surrealismo – grupo contemporâneo e rival da IS –, como também como um meio de transferir as questões relativas ao inconsciente para outro lugar teórico que não aquele marcado pela atividade acadêmica e profissional da psicanálise. Dessa forma, o interesse situacionista em compreender a forma geral da consciência, tanto individual como social, se deu, sobretudo, pela análise da própria sociedade e pelo movimento posto em marcha a partir tanto de suas classes sociais em oposição, como pelos seus atores atomizados isoladamente.

Para os situacionistas, o avançar do espetáculo tornava esses ‘atores atomizados’ em espectadores que, tal como já havia notado György Lukács em *História e Consciência de Classe*, são impotentes “em relação a tudo o que ocorre com sua própria existência”²⁴. Assim,

23 DEBORD, 2017 [1967], § 4.

24 LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**: estudos de dialética marxista. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 205.

para os situacionistas, a sociedade do espetáculo produziu não apenas um sistema que envolve os sujeitos, mas produziu também um tipo ideal de ser humano que lhe fosse conveniente, ou seja, uma forma-sujeito que apenas pode se realizar nas esferas espetaculares como, por exemplo, no trabalho (abstrato) ou no consumo (supérfluo). Ainda que esse ideal de ser humano não tenha sido plenamente definido no interior da obra situacionista, é possível identificar, na mesma, uma série de pistas que permitem compor um retrato da subjetividade espetacular. Sobre tais aspectos gerais do espetáculo, podemos compreender a formação humana como um processo que, simultaneamente, deixa de ser orientado de forma exclusiva por uma instituição social para se afirmar como tendência geral de um estágio do desenvolvimento do capitalismo, e que, nesse movimento, sustenta também uma produção científica que lhe é funcional, marcada por uma convivência acrítica com a própria lógica espetacular.

Ainda que a crítica situacionista ao fetiche espetacular da sociedade mercantil mantenha sua atualidade ao confrontar as estruturas abstratas da presente forma social, procuramos demonstrar que uma parte dessa crítica, especialmente a de Raoul Vaneigem, revela hoje certos limites teóricos, já em parte superados por resoluções ampliadas, como a crítica do valor. Dessa forma, ao longo deste capítulo, buscamos mostrar, por um lado, a especificidade da crítica situacionista à sociedade e como ela pode servir de base para uma crítica negativa da formação humana e, por outro, os limites que essa mesma crítica e sua prática encontram na atualidade, sobretudo quando levamos em conta as profundas transformações históricas da sociedade e da cultura ocorridas no meio século que nos separa de suas formulações teóricas centrais.

A crítica situacionista inscreveu-se em uma configuração histórico-temporal marcada tanto pelo desenvolvimento das forças produtivas no período do pós-Segunda Guerra Mundial quanto pelo esfacelamento dos horizontes de expectativa social, que culminou, em 1968, na maior greve da história da França. Neste contexto, o

pensamento situacionista, embora nunca tenha reivindicado qualquer protagonismo, exerceu uma influência subterrânea, clandestina e decisiva nos movimentos e nas ideias insurgentes da época. É a partir desse cenário que se apresenta o presente capítulo, no qual se evidenciam os esforços situacionistas em demonstrar a potência da subjetividade para a transformação do sujeito e da realidade sócio-histórica, bem como em ressaltar o caráter subversivo de suas práticas artístico-políticas como o desvio, a deriva e a construção de situações que, sob nossa perspectiva, também apontam para um processo formativo singular de crítica cultural e política. Será somente a partir dessa exposição inicial que poderemos desenvolver um argumento que sugere que os jogos situacionistas, tal como vêm sendo mobilizados na atualidade, distanciam-se radicalmente das práticas laboratoriais de radicalidade que lhes deram origem. Referimo-nos, em especial, ao gesto problemático de interpretá-los como alternativas pedagógicas, como se observa em determinados autores contemporâneos.

Assim, convém-nos destacar que a discussão que se desdobrará a partir daqui não visa empreender qualquer exegese histórica em relação aos objetos analisados, haja vista a ainda recente publicação de importantes obras sobre os temas²⁵, tampouco pretende analisar exaustivamente as principais variáveis do presente argumento. O que se pretende, antes, é propor algumas considerações fundamentais acerca das relações sistêmicas que atravessam a crítica radical no campo da formação dos sujeitos, tomando como referência, em especial, aquilo que Debord viria a denominar, em um momento posterior, de “espetáculo integrado”²⁶.

25 Para uma discussão sobre a Internacional Situacionista: Cf. HEMMENS, Alastair; ZACARIAS, Gabriel (ed.). **The Situationist International: a critical handbook**. Londres: Pluto Press, 2020; Para uma discussão sobre as particularidades do pensamento de Guy Debord: Cf. ZACARIAS, Gabriel Ferreira. **Crítica do espetáculo**: o pensamento radical de Guy Debord. São Paulo: Elefante, 2022.

26 Cf. DEBORD, 2017 [1988].

DA SUBJETIVIDADE RADICAL PROPOSTA PELA INTERNACIONAL SITUACIONISTA À CRÍTICA DA FORMAÇÃO PELA CULTURA

*Que trilha é essa na qual, ao me procurar,
acabo me perdendo? Que cortina é
essa que me separa de mim mesmo
sob o pretexto de me proteger? E como
me reencontrar nesses fragmentos
desintegrados que me compõem? Avanço
a uma terrível incerteza de que um dia eu
consiga me apoderar de mim. [...] E com
esse salto inútil em direção a mim, só o
que consigo é que o meu presente seja
tirado de mim: a maior parte do tempo
eu vivo afastado daquilo que sou, ao
ritmo do tempo morto...*

*(Raoul Vaneigem, A arte de viver
para as novas gerações)*

Encontrar-se no ritmo do tempo morto implica em situar-se em um espaço sem qualidades, em uma temporalidade regida pela autorrealização mercantil, pela pretensa trans-historicidade do capital e de seus princípios abstratos. Refletir sobre os horizontes da existência social sem tensionar o que está dado no cotidiano significa apenas uma forma de conservação dos problemas desta mesma realidade sócio-histórica. Foi justamente essa a posição dos situacionistas, que, para além de uma crítica de seu tempo presente, insistiram também de diversas maneiras sobre a necessidade de construir uma nova vida, uma vida que valesse a pena ser vivida. Os horizontes revolucionários da IS tinham como ponto de partida, sobretudo, uma análise da sociedade e da cultura em que estavam inseridos. Tal análise identificou que tanto a sociedade quanto a cultura encontravam-se

ancoradas nas premissas abstratas do capitalismo que delineava não apenas uma forma ideal de sociedade, mas também de sujeito social. Partindo da crítica ao que está posto e enfatizando a questão do sujeito, o pensamento de Raoul Vaneigem, importante membro da Internacional Situacionista, desenvolveu um conjunto de elaborações teóricas concebidas como um arsenal reflexivo de tendência anarquista. O objetivo dessas elaborações buscava retirar o sujeito de sua condição social de espectador e de colocá-lo no centro da experiência política, não mais como espectador passivo, mas como agente efetivo dos processos de mudança.

Em sua obra *A arte de viver para as novas gerações*, publicada originalmente em 1967, Vaneigem aborda diversas questões ligadas à crítica dos processos de formação humana. Segundo o autor, há um conjunto de elementos que atravessa as concepções de sujeito tanto no âmbito capitalista quanto no comunista — recordemos que sua obra foi escrita durante a Guerra Fria, período em que não estavam em disputa apenas dois modelos econômicos de mundo, mas também duas concepções de sujeito social. Sobre os aspectos de uma dualidade imanente à modernidade, a teoria de Vaneigem contém um conceito de totalidade que deve ser compreendido de forma negativa, ou seja, como aquilo que, unicamente com o advento da sociedade mercantil, permitiu a circulação e difusão sem precedentes de “máscaras” que transformam tudo “aquilo que ela cobre em coisas mortas, em mercadorias”²⁷. Dos produtos da mão humana ao próprio trabalhador, essa “máscara” sugere um processo que, tal como o vemos, diz respeito aos modos de formação, necessariamente intrínsecos à modernidade capitalista. Tais modos de formação são orientados, ora por um princípio ontológico positivo que sustenta ideais formativos moldados à imagem do *homo economicus*, ora por tentativas de romper com as tradições idealistas a partir de uma crítica que valoriza aspectos até então marginais a elas. Sobre este último processo, delineia-se

uma postura libertária da qual o próprio Raoul Vaneigem faz parte. Para o situacionista, o momento histórico do pós-Segunda Guerra Mundial demandava a emergência de outra forma de consciência, de subjetividade e de sujeito fundada em usos alternativos do corpo, da imaginação e da psique. Ao considerar o corpo e a psique — o que é inato ao sujeito e que orienta toda a sua experiência individual —, Vaneigem reconhece nos sofrimentos físicos e psíquicos produzidos pela alienação social, a base de toda a sua crítica ao capitalismo e às formas de sujeição que lhe são inerentes.

Nas palavras de Vaneigem, há uma *experiência vivida* que se perdeu no contexto das industrializações modernas e da conseqüente proletarização dos sujeitos, mas que, segundo o próprio, pode ser recuperada através de uma práxis revolucionária associada a uma postura de insubmissão e resistência dos sujeitos em relação, sobretudo, às determinações políticas e econômicas vinculadas ao que a IS, e especificamente Debord, chamou de “espetáculo”. Para Vaneigem, essa práxis revolucionária articulava-se também a conceitos como o de “teoria radical” e o de “subjetividade radical”, entendida como aquilo que habita todos os sujeitos e que expressa a vontade de uma realização integral de si diante de um mundo que impõe cerceamentos de todas as ordens. Numa apropriação de uma frase surrealista de inspiração saint-justiana, Vaneigem ainda afirmava, neste sentido, que “a realização da subjetividade individual será coletiva ou não será nada²⁸”.

Se no interior do pensamento situacionista a obra de Vaneigem buscou construir, por um lado, as particularidades daquilo que também podemos chamar aqui de “forma-sujeito moderna”, Guy Debord, por outro, analisou sobretudo um conjunto de determinações histórico-sociais buscando, em termos marxistas, uma leitura da totalidade social. Essas duas facetas do pensamento situacionista, embora partam de perspectivas distintas, convergem na defesa da

libertação dos sujeitos de sua condição de assujeitamento e no uso da imaginação e da crítica radical em uma práxis simultaneamente individual e social, voltada ao enfrentamento das determinações fetichistas da sociedade mercantil — aquelas que operam “às costas” dos sujeitos sem que estes se deem conta.

A IS nutria uma profunda desconfiança e crítica em relação às instituições sociais próprias da socialização capitalista, sendo a escola um de seus alvos. A análise crítica da instituição escolar também se dirigia à própria história desta instituição que, no período que abrange a Revolução Francesa no século XVIII até meados do século XX, estava associada a um conjunto de ideários abstratos de emancipação humana que expressavam apenas modos de conformação dos sujeitos às imposições do Estado moderno. Para a IS as instituições administradas pelo Estado possuíam um papel fundamental no interior da sociedade do espetáculo, não apenas porque sugeriam processos de reprodução e manutenção da ordem espetacular, mas também porque “inculcavam às crianças as sangrentas vaidades da idade adulta”²⁹. Por exemplo, o texto intitulado *Da miséria do meio estudantil*³⁰, publicado originalmente em 1966, é justamente um momento do confronto aos elementos espetaculares mobilizados pela instituição escolar. Este texto expôs a educação como uma instituição que, a princípio, parecia escapar do mundo frio imposto pela mercadoria, mas que nada mais era que um processo de adequação do sujeito à manutenção do espetáculo desde a infância.

Segundo a práxis revolucionária proposta sobretudo por Vaneigem, os processos constitutivos dos sujeitos sociais deveriam ter por base uma inversão de perspectiva que:

29 VANEIGEM, Raoul. Prefácio à segunda edição francesa *In: A arte de viver para as novas gerações*. São Paulo: Veneta, 2016 [1991], p. 14-15.

30 Internacional Situacionista, 2018 [1966].

[...] não pode, de maneira nenhuma, passar pelas soluções que já foram, há muito, previstas pelo próprio sistema: 'a integração', 'o trabalho para todos', 'a reforma da educação' e outras garantias da seguridade social. A potência do espetáculo atual reside no fato de que ele governa não apenas o mundo que ele produz, mas também os sonhos que as suas vítimas criam para escapar de seu reinado³¹.

A crítica situacionista defrontava um conjunto de imposições modernas, sobretudo liberais, que, por exemplo, vinculavam-se a um "embrutecimento da juventude na escola e na família"³². Esse "embrutecimento" está immanentemente vinculado a um sistema totalitário com roupagem democrática que produz a perda da "experiência vivida", ou seja, a perda da possibilidade de vivenciar uma experiência concreta que não seja delimitada já de antemão pelo espetáculo. Nessas determinações liberais ou ainda "espetaculares", há um conjunto de normatividades que atravessavam a cultura e, conseqüentemente, a própria instituição escolar em suas múltiplas formas. Deste modo, aos críticos, não bastaria elaborar uma forma de confronto ao capitalismo que pretendesse disputar as instituições sociais, mas caberia elaborar um movimento mais abrangente e profundo que se colocaria na condição de crítica daquilo que, para a IS, fora perdido, a saber, a cultura acompanhada da capacidade de pôr em ação a imaginação e a fantasia como dimensões da subjetividade individual e social³³. É sobre os termos de uma ordem social formatada por determinações fetichistas que Vaneigem pensou um modo de ação objetiva no mundo. Para o autor, a situação, objetivo estético-político imanente à perspectiva crítico-revolucionária da IS, deveria buscar resgatar a subjetividade encerrada em princípios

31 Internacional Situacionista. **Situacionista**: teoria e prática da revolução. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002, p. 70.

32 DEBORD, Guy. Relatório sobre a construção de situações e sobre as condições de organização e de ação da tendência situacionista internacional. In: JACQUES, Paola Berenstein. **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003 [1957], p. 44.

33 DEBORD, 2017 [1967], § 181.

civilizatários ideologizados e que emergem apenas como derivados de uma determinada racionalidade positivada.

No interior do pensamento situacionista, o conceito de subjetividade foi tratado sobretudo por Raoul Vaneigem, que identificava que “a raiz dos homens é a sua subjetividade – essa zona irreduzível comum a todos”³⁴. O conceito de subjetividade foi, deste modo, herdado de uma longa tradição filosófica pelos situacionistas e a ele foi dado, principalmente pelas mãos de Vaneigem, certas tonalidades de uma crítica libertária. Para o autor, a subjetividade pode ser entendida, de um modo geral, como o conjunto de elementos conscientes e inconscientes que constituem os sujeitos sociais e que, a um só tempo, se apresentam como estando marcados pelos processos de produção e reprodução social da vida, bem como por aquilo que sugere a irreconciliação deste mesmo sujeito para com o mundo existente. Tal irreconciliação estaria relacionada com uma coragem de recusa e, portanto, com uma disposição para o confronto com aquilo que se apresenta como um momento de sofrimento, seja ele individual ou social. Assim, a subjetividade se remete a um complexo psíquico repleto de pulsões que não tende ao isolamento e ao individualismo, mas à busca de experiências concretas em coletividade.

Deste modo, para Vaneigem o conceito de subjetividade já indicava o complexo psíquico no qual nada permanece, mas que a tudo dá origem, inclusive, à própria postura de recusa associada aos sentimentos de inadequação em relação à forma atual da sociedade³⁵. Para o situacionista, trata-se ainda de um complexo que tem início na dimensão do singular, derivada da experiência social, e que encontra nisso as bases para uma correspondência na dimensão do universal, retornando à sociedade sob formas constantemente transformadas. Segundo Vaneigem, a reivindicação de outra subjetividade não significava o momento de homogeneização das personalidades, visto que

34 VANEIGEM, 2016 [1967], p. 30.

35 *Ibid.*, p. 24.

essa era a tarefa histórica da sociedade burguesa e industrial; pelo contrário, conferia ao próprio conceito de subjetividade um lugar central, que poderia ser “a frente comum da identidade reencontrada”³⁶.

Essa identidade reencontrada consigo mesmo corresponderia a uma forma não mais alienada no jogo de espelhos das imagens espetaculares, mas ligada a uma subjetividade capaz de confrontar a normatividade social repressiva. A perspectiva otimista de Raoul Vaneigem sobre os rumos da sociedade e sobre a possibilidade de reconstituição do sujeito social se coloca, especialmente hoje, como curiosa pela influência que promoveu, junto de outras obras situacionistas, nas manifestações do maio francês de 1968. Naquele contexto, a ideia de que uma outra humanidade poderia surgir foi lançada, e com ela a possibilidade de que sonhos jamais realizados ressoassem como promessas adiadas, mas ainda vivas, insinuando outras formas de vida para além dos limites do presente.

O devir que levou a IS a reelaborar o seu tempo histórico à luz de situações que reincorporassem o jogo, a imaginação e a paixão pela criação, fez com que estes também buscassem reelaborar uma nova forma de relação social que não mais fosse balizada somente pelo “princípio da realidade” ou “princípio do desempenho”, mas também pelo “princípio do prazer”³⁷, para usar a expressão freudiana adotada por Vaneigem. Esse campo conceitual psicanalítico indicava uma elaboração teórica da IS na qual a realidade não estaria mais atrelada somente à “fabricação ininterrupta das pseudo-necessidades”³⁸ e, tampouco, atrelada unilateralmente à *pulsão de morte* que neutralizava a libido e direcionava a existência social à sublimação das condições de um mundo constituído sob o signo do valor, da representação e do fetiche. No caso de Vaneigem, a elaboração dessa crítica se dava a partir daquilo que o próprio chamou

36 VANEIGEM, 2016 [1967], p. 311.

37 *Ibid.*

38 DEBORD, 2017 [1967], § 51.

de “subjetividade radical”, ou seja, de uma dimensão psíquica que é, segundo o situacionista, comum a todos os sujeitos, mas que vinha sendo neutralizada historicamente devido à dinâmica de funcionamento da sociedade e da sua respectiva relação enclausurada para com a economia, para com o respeito às hierarquias de poder e às moralidades que se fundem a partir destas e, portanto, para com determinados processos formativos fundados sob a égide da “castração do desejo”³⁹.

Na década de 1960, Vaneigem já dizia que a tarefa histórica de sua geração consistia em reconstituir o mundo à luz do humano em devir e não mais constituir o humano à luz do devir mundo, ou seja, tratava-se de orientar os sujeitos “a um *sistema* de transformação do mundo”⁴⁰. Para Vaneigem essa “transformação do mundo” teria de passar pela subjetividade e, para alcançar as suas tonalidades realmente críticas, deveria alcançar a tríade “criatividade, espontaneidade e poesia” que compõe, segundo o próprio, a experiência da “teoria radical”⁴¹. Para o situacionista, cada elemento que compõe essa tríade teria o seu papel *uno* que seria essencialmente indissociável dos demais. Resumidamente, a *criatividade* encontraria a sua principal barreira na experiência da vida cotidiana que hipervaloriza criações diversas para direcioná-las, principalmente, à lógica da inovação mercantil. Seria inclusive tarefa da teoria radical resgatar a criatividade do campo ordenado pela economia, para que ela fosse novamente vinculada ao princípio do prazer. Enquanto a *espontaneidade*, atrelada umbilicalmente ao qualitativo da criatividade, vincular-se-ia ao modo de ser da experiência imediata da subjetividade permitindo, portanto, a emergência da *poesia*.

Mas qual é, afinal, a natureza dessa poesia? De forma resumida, o situacionista afirma que se a “teoria radical” é aquela que

39 VANEIGEM, Raoul. **Aviso aos alunos do básico e do secundário**. Lisboa: Editora Antígona, 1996.

40 *Id.*, 2016 [1967], p. 201.

41 *Ibid.*, p. 239.

retorna às massas justamente por ser emanção dela, a poesia, por sua vez, é aquela que age como a “depositária de uma criatividade espontânea”⁴² e que, ao fazer alusão ao vasto campo da linguagem, age tanto sobre os sujeitos sociais, como também sobre o mundo e as suas instituições. Por fim, seria essa mesma poesia que criaria, organizaria e apresentaria a espontaneidade no que diz respeito à criação de uma nova condição social, movimento que seria, para Vaneigem o “gesto revolucionário por excelência”⁴³. Este movimento, exposto aqui em linhas gerais, poderia ser compreendido como o fundamento estético-político de um processo formativo de caráter libertário vinculado a um princípio psíquico inato ao sujeito social e que é anexo à:

[...] consciência de que todos os homens obedecem a uma mesma vontade de realização autêntica, e que a sua subjetividade se reforça com essa vontade subjetiva descoberta nos outros. Esse modo de partir de si e de irradiar, não tanto em direção aos outros quanto em direção à parte de si que é descoberta nos outros, dá à espontaneidade criadora uma importância estratégica semelhante à de uma base de lançamento⁴⁴.

Para o situacionista, essa “espontaneidade criadora” articulava-se à natureza transgressora da subjetividade radical, pois se remetia ao movimento de confronto contra as normatividades alienantes do capitalismo e de suas instituições sociais. Nesse sentido, tanto a formação supostamente livre oferecida pela cultura espetacular – como aquela que se dá sobretudo às ‘costas dos sujeitos’ –, quanto a vinculada à educação escolar, tornavam-se alvos privilegiados dessa teoria radical, que, como já sugerimos, orientava-se pela busca de outra vida, ou, em outros termos, de uma nova forma de subjetividade. Ainda que as suas bases libertárias transpareçam ao

42 VANEIGEM, 2016 [1967], p. 129.

43 *Ibid.*, p. 239.

44 *Ibid.*, p. 247.

longo de sua obra, Vaneigem não faz a defesa de instituições anarquistas que poderiam, ao seu modo, auxiliar num processo coletivo de transformação das consciências. Inclusive, uma escola de caráter anarquista não teria aqui, ao menos em sua obra de 1967, nenhum papel crucial. Para ele, tal processo formativo só poderia advir de uma experiência cultural sem mestres, organizada coletivamente como uma aventura destinada a resgatar certos sonhos, fantasias e desejos do lugar recalcado a que foram relegados pela história do desenvolvimento capitalista. Nesse movimento, faz-se valer uma leitura singular do materialismo histórico-dialético, que aponta para algo que é, ao mesmo tempo, concreto e abstrato.

O marxismo tradicional, vinculado ao movimento dos trabalhadores – do qual os situacionistas são herdeiros –, jamais estabeleceu com a devida profundidade um paralelo entre a “sutilezas metafísicas” da mercadoria e as “sutilezas metafísicas” da forma-sujeito e da própria sociedade. Ainda que não tenham tematizado a questão nesses termos, os situacionistas se voltaram a esse empreendimento teórico e produziram, sobretudo por meio de Debord e Vaneigem, respectivamente, uma teoria crítica da sociedade e uma teoria crítica da forma-sujeito. Embora nenhum dos autores tenha desenvolvido a questão do inconsciente a partir da psicanálise — sobretudo para se contrapor ao surrealismo e à atividade profissional dos psicanalistas —, tal questão aparece, de diferentes formas, em diversas passagens das obras de Debord e Vaneigem, que buscaram ampliar o conceito marxista de fetiche. Ambas as obras apontam justamente para aquele campo obscuro da experiência – respectivamente, da sociedade e do sujeito social –, isto é, para aquilo que não se apresenta imediatamente aos sentidos ou à consciência, mas que emerge apenas como categoria sócio-histórica a partir de um denso processo investigativo.

Ainda que houvesse momentos nos quais as teorias dos dois autores pareciam próximas, elas se apresentavam com uma autonomia relativa. No caso de Vaneigem, a crítica à escola — entendida

tanto como o espaço social por excelência da formação dos sujeitos quanto como instituição de controle fetichista — aparece de forma exemplar. No segundo prefácio, de 1991, à edição francesa de sua obra de 1967, ele afirma que a escola preparava os indivíduos para ingressar numa “sociedade onde o indivíduo só entrava vivo para aprender a morrer”, ou ainda, quando expunha, em conformidade às estruturas patriarcais da sociedade moderna, que tal processo formativo era regido fundamentalmente por uma estrutura hierárquica fundada “no culto do chefe, no desprezo pela mulher, na devastação da natureza, na violação e na violência opressiva”⁴⁵. Tudo isso para, em seguida, afirmar que: “A escola continua circunscrita à contraluz do mundo velho que desaba”⁴⁶.

Mais tarde, já em outra obra que também se voltou às questões sobre os processos de formação humana, o autor continua:

Dever-se-á destruí-la? Questão duplamente absurda. Antes de mais nada porque destruída já ela está. Cada vez menos interessados pelo que ensinam e aprendem – e sobretudo pela maneira de instruir e de se instruírem –, não se ocupam justamente professores e alunos a pôr a pique o velho navio pedagógico que por todo lado mete água? O aborrecimento engendra a violência, a fealdade dos edifícios conduz ao vandalismo; as construções modernas, cimentadas pelo desprezo que manifestam os empreiteiros, abrem rachas, desabam, incendiam-se, tudo em conformidade com a usura programada dos reles materiais com que são feitas⁴⁷.

A escola, compreendida como um dos principais aparelhos de socialização capitalista, era vista como uma instituição disciplinar que deveria ser suprimida enquanto tal para que pudesse ser reimaginada com base em outros princípios. Toda a crítica situacionista

45 VANEIGEM, 1996, p. 12.

46 *Ibid.*, p. 14-15.

47 *Ibid.*, p. 16.

voltada para as questões da educação e do espaço escolar se volta, direta ou indiretamente, a um movimento radical de superação. Essa “superação” tinha por base um exercício dialético de supressão e realização ligado a uma práxis revolucionária, conforme já havia sido expresso por Debord a respeito dos processos de “superação da arte”. Lembremos a célebre passagem de Debord:

O dadaísmo quis *suprimir a arte sem realizá-la*; o surrealismo quis *realizar a arte sem suprimi-la*. A posição crítica elaborada desde então pelos situacionistas mostrou que a *supressão* e a *realização* da arte são os aspectos inseparáveis de uma mesma *superação* da arte⁴⁸.

Essa “fórmula” debordiana de “superação da arte” possui relações teóricas aproximadas para com a forma como Vaneigem mobiliza as suas críticas a certos objetos. Tal movimento dialético da crítica está presente em alguns momentos do pensamento de Vaneigem, quando o autor aponta para o modo fetichista de funcionamento da sociedade e das instituições. No entanto, o princípio dialético de sua crítica se daria por meio de uma práxis que mobilizaria a subjetividade como uma arma. Nesses termos, a supressão dialética engendraria a realização do objeto superado sob outros princípios, ou seja, sob tudo aquilo que foi obscurecido no decorrer dos processos modernos de formação humana, como a potência libidinal da fantasia, do desejo e do sonho. Logo, os princípios da formação humana, segundo a crítica situacionista, deveriam se dar a partir de outra forma que não a “destruída”, ou seja, não mais pela escola, mas por meio de uma experiência que se daria em instituições radicalmente reformuladas no sentido de sua função histórica e que, por fim, não mais hierarquizasse conhecimentos e atores políticos a partir de abstrações como gênero, raça e nacionalidade.

Sempre em nome de princípios revolucionários, a crítica situacionista ressaltava também a insuficiência das demais teorias de

seu tempo. Segundo os situacionistas, essas teorias, quando muito, examinavam a separação entre as esferas sociais apenas com os próprios "instrumentos conceituais e materiais outorgados pela separação" e acabavam, deste modo, por expressar, um "*esquecimento explícito* da prática histórica"⁴⁹. No cenário intelectual francês da época, a escola era frequentemente compreendida como um espaço social voltado à reprodução e legitimação das estruturas de desigualdade. A Internacional Situacionista, no entanto, apontava para duas limitações decisivas nessas abordagens teóricas: de um lado, a incapacidade intelectual de reconhecer plenamente a dimensão abstrata do capitalismo, responsável por fundamentar e organizar a sociedade e suas instituições; de outro, a forma como essas teorias almejavam processos de realocação das esferas sociais do poder abstrato, como propunham, por exemplo, "Bourderon e Passedieu"⁵⁰. Nisso também se fazem evidentes os regimes pedagógicos de dureza militar que, como observa Vaneigem⁵¹, prolongaram-se historicamente sob a forma de variantes liberais e supostamente democráticas.

Contra essas variantes liberais, os horizontes políticos libertários, próximos do pensamento de Vaneigem, também mostravam os seus limites ao se deixar atravessar pelas disputas políticas do século XX. Embora buscassem suprimir hierarquias e promover uma "consciência anárquica", a noção de "autogestão", por exemplo, acabou se tornando ambígua: de palavra de ordem revolucionária, foi convertida, no pós-1968, em dispositivo que reforça o fetiche na formação subjetiva. Hoje, sob o neoliberalismo, esse conceito ressurge como expressão de um sujeito que se trata como propriedade privada de si mesmo, confirmando a sutileza com que a mercadoria conforma a subjetividade.

49 DEBORD, 2017 [1967], § 196.

50 Internacional Situacionista, 2018 [1966], p. 26.

51 VANEIGEM, 1996.

Sob a cartilha das reformas educacionais do capitalismo contemporâneo, a autonomia, a liberdade e a subjetividade do sujeito são consideradas plenamente, visto que se expressam a partir daquilo que Jappe, a partir de Götz Eisenberg, chamou de “subjetividade mercantil e monetária”⁵².

Uma crítica radical à formação humana que pretenda avançar na interpretação dos fatores sociais, poderia sugerir que conceitos análogos ao de “subjetividade”:

[...] relacionam-se única e exclusivamente ao espaço interno da relação de valor e cisão, na qual o indivíduo é, de saída, arrastado pela forma do fetiche, não lhe sendo facultada mais nenhuma espécie de divergência. Sob o formato da individualidade abstrata, o absolutismo social da forma e a real existência sensível do indivíduo humano parecem coincidir imediatamente⁵³.

Essa individualidade abstrata, que estabelece uma ponte entre a forma social do capitalismo tardio e o indivíduo humano, é uma das características da formação autofágica que pode ser mais bem compreendida no assujeitamento “autogestionário” do indivíduo no período histórico posterior a 1968. Trata-se de um aspecto formativo autogestionário porque o próprio sujeito da educação contemporânea é o responsável por fazer a gestão de si e de sua formação, no sentido das pseudoliberdades espetaculares. O aspecto irônico dessa condição histórica é perceber como conceitos outrora decisivos para as lutas sociais, reaparecem no alvorecer sombrio do espetáculo integrado, esvaziados de todo sentido crítico. Daí emergem as condições para um processo social e cultural de justificação

52 JAPPE, Anselm. **A Sociedade Autofágica**: capitalismo, desmesura e autodestruição. São Paulo: Editora Elefante, 2021, p. 257.

53 KURZ, Robert. Ontologia negativa: os obscurantistas do Esclarecimento e a moderna metafísica da história. In: KURZ, Robert. **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Hedra, 2010b [2003], p. 87.

do capitalismo, que se apresenta como aspecto subjetivo, tanto em nível individual quanto social.

Nesse sentido, Jappe observa que o sujeito da sociedade autofágica, marcado pelo ressentimento em relação à própria existência e pela incapacidade de realizar uma “gestão” satisfatória de sua vida, sente-se culpado:

[...] por não satisfazer expectativas que, no quadro do capitalismo em declínio, são completamente irreais e para cuja satisfação lhe faltam todos os meios. Assim, os cidadãos da sociedade contemporânea oscilam em permanência entre sentimentos de onipotência e de impotência. É dessa situação que deriva a bem conhecida vontade de controlar – ‘gerir’ – tudo que diz respeito à vida individual e à coletiva – é a ‘extensão do domínio da administração de empresas’ a todas as esferas da existência⁵⁴.

Atualmente, os conceitos de “gestão” e “administração” não aludem a nada a não ser aos escombros da sociabilidade capitalista. Tais conceitos, hipervalorizados no presente, portam-se como atividades que buscam encontrar, nos cacos da civilização capitalista, os meios para novas fontes de lucro ou de crédito econômico.

Na ausência de qualquer oposição efetiva ao espetáculo, tudo o que ele afirma rapidamente se impõe como norma pelos regimes abstratos de sua “dominação espetacular”⁵⁵. No tempo presente, os conceitos recém descritos, inseparáveis do tempo abstrato da mercadoria, acabam sendo transpostos para espaços que se consolidaram historicamente sem oposição formal real, como a instituição escolar. Tal transposição revela que aquilo que outrora se anunciava como horizonte de emancipação em certas pedagogias libertárias do século XX, como a pedagogia anarquista, foi sendo progressivamente capturado e reconduzido sob a lógica mercantil

54 JAPPE, 2021, p. 139.

55 DEBORD, 2017 [1988], p. 215.

do espetáculo. O que se apresentava como um exercício coletivo de autonomia, crítica e invenção da vida cotidiana converteu-se em mais um momento da administração espetacular da vida. Hoje, tais práticas, em vez de constituírem brechas de contestação radical, sobrevivem majoritariamente na forma de discursos domesticados, neutralizados e adaptados à ordem espetacular existente.

Os situacionistas tinham consciência de como os momentos de tensão em relação ao capital poderiam ser incorporados pelos mecanismos fetichistas do espetáculo. A esse respeito, Vaneigem já afirmava que “só tem sentido falar de momentos revolucionários quando se está preparado para lhes dar vida em curto prazo”⁵⁶. Para ele, esse curto prazo compreendia um vínculo erótico entre o desejo de emancipação humana e o desejo de transformação da sociedade, expresso numa relação dialética e indissociável entre a subjetividade individual e a objetividade social. Hoje, entretanto, esse campo erótico manifesta-se apenas como um resquício de uma dimensão da vida que se perdeu, isto é, como o desejo, ainda que ilusório, de escapar do capitalismo e encontrar uma liberdade autêntica, não delimitada pelos ditames da mercadoria. Na década de 1960, essa busca pela realização de desejos e fantasias, sociais ou individuais, não era vista pelo situacionista como inalcançável, mas como uma tentativa concreta de autorrealização humana enraizada tanto na análise da condição sócio-histórica, como na análise das pulsões libidinais dos sujeitos.

A proposição de Vaneigem sobre a constituição de outra subjetividade ainda é válida, e continuará sendo enquanto a sociedade estiver submetida aos ditames da valorização do valor e da aparência espetacular. No entanto, do ponto de vista de uma análise sociológica contemporânea, as proposições teóricas de Raoul Vaneigem alcançaram seu limite histórico no contexto das manifestações de maio de 1968, pois, a partir de então, toda crítica, inclusive

a de resgate e mobilização da subjetividade, foi, em certa medida, absorvida pelas condições estruturais do espetáculo. Assim, o limite objetivo da subjetividade radical pode ser entendido pelo fato de que o que veio a demarcar o período histórico posterior a 1968 se traduziu precisamente em um modo de justificação moral e subjetivo, que determinou as formas da consciência a partir da defesa dos desejos sociais reprimidos⁵⁷. Nesse momento histórico, as reivindicações de outrora foram mercantilizadas. Com o tempo, esse processo se entranhou nos sujeitos de tal forma que pode ser compreendido como condição histórica para o desenvolvimento de um gradativo *ethos* autofágico, que se refere, de um lado, à “subjetividade mercantil”⁵⁸ e, de outro, à dinâmica de falência da subjetividade no tempo presente, no sentido de um “presente perpétuo”⁵⁹.

A narrativa do “presente perpétuo” afirma que toda a forma de ação no mundo é vã e que, nos termos de uma crítica à universalidade do valor, o sujeito não possui qualquer poder real de inferência em seu próprio tempo. O “presente perpétuo” não apenas sustenta a primazia absoluta dos valores do espetáculo, como também naturaliza a ideia de que todo sofrimento deve ser atribuído exclusivamente à responsabilidade individual de quem o experimenta. Nesse movimento, o mal-estar social é reduzido a um problema de gestão privada da vida, o que reforça a culpabilização subjetiva e apaga as mediações sócio-históricas que o produzem. Em contrapartida, a subjetividade radical, tal como delineada por Vaneigem, afirma que humanizar-se significa engajar-se em um processo consciente de imaginação, elaboração e autocriação do mundo, mantendo-se, ao mesmo tempo, aberto ao devir das subjetividades. O tempo presente, contudo, mostra-nos — seja a partir do “espetáculo integrado”

57 Cf. BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

58 JAPPE, 2021, p. 257.

59 DEBORD, 2017 [1988], p. 175.

de Debord, seja do “terceiro espírito do capitalismo” de Boltanski e Chiapello — um quadro que se coloca justamente em sentido contrário à teoria de Vaneigem. Os processos de assujeitamento dos indivíduos ocorrem de tal maneira que a subjetividade, a consciência e a inconsciência, bem como os sentimentos, necessidades e desejos humanos parecem, ao movimento da valorização do valor, convertidos em mercadoria ou pelo menos em um derivado desta.

Para os situacionistas, a sociedade capitalista consolidada nas primeiras décadas do século XX radicalizou a lógica de suas relações fetichistas, expondo a impotência e, muitas vezes, a irracionalidade das criações culturais apresentadas como críticas às normalidades socioculturais. Diante disso, tornou-se imprescindível não apenas repensar a cultura, mas também reinventar as formas de ação sobre ela. Essa necessidade refletia a ambição revolucionária da Internacional Situacionista, que não hesitou em confrontar criticamente toda a herança recebida, seja no caso de Debord e sua relação singular com o marxismo, seja no caso de Vaneigem e seu embate teórico com a psicanálise. O que Vaneigem deixou de reconhecer, contudo, é que o ser social, esse vinculado idealmente a uma subjetividade radical, não detém pleno domínio de si, sendo atravessado por determinações que lhe escapam, por uma dimensão oculta que participa ativamente da constituição de sua própria atividade, inclusive daquela que se pretende livre. Sobre esse aspecto, vale lembrar uma importante passagem de Sigmund Freud:

No decorrer dos tempos, a humanidade teve de tolerar dois grandes insultos a seu ingênuo amor-próprio, por parte da ciência. O primeiro, quando descobriu que nossa Terra não é o centro do universo, e sim uma ínfima partícula de um sistema cósmico cuja grandeza mal se pode imaginar. Essa afronta se liga, para nós, ao nome de Copérnico, embora já a ciência alexandrina tivesse anunciado coisa semelhante. O segundo, quando a pesquisa biológica aniquilou a suposta prerrogativa humana na criação, remetendo a descendência dos homens ao reino

animal e apontando o caráter indelével de sua natureza animalesca. Essa reavaliação ocorreu em nossos dias sob a influência de Darwin, Wallace e de seus predecessores, não sem enfrentar a mais veemente oposição dos contemporâneos. O terceiro e mais sensível insulto, no entanto, a mania de grandeza humana deve sofrer da pesquisa psicológica atual, que busca provar ao Eu que ele não é nem mesmo senhor de sua própria casa, mas tem de satisfazer-se com poucas notícias do que se passa inconscientemente na sua psique⁶⁰.

Ainda que Vaneigem tenha fugido de uma defesa do conceito de inconsciência, talvez como uma forma de se opor àqueles que se voltavam a tal dimensão da vida psíquica na França da década de 1960, a sua defesa de um conceito de subjetividade indicava uma leitura parcial do complexo psíquico humano como um todo. O que se percebe no pensamento de Vaneigem é que, ao recorrer aos conceitos da psicanálise e da psicologia, ele o fez sobretudo com o intuito de removê-los de seus lugares habituais. Deste modo, os esforços de Vaneigem inserem-se no panorama geral das intenções da Internacional Situacionista, que se voltou à construção de novas formas de pensar a vida cotidiana para além das mediações socio-culturais tradicionais e cujo impulso encontrou no maio francês de 1968 um espaço privilegiado de ação e reflexão política.

Segundo Frances Stracey, historiadora da arte britânica, a subjetividade radical formulada por Vaneigem consistia numa elaboração teórica derivada da inadequação do sujeito aos processos de assujeitamento, cujo objetivo era resgatar “um resíduo ou vestígio do corpo vivo”⁶¹. Em *A arte de viver para as novas gerações*, esse “vestígio do corpo vivo” se apresentava como o elemento-chave a ser defendido, pois sobre ele repousam todas as potencialidades

60 FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 13**: conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 380-381.

61 STRACEY, Frances. **Constructed Situations**: a new history of the situationist international. Londres: Pluto Press, 2014, p. 86, tradução nossa.

revolucionárias. Para o situacionista, esse “vestígio” estava ligado a uma identidade inscrita no próprio sujeito, não como uma determinação ontológica positiva, mas como um fundamento psíquico *a priori*, como uma espécie de núcleo irreduzível capaz de resistir, em parte, às forças sociais de alienação. Assim, para o situacionista existia algo de essencial no sujeito, uma interioridade viva e autêntica que poderia, uma vez liberada, sustentar um projeto revolucionário. Contudo, é nesse ponto que se evidencia uma contradição na crítica situacionista de Vaneigem, pois ao preservar a noção moderna de subjetividade, ele mantinha, ainda que involuntariamente, aspectos imanentes à forma-sujeito moderna como horizonte de referência, reinscrevendo sua crítica sobre uma base que conservava inconscientemente traços do próprio objeto criticado, ou seja, conservava o constructo ideológico positivo de uma subjetividade moderna que deveria justamente ser questionada.

Parece-nos que antes de 1968, a defesa de uma subjetividade subversiva poderia fazer sentido uma vez que se ligava a “tudo o que o espetáculo deveria negar para se estabelecer”, como o “erro, o excesso, o vandalismo, os motins, os festivais, o irregular, ou seja, a poesia situacionista e a subjetividade radical”⁶². Hoje, porém, tais elementos não parecem configurar qualquer negatividade, visto que estes circulam como mercadorias disponíveis no mercado global do espetáculo integrado. A lógica mercantil produziu uma equivalência generalizada daquilo que antes escapava ao seu alcance, de modo que conceitos como liberdade e autonomia não apenas ligaram-se à escola, como que essa instituição também passou a valorizar, sob a luz artificial do espetáculo, a subjetividade dos estudantes, reconhecendo-a na dinâmica coisificada da pseudoemancipação contemporânea. Nesse sentido, Vaneigem recorda que a escola sempre esteve vinculada a outras instâncias de sujeição, como:

[...] o trabalho, a exploração da natureza, a troca, as relações predatórias, a separação de si, o sacrifício, a culpa, a renúncia à felicidade, o fetichismo do dinheiro e do poder, a autoridade hierárquica, o medo e o desprezo pelas mulheres, a corrupção da infância, os pedigrees intelectuais, o despotismo militar e policial, a religião, a ideologia e a repressão (e as formas letais de atenuar a repressão)⁶³.

Após 1968, os modos de justificação próprios do “terceiro espírito do capitalismo”⁶⁴ passaram a mobilizar outras formas de violência, menos coercitivas e mais subjetivas, sobre o devir do corpo humano, reduzindo suas potências criativas à lógica da mercadoria e convertendo a subjetividade em algo instrumentalizado para a reprodução do capital. Nos marcos sociais da crise da valorização do valor e da crise da representação fetichista, poderíamos dizer que a performatividade social que mais se sobressai no âmbito político atual é aquela marcada por uma atomização egóica. Nela, a individualidade é sobrevalorizada e se distancia de qualquer forma de vínculo coletivo, reafirmando uma consciência narcísica que reforça a dissolução dos laços sociais pautados na solidariedade e no desejo comum de autorrealização. Se, durante o período histórico referente ao segundo espírito do capitalismo (aproximadamente de 1930 até meados de 1960), fazia sentido afirmar que as subjetividades coexistiam em um desejo mútuo de autorrealização, no período que se inicia em 1968, tal afirmação, para expressar alguma verdade, deve considerar a dimensão espetacular e autofágica subjacente ao conceito de autorrealização individual e social.

Ainda que o Vaneigem tenha elaborado uma crítica à subjetividade coisificada, ele o fez sem problematizar as determinações modernas subjacentes ao próprio conceito de subjetividade que defendia. Não se trata, portanto, de propor uma leitura anacrônica

63 VANEIGEM, Raoul. Prefácio à última edição norte-americana *In: A arte de viver para as novas gerações*. São Paulo: Veneta, 2016 [2010], p. 20.

64 Cf. BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009.

que pretenda imputar à sua teoria aspectos de outra que sequer havia sido construída em sua época. A questão colocada é de outra ordem e diz respeito ao caráter pouco crítico de sua teoria e à consequente rapidez com que esta envelheceu. Se em 1967 sua obra foi bem recebida, hoje ela se reduz a um registro de seu tempo. Sobre isso, pode-se considerar que, após 1968, a questão da subjetividade pode ser melhor compreendida numa chave teórica crítica, capaz de expor o seu caráter de “máquina de autorresponsabilidade”⁶⁵. Assim, talvez uma crítica mais efetiva à subjetividade alienada exigisse antes uma crítica radical à própria forma-sujeito e aos pressupostos histórico-ideológicos que sustentam noções como “subjetividade”, “liberdade” e “individualidade”. Deste modo, cabe aos teóricos críticos não mais conservar o eixo rotatório da forma-sujeito expresso positivamente em princípios ontológicos ou mesmo em fundamentos psíquicos inatos aos sujeitos, mas, por meio da objetivação de outra teoria, produzir as condições necessárias para a elaboração de um conceito crítico de formação radicalmente negativo.

65

KURZ, Robert. **A máquina da autorresponsabilidade**: para a história da ideologia liberal. Para a história da ideologia liberal. 1997, n.p. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz48.htm>.

O DESVIO E A DERIVA SITUACIONISTA COMO PROCESSO FORMATIVO?

O sujeito da história só pode ser o ser vivo produzindo a si mesmo, tornando-se mestre e possuidor de seu mundo que é a história, e existindo como consciência de seu jogo.

(Guy Debord, A Sociedade do Espetáculo)

Os situacionistas sempre se voltaram para o potencial negativo das coisas, e a sua crítica ao “reino autocrático da economia mercantil”⁶⁶ expressava não apenas o seu enfrentamento à hegemonia do capital sobre a vida, mas também a constatação de um relativo esgotamento da imaginação política. A busca pela reformulação de uma existência marcada pela positividade fez com que a IS desenvolvesse dialeticamente não uma “negação do estilo, mas o estilo da negação”⁶⁷, que pode ser compreendido, por exemplo, a partir de seus respectivos modos de subversão da cultura. Para a IS, esses modos de subversão têm um horizonte concreto de experiência, voltado não apenas à profanação do espetáculo social, mas também à reconfiguração do campo da experiência individual e social. Essa reconfiguração ocorre quando busca “preencher o fosso que separa a interioridade da exterioridade”⁶⁸, ou seja, quando uma força concreta entra materialmente em ação sobre a realidade, por meio de uma crítica radical, com o objetivo de transformá-la. No caso da crítica situacionista, essa força concreta pode tomar forma a partir do desvio [*Détournement*], da deriva e da situação construída – sendo que esta última será o tema do próximo texto do capítulo.

66 DEBORD, 2017 [1988], p. 192.

67 *Id.*, 2017 [1967], § 204.

68 VANEIGEM, 2016 [1967], p. 339.

Seguindo a ordem anterior, apresentemos, então, o “desvio” situacionista. Este conceito foi elaborado inicialmente por Guy Debord e Gil Wolman, no momento que antecede a transição deles da Internacional Letrista à IS, em seu artigo *Instrução de uso do desvio* que integrou a oitava edição da revista surrealista belga *Les Lèvres Nues*, de maio de 1956. Podendo fazer alusão a “desvio menores” como frases de jornais ou fragmentos de imagens, ou a “desvios maiores” como passagens literárias ou filosóficas repletas de significações complexas, os então letristas apresentavam a ideia de que todos os elementos, quando removidos de seus contextos originais, podem elaborar novas analogias estético-políticas que não se prendem às convenções habituais de suas funções originais⁶⁹. Significando um “reemprego” do objeto desviado, o desvio também foi desenvolvido, na esteira das experimentações das vanguardas artísticas, na primeira edição da revista da IS datada de junho de 1958 em um texto intitulado *Definições*, onde se lê:

Abreviação da expressão: desvio de elementos estéticos pré-fabricados. Integração de produções artísticas, atuais ou passadas, em uma construção superior de ambiente. Neste sentido, não pode haver pintura ou música situacionista, mas um uso situacionista desses recursos. Num primeiro sentido, o desvio no interior das antigas esferas culturais é um método de propaganda, que comprova o desgaste e a perda de importância dessas esferas⁷⁰.

Ao passo que praticamente tudo serve ao desvio, tem-se que este pode tomar para si tanto a dimensão empírica dos objetos como também suas significações históricas e seus valores simbólicos. Nada, senão pouca coisa, escapa ao desvio, sendo que esse não deveria ser entendido como uma mera técnica, mas sim como um dispositivo cultural que buscava a transformação dos elementos da cultura

69 DEBORD, Guy; WOLMAN, Gil J. Mode d'emploi du détournement. In: RANÇON, Jean-Louis (org.). **Œuvres**. Paris: Gallimard, 2006 [1956], p. 223.

70 Internacional Situacionista. *Definições*. In: JACQUES, Paola Berenstein. **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003 [1958], p. 66.

revertendo a força de um objeto em direção ao seu próprio eixo. Isso queria dizer que o desvio não somente podia transformar produções estéticas, mas também, em seu movimento imanente, reconfigurar o próprio sentido da arte. Mais do que remover a linguagem de seu campo coisificado, o desvio também podia restituir-lhe um sentido autêntico de comunicação que, ao afastar o sujeito da imersão absoluta no espetáculo, abria a possibilidade da realização temporária de uma existência dialógica mais próxima de um conceito de experiência concreta. Em suma, para os situacionistas, o desvio orientava-se tendo em vista a apropriação de um determinado elemento a fim de remover este de sua condição original para reapresentar o mesmo a partir de outra lógica ou ainda sob outra perspectiva.

Como “linguagem fluida da anti-ideologia”⁷¹, o desvio também aspirava destituir os objetos do mundo de suas respectivas condições fetichistas, ao mesmo tempo em que abria espaço para o vir-a-ser desses objetos, que não mais corresponderiam unicamente a suas estruturas iniciais. O desvio que se voltava à transformação objetiva de determinado aspecto do mundo tinha na imagem situacionista de jogo⁷² o seu modo de ação, que encontrava, por sua vez, no espaço urbano da cidade o seu *locus* primordial de confronto político. Para os situacionistas, o espaço urbano, vinculado tanto ao espaço da “liberdade” como também da “tirania”⁷³, era fundamentalmente o espaço para a elaboração de situações que tinham por objetivo tanto a transformação radical da realidade externa aos sujeitos sociais, quanto a transformação da própria constituição subjetiva deles. A objetivação da práxis situacionista enaltecia boa parte daquilo que o *ethos* espetacular cerceava e este movimento se dava de tal modo que as próprias dimensões fronteiriças e geográficas da sociedade

71 DEBORD, 2017 [1967], § 208.

72 DEBORD, Guy. Contribuições para uma definição situacionista de jogo. In: JACQUES, Paola Berenstein (Org.). **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003a [1958].

73 *Id.* 2017 [1967], § 176.

entravam em tensão para com a subjetividade desviante dos sujeitos naquilo que os próprios situacionistas chamavam de “deriva”:

No mesmo ano em que Debord e Wolman elaboravam o conceito de desvio, Debord escreveu o texto *Teoria da Deriva*, que seria publicado dois anos depois, em dezembro de 1958, na segunda edição da revista da IS. Neste texto, Debord apresenta o conceito de deriva como uma “técnica de passagem rápida por ambiências variadas”, ou seja, como um deambular livre pela cidade cujo horizonte apontava para um processo de “reconhecimento de efeitos da natureza psicogeográfica e à afirmação de um comportamento lúdico-construtivo”⁷⁴ na consciência do indivíduo derivante. Na deriva, fosse individual ou coletiva, e independentemente da duração, breve ou prolongada, os sujeitos engajados buscavam explorar os relevos psicogeográficos da cidade, com o intuito de constituir, subjetivamente, novas formas de relação com um espaço urbano profundamente marcado pela dinâmica coisificada do cotidiano⁷⁵. Ao se conceber como uma experiência urbana lúdica, que não se fundamenta em métodos rígidos, a deriva é definida pela IS como um “modo de comportamento experimental ligado às condições da sociedade urbana”⁷⁶. Tal modo de comportamento é caracterizado por um confronto aos motivos sociais e culturalmente engendrados que sustentavam uma normalidade dos modos de “deslocar-se” e de “agir” socialmente sobre o espaço urbano, tanto em sua intenção inicial quanto em seu resultado.

O conceito de “psicogeografia” foi elaborado por Guy Debord no texto *Introdução a uma crítica da geografia urbana*, publicado no volume 6 da revista surrealista belga *Les Lèvres Nues*, de setembro de 1955. Nesse texto, o autor afirma que tal conceito “faz parte da perspectiva materialista do condicionamento da vida e do

74 DEBORD, Guy. Teoria da deriva. In: JACQUES, Paola Berenstein (Org.). **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003b [1958], p. 87.

75 DEBORD, 2003b [1958], p. 87.

76 Internacional Situacionista, 2003 [1958], p. 65.

pensamento pela natureza objetiva”⁷⁷. Contudo, talvez de modo mais claro, o conceito em questão se remete ao “estudo das leis exatas e dos efeitos precisos do meio geográfico, planejado conscientemente ou não, que age diretamente sobre o comportamento afetivo dos indivíduos”⁷⁸. Em outras palavras, a junção entre o prefixo “psico” para com o conceito de “geografia” expressou, para Guy Debord, a intenção de demonstrar como a realidade externa influi diretamente sobre a psique. A psicogeografia propõe que a geografia do mundo, sobretudo a urbana, não se apresenta como um palco passivo, mas como um fator fundamental na formação da subjetividade individual, que é moldada de forma concreta pelo ambiente. Assim, para a IS, a deriva e a própria dimensão psicogeográfica permitiam a manifestação de questões relativas à experiência social no espaço urbano. Tal questão constituía um interesse central da IS, que elaborou, por exemplo, no texto *Definições*, o conceito de “urbanismo unitário”, o qual remete à “teoria do emprego conjunto de artes e técnicas que concorrem para a construção integral de um ambiente em ligação dinâmica com experiências de comportamento”⁷⁹. Dessa maneira, compreende-se a dialética entre sujeito e mundo pressuposta no horizonte situacionista, quando se mobilizava uma ação concreta de apreensão e desvio de elementos já existentes no mundo, seja quando essa ação sugeria uma assimilação e reformulação das condições subjetivas da própria realidade concreta.

Em paralelo ao desenvolvimento do desvio enquanto jogo político voltado à reinserção dos objetos da cultura no cotidiano, a partir de outros princípios, a deriva situacionista consistia na reelaboração da experiência corpórea e psíquica dos indivíduos sobre o espaço urbano, marcado por disputas de ordem fetichista. Dessa

77 DEBORD, Guy. Introdução a uma crítica da geografia urbana. In: JACQUES, Paola Berenstein (Org.). **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003 [1955], p. 39.

78 DEBORD, 2003 [1955], p. 39.

79 Internacional Situacionista, 2003 [1958], p. 65.

forma, além da construção de situações — atividade que deu origem ao movimento situacionista e que será abordada posteriormente —, a superação do regime social positivado ocorria de maneira equitativa, sempre de forma minimizada e temporária, pelo desvio e pela deriva, tanto no mundo material quanto na constituição psíquica dos situacionistas. Nesse sentido, tanto o desvio quanto a deriva situacionista podem ser compreendidos como constituintes de um todo articulado, no qual o horizonte de transformação dos objetos do mundo e da relação do sujeito com este mesmo mundo, juntamente ao movimento de construção de situações, apontam para um processo de experimentação permanente de novos modos de humanizar-se, num movimento “incendiário dum jogo superior”⁸⁰.

Ao propor estas objetivações dialético-formativas em contraposição à coisificação dos sujeitos pela experiência de um capitalismo em expansão, esses jogos se colocavam de modo mais restrito no campo da contracultura, a partir daquilo que já era possível identificar, pela própria IS, como um projeto de revolução cultural⁸¹. Assim, foi na busca por formas de subverter a realidade interna e externa ao sujeito que agora se fez evidente o caráter formativo da práxis situacionista. Eventualmente, tal práxis podia ser sistematizada no interior de qualquer processo educacional, desde que completamente abstraída de seu núcleo subversivo. Ainda que atualmente haja um conjunto de propostas educacionais, curatoriais e artísticas que adotam as objetivações situacionistas como ponto de partida, é importante observar que nenhuma dessas propostas está imune à influência da própria dinâmica do espetáculo. A inviabilidade de uma “pedagogia situacionista”, como alguns autores parecem compreender a contribuição da teoria à educação, reside no fato de que,

80 Internacional Situacionista, **Questões preliminares à construção duma situação**. In: JACQUES, Paola Berenstein. **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003b [1958], p. 64.

81 DEBORD, Guy. Teses sobre a revolução cultural. In: JACQUES, Paola Berenstein (Org.). **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003c [1958], p. 72-73.

a princípio, não há nada externo ao espetáculo que poderia surgir como um real momento de tensão ao capital. Ainda que recoberta por discursos de liberdade e autonomia, a educação, enquanto instituição necessária ao espetáculo, não se apresenta como espaço efetivo de tensionamento, mas antes como um momento fundamental de reprodução do próprio espetáculo. Dentre um vasto conjunto de obras que buscam dar um sentido contemporâneo às atividades artístico-políticas propostas pela IS, encontram-se duas que nos chamam a atenção: *Détournement as Pedagogical Praxis*⁸² [Desvio como prática pedagógica] (2014) de James Trier, e *La deriva situacionista como herramienta pedagógica*⁸³ [A deriva situacionista como ferramenta pedagógica] (2015) de Mónica Montañez.

Ambas as obras são dignas de reconhecimento, pois buscam atribuir um significado à educação contemporânea e à função social da escola. De fato, todo empenho no sentido de garantir uma educação de qualidade às crianças, adolescentes e adultos é apreciável, ainda mais quando propõem, como as obras recém-mencionadas, iniciar a prática pedagógica a partir de um lugar de crítica, seja reappropriando objetos culturais para gerar novas sensibilidades, seja mobilizando o corpo e cartografias sensíveis por meio do caminhar e do deambular como modos de produzir e mobilizar conhecimentos. Tudo isso pode produzir, de fato, momentos de questionamento que eventualmente podem, no melhor dos cenários, desdobrar-se em direção a uma crítica mais qualificada das estruturas sócio-históricas que conformam experiências e percepções. Todavia, é inegável que ambas as obras apresentam concepções de educação intimamente articuladas à realidade social, expressando aspectos

82 TRIER, James (ed.). **Détournement as Pedagogical Praxis**. Rotterdam: Sense Publishers, 2014. 3 v. Breakthroughs in the sociology of education.

83 MONTAÑEZ, Mónica H. Amieva. **La deriva situacionista como herramienta pedagógica**. 2015. 323 f. Tese (Doutorado) - Departamento de Filosofia, Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2015. Disponível em: <https://ddd.uab.cat/record/129033>.

do próprio espetáculo, por exemplo, por meio da ação pedagógica e dos planos de aula.

Dito isso, é preciso reconhecer que, por mais críticas que sejam, ambas as propostas continuam enredadas nas mesmas condições institucionais que buscam contestar. Isso porque, embora elaborem práticas subversivas, não deixam de se vincular ao mundo frio do trabalho, da concorrência de todos contra todos e da valorização do valor. Uma crítica a estes princípios pedagógicos não pretende, de modo algum, desconsiderar os seus esforços, sob certa perspectiva, ainda necessários, mas, com sorte, deslocar uma parte fundamental do debate para um outro lugar, aquele vinculado a uma elaboração teórica capaz de apontar horizontes mais amplos. Portanto, não se trata de conservar a educação em sua forma atual, tampouco de abandoná-la ao espetáculo, mas de repensá-la de modo a revelar suas contradições e afirmar nela possibilidades que escapem das normatividades do fetiche. Assim, o que parece caber à educação que se pretende crítica às estruturas fetichistas do capitalismo a partir da crítica situacionista, não se resume a um ataque aos diversos experimentos de pedagogias críticas, mas se afirma no sentido da criação coletiva de novos pontos de partida. É nessa perspectiva que, como será demonstrado especialmente no segundo capítulo, uma proposta formativa essencialmente negativa poderia se voltar para um desdobramento radical da crítica às morfologias do fetiche já denunciadas, em parte, pela Internacional Situacionista.

Se, de um lado, a análise crítica do espetáculo ainda é fundamental para identificar os aspectos fetichistas da sociedade, de outro, as propostas artístico-políticas da IS, a saber o desvio e a deriva, encontram-se hoje datadas historicamente. A força subversiva outrora demonstrada por elas se tornou obsoleta e, por conseguinte, foi incorporada ao tempo presente, passando a manifestar, sob o signo do espetáculo integrado, até mesmo aquilo que também poderia ter sido então o seu objeto de crítica. Quanto às contribuições da crítica situacionista para a formação humana, as objetivações

estético-políticas do desvio e da deriva encontraram, como se sabe, um espaço privilegiado de sobrevivência nas propostas educativas de museus, universidades e escolas. Sobre os processos de formação contemporânea, vale ainda resgatar uma passagem de Debord para quem a leitura dava a chave de acesso “à vasta experiência humana antiespetacular”, mas que se encerra numa constatação melancólica sobre o seu próprio tempo, quando afirma que “em breve também estarão mortos muitos dos que sabiam falar”⁸⁴.

A fase histórica do capitalismo que se prolonga desde 1968 foi capaz de incorporar muitas das antigas reivindicações políticas, mas o fez a partir de uma lógica espetacular cada vez mais sofisticada. Nesse contexto, diversos problemas sociais deixaram de se manifestar como antagonismos ao capitalismo, sendo reformulados como resoluções supostamente realizáveis no interior do próprio mercado. Um exemplo ilustrativo disso pode ser observado na forma como certas críticas à educação passaram a encontrar correspondência em práticas formativas inspiradas em pensamentos marginais à academia. É justamente nesse movimento que o horizonte libertário da práxis situacionista foi progressivamente neutralizado e transformado em recurso pedagógico. Assim, as atividades estético-políticas de inspiração subversiva, quando diluídas na experiência cultural, passaram a ocupar o espaço cotidiano não para desestabilizar o espetáculo, mas para confirmar sua nova configuração sócio-histórica.

A perda da capacidade revolucionária de parte da crítica situacionista não decorre de qualquer fragilidade ou inconsistência teórica, embora essa tenha sido, em certa medida, insuficiente em sua análise da forma-sujeito moderna. Isso se deve ao fato de que, a partir de 1968, o próprio capitalismo passou a mobilizar massivamente os elementos sociais de alteridade como elementos de reafirmação de suas estruturas espetaculares. Talvez ainda poderíamos dizer que, neste período, o capitalismo espetacular produziu

um desvio às avessas, orientando todo o mundo existente a uma homogeneização e positividade inédita. O que antes se apresentava como algo externo e distante reaparece hoje como expressão direta das demandas de produção e reprodução do capitalismo. Em outras palavras, se antes de 1968 predominava um processo de formação humana voltado à construção do ideal abstrato de trabalhador útil, no período subsequente esse ideal, reconfigurado pelas determinações materiais do espetáculo integrado, entrou em crise, dando lugar a uma figura igualmente abstrata, mas marcada tanto pela necessidade produtiva quanto pela superfluidade⁸⁵.

Assim, se para Jappe a educação tradicional visava “submeter os ritmos e as necessidades das crianças a uma organização rígida, em geral através da punição física e da humilhação” para produzir nas mesmas “a insensibilidade necessária para afrontar a concorrência na sociedade burguesa e para matar sem reservas nas guerras modernas”⁸⁶, no tempo presente a educação escolar permanece se apresentando como um coágulo que encarna em si todas as contradições de seu tempo histórico. Trata-se, portanto, de uma educação escolar que permanece estruturada tanto sob o ideário falseado de emancipação, quanto sob a presente crise estrutural do capitalismo. Um dos preceitos constitutivos da escola moderna, expresso no interesse declarado de formar sujeitos para o trabalho útil, entrou em crise, revelando a principal face da crise estrutural da educação contemporânea: a necessidade de formar sujeitos sociais que, em síntese, devem ser resilientes à crise estrutural do capitalismo atual.

Temos, portanto, que a educação contemporânea não pode ser resumida numa educação demasiadamente “livre”, na qual nos restaria, novamente, impor modos de subtração do prazer em nome

85 KURZ, Robert. **O pós-marxismo e o fetiche do trabalho**: sobre a contradição histórica na teoria de marx. Sobre a contradição histórica na teoria de Marx. 2003 [1995], n.p. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz136.htm>.

86 JAPPE, 2021, p. 255-256.

da disciplina, tampouco modos não-formais de educação como se esses, por algum motivo, escapassem das determinações fetichistas da presente crise do capitalismo. Também não se trata de fazer a defesa de determinados princípios inatos aos sujeitos sociais como a sua sensibilidade ou subjetividade que, se desenvolvidos plenamente, poderiam elevar o sujeito à condição de indivíduo humano. Trata-se, isso sim, de uma necessidade histórica de ampliação e aprofundamento da dimensão da própria crítica em relação a tudo aquilo que se mantinha como essencial no interior dos processos formativos, visto que o conceito de crítica hoje se apresenta de modo plenamente coisificado no interior dos debates educacionais. Deste modo, um processo formativo constituído para além dos pressupostos fetichistas da história deveria, a princípio, não apenas confrontar a estrutura da sociedade capitalista, mas também os pressupostos iluministas da racionalidade moderna e a própria forma-sujeito que delas derivam como uma síntese histórica amplamente irrefletida.

A dimensão formativa derivada da práxis situacionista orientava-se por um princípio de negatividade, ou seja, de não conformidade com o estado atual das coisas. No que se refere à formação humana, isso implicava um afastamento tanto dos ideais modernos de assujeitamento social, baseados numa concepção ontologizada de sujeito, quanto das "escolas-fábricas" que direcionavam "a criança, o adolescente e o adulto a obterem lugar na grande família dos consumidores"⁸⁷. Esse afastamento da crítica situacionista em direção a um processo de não conformidade ao mundo existente também se refletia na tensão entre a manutenção do projeto cultural moderno e o horizonte revolucionário-emancipatório proposto pela Internacional Situacionista; no caráter contestador da IS, que não reverenciava cânones do passado nem instituições sociais estruturadas pela separação; e, na crítica ao ideário de sujeito a ser formado que, ainda que pudesse ter se constituído sob as premissas de uma

“consciência de classe”, nada teria que ver com a formação de um sujeito para o trabalho útil, como é de praxe a uma certa concepção de educação escolar moderna e contemporânea.

Embora supressão e realização fossem momentos inseparáveis da práxis situacionista, o caráter formativo dela decorrente estava limitado ao diagnóstico crítico de um processo gradual de transformação das condições materiais da sociedade. Ainda que vinculada a um projeto de formação pela cultura, a práxis situacionista não pode ser reduzida, ainda hoje, à educação formal ou não formal, tampouco a uma noção romântica de formação cultural, sob pena de incoerências básicas. Mesmo quando, em suas potencialidades formativas, o desvio e a deriva situacionista se apresentam como possíveis elementos da funcionalização formativa dos sujeitos no espetáculo integrado, é importante ressaltar que a crítica ao espetáculo mantém um impulso formativo essencialmente negativo, que escapa às lógicas tradicionais da educação.

Toda a apropriação de conceitos situacionistas pelas instituições sociais, portanto, só pode ocorrer mediante a negação de seus elementos crítico-negativos, em um processo orientado ao esvaziamento e à recuperação espetacular de seus momentos subversivos, transformando-os em instrumentos de legitimação da ordem existente. É importante destacar que, embora vários autores tenham procurado aplicar a crítica situacionista à cultura e à educação, tratando-a como um conjunto de métodos e técnicas, eles acabaram por eliminar, deste modo, a dimensão estético-política que constitui sua essência subversiva. No entanto, não nos cabe julgar a forma dessas leituras, tampouco avaliar os resultados de suas atividades, pois isso exigiria a escrita de outro livro. Nosso objetivo é mostrar que talvez o aspecto mais significativo da obra situacionista não se limite às suas dimensões estético-políticas, mas se encontre nas contribuições crítico-formativas, especialmente em obras como *A sociedade do espetáculo*.

No prefácio escrito para o livro *Guy Debord*, de Anselm Jappe, Robert Kurz observa que Debord e os situacionistas estavam na moda e que isso era o pior que lhes poderia acontecer, “pois a moda é o oposto da crítica”⁸⁸ e tal oposição tende, por sua vez, a conservar as estruturas sociais inerentes às condições sócio-históricas tão criticadas por estes. De fato, alguns elementos do pensamento situacionista tornaram-se relativamente frequentes na contemporaneidade, mas tal fama ocorreu sobretudo sob a forma da dominação espetacular da negatividade. Foi dessa forma que práticas educacionais inspiradas no desvio e na deriva passaram a indicar caminhos para uma inovação pedagógica. Assim, além da crítica ao espetáculo e aos modos de representação espetacular, talvez as principais contribuições da obra situacionista para a educação sejam estas que apontem para o caráter fetichista do sujeito social e das instituições autonomizadas sob preceitos completamente abstratos.

Para os situacionistas, os jogos constituíam um gesto radical de insubmissão. Por meio da deriva, buscavam refundar as relações afetivas entre os sujeitos e seus espaços cotidianos; pelo desvio, pretendiam deslocar os significados dos objetos da cultura. Em ambos os casos, tratava-se de mobilizar situações capazes de romper com a lógica dominante e de se afirmar como práticas disruptivas diante da normatividade social. No entanto, o que vale lembrar é que no período subsequente a 1968, isto é, no período marcado pelo advento do “espetáculo integrado”, o que se consolida é uma progressiva aclimatação da negatividade. O horizonte revolucionário, antes expresso em gestos de insubmissão, foi gradativamente capturado e convertido em mercadoria, passando a ser não apenas assimilado pelos sistemas dominantes, mas também vendido como parte de sua lógica. Isso correspondia a um dos pontos de partida da crítica situacionista que compreendia que o capitalismo se realiza plenamente quando vende as pautas revolucionárias de outrora como mercadoria.

88

KURZ, Robert. A sociedade do espetáculo trinta anos depois. In: JAPPE, Anselm. **Guy Debord**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 5.

No tempo presente, a dificuldade evidente de intervir de modo concreto na vida, na sociedade e na cultura não deve ser tomada, para os teóricos críticos, como a prova da impossibilidade da ação política, mas justamente como a prova de que algo precisa ser feito. Nesse sentido, torna-se imprescindível colocar em circulação não apenas diagnósticos críticos de seu tempo, mas também teorias que, para além da gestão e administração dos escombros do progresso, proponham também formas de irreconciliação e de imaginação política à altura da complexidade histórica do presente. Pensar e agir a partir da insuficiência das categorias herdadas da modernidade exige romper com o automatismo da crítica tradicional. Desse modo, faz-se imprescindível criar formas de elaboração teórica e prática que não se restrinjam à repetição de fórmulas desgastadas, mas que busquem superar a socialização fetichista e abolir de modo absoluto as valorações imanentes ao desenvolvimento social moderno. Negar essa crítica radical é decretar o fim da revolução, e os situacionistas já sabiam disso.

COLIDIR COM A REALIDADE: FORMAÇÃO ESTÉTICO-POLÍTICA DA CONSTRUÇÃO DE SITUAÇÕES

*A poesia deve ser feita
por todos, não por um.*

(Conde de Lautréamont, Poesias)

A criação de situações constituiu uma atividade central da Internacional Situacionista, não apenas por conferir nome ao grupo, mas também por representar o principal diferencial destes em relação a outros coletivos artístico-políticos e anarquistas de vanguarda na França do pós-Segunda Guerra Mundial. A criação de situações pela IS, como expressão de uma síntese de teses marxistas e libertárias, buscava afastar as atividades revolucionárias do grupo de tudo aquilo que poderia ser cooptado pelo mercado. Com base na tese que afirma que os objetos culturais, mesmo sendo críticos à ordem dominante, eram rapidamente transformados em instrumentos de reafirmação das estruturas sociais, os situacionistas sustentavam que a crítica revolucionária não deveria criar objetos, mas sim situações disruptivas. Como vanguarda, denominação relativamente injusta à IS pela equiparação da atividade singular destes aos grupos que reivindicavam tal nomenclatura, esta se destacou como uma atividade coletiva que não possuía, em qualquer grau que fosse, uma rede de produção e circulação de obras de arte. Nunca houve pinturas ou poemas situacionistas, mas sim, e quando muito, um uso situacionista da pintura e da poesia. A postura de abandono das artes em 1962 fez da IS uma herdeira direta dos ideais da “anti-arte” dadaísta, pois estes levaram o princípio de recusa desta tradição ainda mais longe que o próprio Dadá, iniciado em Zurique em 1916.

A crítica situacionista, sobretudo nos termos de Debord, sempre se caracterizou como uma crítica radical, na medida em que buscava justamente alcançar e confrontar todos os pontos nodais da sociedade. Em um primeiro momento, a referida crítica foi formulada a partir de uma concepção de superação da arte, que buscava, em suma, reintegrá-la à sociedade não mais como manifestação da negatividade, mas como expressão de outra vida. Ainda que a IS tenha contado inicialmente com a presença de artistas como, por exemplo, Pinot Gallizio, Jacqueline de Jong e Asger Jorn, ela sempre ocupou um lugar marginal no interior do cenário artístico parisiense. Após este primeiro momento que foi de 1957 a 1962, a IS se voltou mais para a dimensão política, sem jamais renunciar à ideia da construção de situações, mas apenas mudando o foco de uma experiência artística para outra vinculada à crítica política. A crítica à separação, elaborada com mais ênfase por Debord em sua obra *A sociedade do espetáculo*, expressa, para além da crítica à sociedade e às suas instituições, a forma sempre fragmentada da crítica das esquerdas tradicionais que, ao confrontar um objeto, conservava, a reboque, outro de modo irrefletido. Isto é, ao invés de uma crítica radical aos fundamentos abstratos da sociedade, operava-se sempre uma crítica parcial, que não confrontava as correntes subterrâneas da sociabilidade fetichista. Dessa forma, a separação espetacular entre instituições e objetos da cultura se perpetuava, pois permaneciam intactas as estruturas abstratas que sustentavam o próprio espetáculo.

Nos primeiros anos da IS, a discussão acerca da superação da arte já se apresentava como uma questão central ao grupo, que ainda concebia as artes como um meio privilegiado de expressão. Ainda que o campo das artes constituísse, de fato, um local no qual se concentravam os olhares e a atenção acerca dos modos de expressão contemporâneos, para a IS, mais importante do que contribuir para com tal campo, o que importava era a possibilidade de criação das condições objetivas para a revolução. Guy Debord que, entre 1952

e 1978, produziu um total de seis filmes⁸⁹ que buscavam justamente destacar o aspecto espetacular do cinema em seu próprio período, mobilizou a tática do desvio [*Détournement*], anteriormente descrito, como meio situacionista de romper com a passividade alienada do espectador. Os filmes de Debord buscavam promover, sobretudo no campo da cultura, situações de tensionamento para com o mundo ao ressignificar criticamente as imagens já existentes da publicidade, da televisão e do cinema. Foi neste momento, inclusive, que Guy Debord elaborou, dentro do seu primeiro filme intitulado *Hurlements en faveur de Sade* [Uivos a favor de Sade], de 1952, a ideia de que “as artes futuras serão a agitação de situações, ou nada”⁹⁰.

A primeira obra cinematográfica de Debord já evidenciava uma crítica à devoção das imagens. A película, com duração de 75 minutos, apresentava uma tela que oscilava entre o branco e o preto, acompanhada por um som de estática e vozes esporádicas que intercalavam frases críticas com gemidos e uivos. Com seu cinema vanguardista, Debord sugeria que a percepção e a consciência dos sujeitos não deveriam se restringir à contemplação dos produtos da cultura, mas que deveriam, na verdade, agir objetivamente nesse sentido, de modo a colocar em prática outras formas de ser e estar no mundo. A produção cinematográfica experimental de Debord não indicava a presença de uma obra de arte no sentido tradicional das vanguardas, mas o uso artístico-político de elementos já existentes no mundo, organizados como propostas subversivas que buscavam impulsionar dialeticamente a experiência coletiva em direção a outros modos de existência. O horizonte situacionista sempre foi revolucionário e a criação de situações, vinculada ao desejo de transformar os

89 *Hurlements en faveur de Sade* (1952); *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps* (1959); *Critique de la séparation* (1961); *La Société du spectacle* (1973); *Réfutation de tous les jugements, tant élogieux qu'hostiles, qui ont été jusqu'ici portés sur le film "La Société du spectacle"* (1975) e, por fim, *In girum imus nocte et consumimur igni* (1978).

90 **Hurlements en faveur de sade.** Direção: Guy Debord. Produção: Guy Debord. Elenco: Gil J. Wolman, Guy Debord, Serge Berna, Barbara Rosenthal, Jean Isidore Isou. França: s. n. t., 1952. Versão digital (75 min.), 35mm, P&B, 2min 47seg.

sujeitos e os seus respectivos espaços, colocava-se como o principal meio de ação objetiva no mundo. Em seu desejo de transformação do mundo e do próprio sujeito, a IS produzia algo que se vinculava a um projeto estético-político que nada tinha que ver com o que as esquerdas tradicionais de sua época produziam, mas com algo que encontrava a sua força na negação radical do mundo existente.

Em 1957, ano de surgimento da IS, Guy Debord publicou o seu *Relatório sobre a construção de situações e sobre as condições de organização e de ação da tendência situacionista internacional*. Nas palavras de Debord, este texto afirmava que a ideia central da IS é a construção de situações, isto é, "a construção concreta de ambiências momentâneas da vida, e sua transformação em uma qualidade passional superior"⁹¹. Fazendo um uso singular da psicologia, do urbanismo e até mesmo da ética, Debord apontava para o caráter transformador que a construção consciente de situações alcançava quando articulava o entorno social dos sujeitos e os comportamentos que ela provoca ou altera nestes. A criação de situações deveria ser o ponto de partida da relação dialética entre o sujeito e o espaço, tendo em vista que o objetivo era suprimir as estruturas opressivas do espetáculo. Como forma de romper com a lógica espetacular dominante, mesmo que de forma espacial e temporalmente limitada, a construção de situações carregava consigo algo de formativo, ao articular um projeto que presumia tanto a apreensão estético-política do mundo quanto uma ação sempre variável sobre esse, que só se explicaria nos termos de uma consciência inclinada à revolução.

Assim como no desvio e na deriva, o aspecto formativo da construção de situações está intrinsecamente vinculado à objetividade da produção artística. Dessa forma, o horizonte formativo que poderia ser delineado a partir desse momento alcançava o estatuto de uma experiência concreta. Assim como a deriva e o desvio, jogos

nos quais o sujeito se relaciona com o tempo, o espaço e os objetos culturais, a construção de situações foi compreendida pela IS como um meio fundamentalmente contrário às imposições de rendimento, desempenho, concorrência, acumulação e aparência do capitalismo espetacular. Vinculada a uma concepção de arte que recusava a captura mercantil, a situação se apresentava como algo capaz de se expandir no tempo, no espaço e nas subjetividades e servir tanto como exemplo concreto de uma situação já construída, como também como ponto de partida para a criação de novas situações. Ao romper com a lógica de permanência duradoura da obra de arte coisificada, característica das obras e instituições ocidentais, a situação se configurava como condição para o surgimento de uma arte qualitativamente distinta. Em sua especificidade, essa arte estabelecia uma relação com um valor de uso, contudo, não subordinado a funções utilitárias, políticas ou pedagógicas no sentido convencional. O “valor de uso”, em sua acepção marxiana, também se vinculava à possibilidade de experimentar, de maneira imediata e concreta, outras formas de relação com o mundo que não estivessem mediadas pelas abstrações fetichistas do capitalismo. Para a IS, tratava-se de afirmar um “valor” que não se esgotava em finalidades práticas ou instrumentais, mas que promovia uma fruição crítica, criativa e fundamentalmente participativa, capaz de romper, ainda que em um curto espaço de tempo, com os condicionamentos impostos pela lógica mercantil e pelas estruturas institucionais estabelecidas – eis, inclusive, o núcleo do caráter estético-formativo imanente da criação de situações.

Diante do confronto à separação das esferas culturais, artísticas e políticas da sociedade do espetáculo, os ‘jogos situacionistas’ apresentavam-se como práticas estético-formativas que iam além de técnicas e métodos, configurando-se como uma postura essencialmente subversiva. Trata-se de ações potenciais que tinham por objetivo a criação de momentos e ambientes efêmeros, intencionalmente construídos para provocar emoções, comportamentos e

experiências autênticas e não alienadas. As situações seriam eventos temporários, experimentados pelos participantes e não meramente observados por um público externo. Assim, a construção de situações tinha como propósito a ruptura da rotina e da passividade impostas pela vida moderna conjugada estritamente à produção alienada da vida e ao consumo mercantil supérfluo. Dessa forma, ainda que por um período breve, os indivíduos poderiam se tornar protagonistas de suas próprias vidas. Como se percebe, tal prática possuía um forte componente estético, na medida em que buscava ativamente desenvolver uma experiência individual e social que não se propunha a definir um mundo futuro, mas sim a criticar e desestabilizar o presente do mundo existente.

O texto situacionista intitulado *Questões preliminares à construção duma situação*⁹² constitui uma das formulações centrais da práxis elaborada pela Internacional Situacionista. Nele, sustenta-se a tese de que, visando um “tipo de psicanálise”, a construção de situações deveria se basear na produção de afetos positivos no sujeito inserido na experiência da situação: “cada um deve procurar o que ama, o que o atrai (e mais uma vez, ao contrário de certas tentativas de escrita moderna – Leiris, por exemplo –, o que importa não é a estrutura individual de nosso espírito, mas sua aplicação possível nas situações construídas)”⁹³.

Com a criação de situações, a IS buscava a reformulação radical da experiência cotidiana e, com isso, dos horizontes da experiência social num momento em que as promessas da automação industrial expandiam os modos de reprodução social no capitalismo. Para Gabriel Zacarias, historiador e especialista na obra de Guy Debord, o processo de automação do trabalho prometia libertar os trabalhadores da “maldição de Adão” na medida em que deixava todo

92 Internacional Situacionista, 2003b [1958].

93 *Ibid.*, p. 62.

o trabalho às máquinas e que, por fim, libertava os trabalhadores para “gozar do tempo de sua vida sem se preocupar com os problemas da sobrevivência”⁹⁴. Tal questão pesava sobre o entendimento da sociedade para os situacionistas que compreendiam de forma articulada o vínculo entre o “aumento crescente do tempo livre” e “a tendência da sociedade industrial à libertação do trabalho”⁹⁵.

Buscando novos modos de vida para uma sociedade com cada vez mais tempo livre em decorrência do avanço da automação industrial, a construção de situações para a IS colocava-se, segundo o texto *Definições* presente na primeira edição da revista do grupo, como: um “momento da vida, concreta e deliberadamente construído pela organização coletiva de uma ambiência unitária e de um jogo de acontecimento”⁹⁶. A aposta na construção de situações tinha por base duas questões, a primeira atrelada à descoberta de um modo de vida qualitativamente melhor para uma sociedade que veria a dissolução gradual do espetáculo na medida em que saltaria da condição de mero espectador para agente da ação objetiva; e a segunda atrelada à recusa da criação de objetos mercantilizáveis visto que o “mundo do consumo é, na verdade, o da espetacularização de todos por todos, isto é, da divisão, do estranhamento, da não participação entre todos”⁹⁷. Entretanto, Zacarias também nos lembra que:

Por mais contraditório que pareça, a principal proposta da vanguarda situacionista nunca foi realmente colocada em prática. As situações foram certamente imaginadas, mas as relações conflituosas entre o grupo e as instituições artísticas impediram que elas encontrassem lugar em museus e galerias. Isso também pode ser explicado pela

94 ZACARIAS, Gabriel Ferreira. **Crítica do espetáculo**: o pensamento radical de Guy Debord. São Paulo: Elefante, 2022, p. 184.

95 ZACARIAS, 2022, p. 184.

96 Internacional Situacionista, 2003 [1958], p. 65.

97 DEBORD, Guy; CANJUERS, Pierre. *Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire*. In: RANÇON, Jean-Louis (org.). **Œuvres**. Paris: Gallimard, 2006 [1960], p. 514, tradução nossa.

dificuldade de se chegar a uma construção experimental capaz de corresponder às ambiciosas reflexões teóricas em torno da situação construída⁹⁸.

O que Debord e os demais situacionistas não previam é que na dinâmica interna do espetáculo, este estava em vias de transformação. Em 1988, Debord afirmou que o espetáculo se metamorfoseou numa versão ainda mais totalitária constituída pela junção dos opostos já espetacularizados no contexto da Guerra Fria. O “leste socialista” e o “oeste capitalista” colidiram de tal modo que o segundo, o bloco capitalista do “espetáculo difuso”, teria predominância nos ditames da forma-social vindoura. O espetáculo integrado se colocava, a partir de 1968, não apenas como o momento da vitória do capitalismo sobre a vida, as instituições e os sujeitos sociais, mas sobretudo como a vitória do mercado que, cada vez mais, mercantilizava aquilo que antes lhe escapava. Logo, as situações construídas perderam uma parte fundamental do seu momento de negatividade. Em seus *Comentários* de 1988, Debord assume que a crescente integração do mundo à lógica espetacular, ainda mais sofisticada e onipresente que antes, acirrou uma dificuldade já existente nas formas de resistência e subversão ao espetáculo⁹⁹.

Para Debord, a sociedade do espetáculo produz sujeitos espetaculares e tal produção, segundo as suas teses de 1988, não podem ser entendidas numa linearidade simples, mas como algo dialeticamente intrincado. Manifestando-se social e culturalmente na vida cotidiana, o espetáculo operava a sua lógica nos termos de uma inconsciência generalizada organizada pelas estruturas fetichistas do capitalismo. Sobre isso, temos que o conceito de “inconsciência” no pensamento de Debord carregava consigo uma caracterização fetichista que fazia alusão, tal como Marx elaborou inicialmente, a

98 HEMMENS, Alastair; ZACARIAS, Gabriel (ed.). **The Situationist International**: a critical handbook. Londres: Pluto Press, 2020, p. 179, tradução nossa.

99 DEBORD, 2017 [1988].

processos automáticos que fazem os sujeitos agirem sem saber que o fazem¹⁰⁰. Articulado a uma tradição marxista de crítica à economia política, Debord mobilizou questões relativas ao consciente e ao inconsciente não através do pensamento psicanalítico, visto que essa também era uma forma de oposição ao surrealismo em seu contexto histórico e geográfico específico, mas por meio do freudo-marxismo em pensadores como Herbert Marcuse e Joseph Gabel¹⁰¹.

Foi no momento histórico do espetáculo integrado que um conjunto de forças espetaculares convergiram de modo a garantir, com certas ressalvas, boa parte das reivindicações sociais e políticas de seu momento histórico, sobretudo aquelas reivindicações que demandavam, sob o signo ascendente do neoliberalismo, uma maior liberdade em ambientes como o da economia, da política e da educação. O tensionamento da sociedade já não representava nenhum tensionamento real uma vez que o próprio espetáculo integrado, isto é, a própria sociedade capitalista do pós-1968, passou a vender até mesmo as pautas revolucionárias, transformando qualquer momento de contestação em mercadoria. É neste momento também que o mercado começou a vender pedaços do muro de Berlim como *souvenir* de viagem, pacotes turísticos em lugares marcados pelas “antigas” experiências soviéticas, reproduções de pinturas modernas em chaveiros e cartões postais, estampas de camiseta com símbolos e palavras de ordem revolucionárias etc.

A dissolução formal da Internacional Situacionista não indicou o fim da crítica do movimento, mas, sim, o limiar histórico para uma nova fase do capitalismo no período pós-1968. Em outras palavras, o encerramento formal da IS em 1972 esteve alinhado a um diagnóstico de seu próprio tempo histórico. Tal diagnóstico consistia em afirmar que as situações construídas, tal como haviam sido inicialmente concebidas, já não mais representavam um momento real da

100 MARX, 2017, p. 149.

101 Cf. ZACARIAS, 2022.

negatividade, tampouco a possibilidade de realização de outra forma de ser e estar no mundo. Os sujeitos tornaram-se, num processo de formação cultural, tão vazios quanto às mercadorias que consumiam. Se a criação de situações, junto do desvio e da deriva, poderia ser incorporada pelo sistema ao qual se voltava, logo seria apenas uma questão de tempo até que o próprio espetáculo as oferecesse como mercadorias. Exemplos que vão desde uma suposta rebeldia do campo publicitário à “moda *underground*”, ou ainda, do turismo sob os escombros da guerra à educação para empreendedorismo, atestam hoje, cada qual ao seu modo, a vitória do próprio espetáculo.

Na contramão do tempo abstrato do espetáculo, a situação construída foi, por sua vez, concebida como um evento concreto e dinâmico que articulava a possibilidade de criação de ambiências vivas num espaço onde comportamentos e tendências culturais novas poderiam emergir. Em oposição ao tempo da produção e do consumo, a criação de situações buscava romper com o tempo coagulado do espetáculo de modo que os seus desdobramentos *não* seriam, de forma alguma, previsíveis até a sua plena realização. Tratava-se, de certo modo, de uma aposta formativa que poderia abrir espaço para outra forma de sujeito, de sociedade e de vida cotidiana. De todo modo, Debord nunca chegou a discutir propriamente o conceito de sujeito e as questões que envolvem a sua formação. Ele se manteve afastado dessas discussões filosóficas que, justamente em seu tempo pela influência do estruturalismo, do existencialismo e da psicanálise, concentravam-se na questão do sujeito. Embora tenha revisado o texto *Da miséria do meio estudantil*¹⁰² escrito por Mustapha Khayati e que foi distribuído em 1966 para os estudantes da Universidade de Estrasburgo, o mais próximo que Debord chegou de questões relativas à formação humana se remete justamente ao declínio da linguagem. Sobre tal declínio, Debord confrontou tanto a perda de vocabulário dos sujeitos, como também a desestruturação

da linguagem e da sua lógica então atacadas pelo “monólogo laudatório” do espetáculo¹⁰³. Tal como a forma abstrata da mercadoria espetacular, o sujeito do espetáculo também se encontra desprovido de conteúdo e isso se manifesta objetivamente em suas formas de relação com o mundo guiadas sob o reino social das aparências espetaculares. Embora Debord tenha constatado, em diversos trechos de sua obra, que a sociedade de massa engendrava um processo contínuo de empobrecimento das capacidades humanas, ele optou por elaborar uma teoria crítica capaz de desvendar os mecanismos de mediação que constituem a sociedade como uma totalidade.

Sobre isso é preciso salientar que, para Debord, o conceito de totalidade já não apresenta a conotação positiva originalmente atribuída a Hegel ou a Marx, mas assume um valor negativo. A categoria em questão expressa o estágio espetacular do capitalismo e, desde a segunda metade do século XX, assegura o esfacelamento até mesmo daquela experiência coisificada que correspondia a uma vida invertida sob os paradigmas da mercadoria. Para Debord, a escolha de se centrar em uma crítica à sociedade se justificava pelo fato de que esta era o *locus* central onde, sob uma lógica fetichista, tais fenômenos não apenas emergiam, mas também se desdobravam cotidianamente.

Sobre a crítica situacionista à pobreza da linguagem, temos também o pensamento de Raoul Vaneigem que afirmou, em 1967, que “não existe comunicação autêntica em um mundo no qual os fetiches governam a maioria dos comportamentos”¹⁰⁴. Para os situacionistas, tanto o espaço urbano, como a subjetividade eram compreendidos como campos de batalha onde a história ganha corpo e onde o passado nunca está plenamente encerrado. Foi sobretudo na forma de pixações que uma linguagem psicanalítica, orientada a um ação urbana relativamente próxima daquela proposta pela IS, teria tomado, nas manifestações do maio francês de 1968, os muros

103 DEBORD, 2017 [1967], § 24.

104 VANEIGEM, 2016 [1967], p. 313.

das indústrias, as paredes das universidades e as ruas de Paris. Para Frances Stracey, que se debruçou justamente sobre a relação entre a construção de situações de caráter situacionista e o maio de 1968, a criação de certas situações naquele momento remetia-se não a uma decoração urbana transitória guiada por ações de vandalismo, mas à redescoberta da cidade e dos desejos então obscurecidos pelo espetáculo. Indivíduos engajados nas manifestações do maio francês de 1968, sem qualquer tipo de preparação prévia, empregavam latas de spray, giz ou facas para escrever palavras de ordem revolucionárias em espaços de grande circulação. Dentre as pixações mais famosas, encontra-se aquela que registra uma descoberta inusitada. Ao remover as pedras do calçamento para a construção de barricadas contra a força policial parisiense, manifestantes descobriram uma “praia”, isto é, faixas de areia cobertas por blocos de pedra. A remoção e utilização destes mesmos blocos de pedra numa relação direta de embate político, foi o ponto de partida para uma célebre pixação: “*Sous les pavés, la plage*” [Sob o pavimento, a praia]. No que diz respeito às pavimentações parisienses, outra pixação também se destaca, notadamente em virtude do caráter transgressor e erótico de seu conteúdo. A frase “*Je jouis dans les pavés*” que pode ser traduzida como “Eu gozo sobre as pedras da rua”, apresenta, segundo Stracey, uma proximidade com as ideias de Vaneigem sobre a necessidade de se produzir uma “erótica da comunicação”¹⁰⁵.

Embora a Internacional Situacionista jamais tenha reivindicado qualquer papel de liderança nas manifestações de 1968, é possível perceber, por um lado, a influência de um pensamento relativamente análogo ao situacionista naquela ocasião. Tratava-se de um pensamento que reivindicava, por meio de situações de “vandalismo”, a irrupção da força libidinal e poética no espaço público. Por outro lado, vislumbrava-se também a possibilidade de abrir brechas para uma outra sociedade, construída sobre os escombros

do espetáculo, ao mobilizar condições favoráveis ao surgimento de novos comportamentos, tanto individuais quanto coletivos. Havia, assim, um processo formativo generalizado, sem deuses e sem mestres, que impulsionava as subjetividades insurgentes em direção a possibilidades ainda inéditas na história do pensamento crítico do último século. Dessa forma, o tumulto, as rebeliões e as barricadas emergiram como novas formas de experimentar o espaço urbano, fazendo com que os manifestantes sonhassem com um amanhã qualitativamente distinto do ontem. Contudo, como se sabe, apesar de sua magnitude histórica, a maior greve da França resultou em reivindicações fragmentadas e acabou favorecendo um pensamento conservador, sobretudo na figura ambígua de Charles de Gaulle.

A renúncia de De Gaulle ao cargo, pouco tempo depois de suprimir os protestos e a agitação social massiva de 1968, pode ser interpretada como a encarnação, no contexto político da época, da expressão mais bem acabada desta nova versão do espetáculo. Paralelamente à contenção das barricadas e à ocupação das ruas, De Gaulle também implementou medidas destinadas a absorver e neutralizar as forças sociais em ebulição. Em um primeiro momento, foi concedido um aumento salarial substancial a uma parcela dos trabalhadores, além da ampliação da liberdade de atuação dos sindicatos. Tais medidas foram tomadas com o objetivo de desmobilizar as greves e redirecionar a energia coletiva para o âmbito das negociações formais. Sob essa mesma lógica, também se percebe como De Gaulle garantiu uma maior liberdade aos estudantes e aos intelectuais, criando espaços simbólicos e institucionais nos quais toda a crítica pudesse se manifestar, desde que contida dentro dos limites de uma democracia espetacular.

Como forma de realizar a poesia, em vez de apenas escrevê-la, ou ainda de realizar a filosofia sem se limitar ao exercício de filosofá-la, como expresse em vários documentos situacionistas, a criação de situações era concebida como uma espécie de arma contra a passividade política dos sujeitos reduzidos à condição de

espectadores. Em cada nova situação realizada, seria anunciada uma formação marginal pela cultura, que, idealmente, acumularia experiências revolucionárias capazes de servir, em última instância, como condição para as revoluções futuras. Todavia, as circunstâncias previamente dotadas de potencial formativo e contestador no âmbito do espetáculo integrado converteram-se meramente em resquícios históricos, destituídos de força real de ruptura.

Se, no plano teórico, a crítica ao espetáculo permanece atual por iluminar inúmeros fenômenos contemporâneos, suas objetivações estético-formativas, como os jogos situacionistas e a própria situação construída, mostram-se hoje incapazes de tensionar de modo efetivo a realidade social ou de apontar para possibilidades concretas de transformação. Não por acaso, em 1988, Debord já se mostrava menos otimista do que em 1967, ao afirmar que toda a “conversa já está quase extinta, e em breve também estarão muitos dos que sabiam falar”¹⁰⁶.

SÍNTESE DO CAPÍTULO: "PROTECT ME FROM WHAT I WANT", ENTRE A RECUPERAÇÃO E A NEGATIVIDADE DA CRÍTICA

Em 1982, a artista visual Jenny Holzer criou um grande letreiro eletrônico que foi instalado na Times Square, em Nova York, com a inscrição: "*Protect me from what I want*" [Proteja-me do que eu quero]. Trata-se de uma declaração peculiar, que, a princípio, pode parecer estranha e ter sido criada com o intuito de provocar debates. A interpretação imediata remete ao consumismo e à proteção diante do desejo manipulado pela lógica incessante da compra. Contudo, ainda é possível interpretar tal expressão como a denúncia de um período histórico determinado pela lógica espetacular da sociedade que, desde 1968, teve cerca de vinte anos para prolongar seu reinado e "educar uma geração submissa as suas leis"¹⁰⁷. Este espetáculo, que se infiltra nas subjetividades com crescente intensidade e atinge um público cada vez mais jovem, manifesta, no âmbito psíquico, as formas terminais da crise estrutural do sistema de valorização do valor. Tal crise indica a especificidade histórica do fetiche, o qual não apenas sustenta crises econômicas, ambientais e políticas, mas também crises formativas atreladas a ideais de sujeito e de formação humana inteiramente submetidos à hegemonia do mercado. Com essa produção artística, Holzer sugere também que aquilo que supostamente há de mais íntimo, a própria subjetividade e o campo dos desejos, precisa ser posto em suspeita.

O paradoxo contemporâneo exposto por Holzer está em sintonia para com um conjunto de diagnósticos críticos da sociedade dos quais a crítica situacionista faz parte. E, convém frisar, esta última está, certamente, entre as mais radicais do século XX. Ainda que ela possua limites, no caso de Debord relativos à crença

107

DEBORD, 2017 [1988], p. 171.

positiva na automação industrial e em uma eventual defesa da “consciência de classe”, e, no caso de Vaneigem como uma esperança nas energias psíquicas dos sujeitos sociais, a crítica situacionista aponta para algo absolutamente central: os princípios de dominação social não são geridos por atores e agentes sociais, mas são postos em marcha por algo abstrato, desprovido de corpo físico, embora se manifeste no cotidiano sobre inúmeras formas. Trata-se do espetáculo, isto é, de uma relação social entre coisas e que possuem prestígio justamente na medida em que circulam e que constituem laços entre sujeitos, instituições, Estados etc. Apesar de o cenário sociocultural examinado pela IS revelar-se, em certos aspectos, de maneira qualitativamente distinta do contexto sociocultural contemporâneo, sobretudo em virtude da transição dos poderes disciplinares do ambiente externo para a constituição de uma nova subjetividade, é preciso reconhecer que a crítica situacionista, em particular a de Debord, continua a exercer uma influência significativa no presente.

Anos após a dissolução da IS, Guy Debord atualizou sua análise do estatuto histórico da sociedade e da cultura espetacular da década de 1960. Ao reinterpretar sua obra de 1967 em 1988, Debord ressaltou que sua análise crítica sobre o espetáculo permanecia relevante, desde que se identificasse que o próprio espetáculo se transformara dialeticamente em uma abstração ainda mais totalitária: o “espetáculo integrado”¹⁰⁸. O aprofundamento totalitário do espetáculo produziu, nos termos do que foi exposto até aqui, uma outra forma de sujeito social e, de forma ainda mais oculta, uma outra forma de formação das subjetividades e das consciências. Aquilo que, seguindo a crítica de Anselm Jappe, é denominado neste livro de formação autofágica refere-se não apenas às dinâmicas abstratas da sociedade que ampliaram o seu domínio espetacular após 1968 em crises globais, mas também à forma como a fome infinita de

Erisícton se manifesta no plano psíquico dos sujeitos, alimentando individualismos, ressentimentos e ódios sem objeto.

O primeiro capítulo do livro buscou demonstrar indiretamente que, além da tese que afirma que o espetáculo constitui uma “uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”¹⁰⁹, nos é também possível afirmar que ele constitui um princípio de formação humana mediado pelo fetiche. A formação em questão pode ser descrita como “espetacular”, uma vez que alude a tudo aquilo já denunciado por Debord em 1967 e em 1988. No entanto, é necessária uma análise conceitual que indique, possivelmente de maneira mais direta, a natureza bestial do capitalismo contemporâneo. Assim, o caráter autofágico, tal como formulado por Jappe, oferece uma chave decisiva para compreender os processos de formação humana na contemporaneidade. Trata-se de uma formação igualmente autofágica, que já não se limita às instituições educacionais, mas se estende ao conjunto da sociabilidade mediada pelo valor. Nesse contexto, aprender e se formar se confundem com a adaptação dos sujeitos ao mundo abstrato e hostil da mercadoria, o que implica reconhecer os processos sistemáticos de insensibilização política e de normalização da concorrência generalizada no interior de processos educacionais padronizados em escala global.

Trata-se de algo da ordem de uma violência em desmesura que influi sobre os sujeitos de modo a formar estes para, justamente, um fim de mundo. O aforismo de Jenny Holzer, “Proteja-me do que eu quero”, sugere precisamente que nem mesmo em nossos desejos estamos a salvo e que o lugar psíquico que antes nos parecia como um refúgio, agora se tornou uma prisão de culpa e ressentimento. Assim, a nossa articulação epistêmica entre a crítica situacionista e a crítica do valor nos indica que a sujeição do concreto pelo abstrato pode se voltar também a uma crítica mais qualificada dos processos de formação humana baseados em dimensões fetichistas.

109

DEBORD, 2017 [1967], § 4.

A economia, o direito e a educação já nem sequer disfarçam que suas práticas não se dirigem aos indivíduos concretos de carne e osso, mas a uma imagem abstrata de sujeito moldada para servir às exigências do valor. Assim, ambas as críticas apontam, cada qual ao seu modo, para o fato de que o ser humano real é reduzido a mero suporte de categorias funcionais e *é, nesse movimento*, progressivamente apagado em função de uma ficção normativa que legitima a reprodução da ordem existente.

As aproximações teóricas propostas neste livro não partem da ideia de que exista um processo de evolucionismo teórico que indica a superação de uma teoria por outra. Em vez disso, o objetivo dessas aproximações sugerem um movimento de aprofundamento da crítica a partir de algumas semelhanças entre ambas as teorias, como também já fizeram alguns autores. A pesquisa teórica empreendida neste capítulo buscou compreender as formas de radicalidade presentes em ambas as críticas, não para analisar minuciosamente cada uma delas, mas para evidenciar, a partir delas, aquilo que permanece de modo irrefletido nas questões relativas à crítica dos processos de formação humana. A abordagem teórica proposta neste estudo parte do princípio de que é necessário compreender a sujeição do indivíduo concreto a uma forma-sujeito abstrata que reflete o mundo ao seu redor. Nesse sentido, ambas as teorias fornecem fundamentos para uma análise crítica da formação humana subjugada às determinações fetichistas da sociedade, levando em consideração a natureza pouco crítica das teorias dedicadas aos processos formativos, sejam eles de caráter escolar ou não.

Enquanto a crítica da IS foi, sob certos aspectos, incorporada à lógica espetacular, tal como um “ícone *pop* ou verbete para um ‘discurso’ ralo e conformista, bem ajustado ao mercado”¹¹⁰, a crítica do valor, de forma independente, emergiu justamente no contexto histórico dessa incorporação como uma atualização da crítica radical.

No que interessa a este texto, trata-se de uma perspectiva que não apenas mantém uma crítica permanente ao capitalismo e a seus múltiplos derivados, como a forma-sujeito, mas também oferece uma estrutura teórica, ao que tudo nos indica, mais apta a compreender as morfologias do fetiche imanente aos processos modernos de socialização pelo valor.

Para além da identificação do fetiche como um elemento obscuro de dominação social, outro ponto de contato (que seria possível elaborar numa relação entre a crítica situacionista e a crítica do valor-cisão ou somente “crítica do valor”) poderia se dar a partir do fato de que ambas, além de serem marginais às instituições acadêmicas ou midiáticas, criticam de maneiras distintas a condição de uma suposta trans-historicidade da inconsciência. Resumidamente, a inconsciência era, para estes grupos, um produto social que tinha por base determinados modos (fetichistas) de organizar indiretamente toda a vida política, bem como de formar sujeitos predispostos a defender, sem saber que o fazem, o fetiche que estrutura a condição primária de suas existências. Nestes termos, ainda que divergindo sob certas posições analíticas, ambos os grupos conservam, com vocabulários distintos e de formas mais ou menos declaradas, a compreensão de que a inconsciência não se apresenta como neutra do ponto de vista ideológico, mas sim como um produto histórico obscuro e vinculado às formas sociais de reprodução da vida.

Deste grupos, tanto Guy Debord quanto Robert Kurz percebem essa inconsciência como uma mediação fundamental para a reprodução da totalidade social fetichista. Essa reprodução ocorre por meio do espetáculo enquanto representação autonomizada da vida (no caso de Debord) ou por meio da forma-valor e da cisão como estruturas basais da socialização moderna (no caso de Kurz). Assim, em ambas as críticas, há um esforço em desnaturalizar os modos pelos quais os sujeitos se constituem e se relacionam com o mundo, destacando que a emancipação exige não apenas mudanças institucionais ou políticas pontuais, mas a ruptura com o núcleo

inconsciente das formas sociais que sustentam os processos sócio-históricos de dominação. Ainda que partam de lugares distintos — a crítica aos processos de alienação, em Debord, e a crítica à forma-sujeito sexualmente cindida, em Kurz —, ambas as abordagens convergem no sentido de afirmar a necessidade de uma análise crítica do ser social tal como se formou sob o capitalismo, a fim de identificar uma solução que não reproduza, sob novas manifestações, as estruturas da barbárie.

A crítica situacionista, desenvolvida durante uma fase de expansão do capitalismo, identificou a reconfiguração dos ideais de sujeito e das dinâmicas sociais provocadas pela mercantilização crescente da vida. Em um primeiro momento, o conceito de sujeito social encontrava-se centrado na figura do trabalhador produtivo e burocrático. Entretanto, no atual contexto sócio-histórico do capitalismo, tal conceito constituiu-se à luz de um modelo igualmente abstrato e de tendência empresarial que é, em resumo, voltado à inovação e à criatividade. Esse 'ideal de sujeito' contemporâneo se manifesta como uma espécie de superego socialmente valorado. Em outras palavras, trata-se de um ideal abstrato de sujeito que tem sua forma moldada não apenas por demandas igualmente abstratas de autorresponsabilidade e de emancipação individual, mas também pela crise estrutural do valor. Ele se constitui sob a imagem de um "eu empresarial", que deve compreender a si mesmo como uma empresa cujo fator de "lucro" deve ser sempre ascendente. O conceito de "lucro" aqui se vincula tanto à aparência prestigiosa do capital espetacular, como também ao valor, dimensão abstrata do dinheiro que não almeja nada além de si mesmo.

De acordo com a crítica situacionista, a sociedade do espetáculo configura-se como uma forma totalitária de assujeitamento dos indivíduos, pois conserva, mesmo em instituições supostamente neutras, princípios que asseguram a reprodução de um sujeito coisificado pela própria lógica espetacular. Nesse contexto, a Internacional

Situacionista identificava que a principal função da escola se voltava necessariamente à formação de subjetividades ajustadas ao espetáculo. Tese essa que apontaria, algumas décadas mais tarde, para a forma como os sujeitos sociais seriam marcados “pelo pensamento espetacular empobrecido, *mais do que por qualquer outro elemento de sua formação*”, ainda que suas respectivas intenções subjetivas fossem inicialmente opostas à dinâmica espetacular¹¹¹. Diante desse cenário de aprofundamento do espetáculo, caberia aos críticos dessa sociedade criarem meios para que tais subjetividades, uma vez radicalizadas, pudessem ser reinseridas no cotidiano de forma emancipadora. Para tal, Raoul Vaneigem desenvolveu uma teoria da subjetividade, nomeada por ele como “teoria radical”, que buscava romper com os mecanismos de dominação do capitalismo¹¹². No entanto, como vimos ao longo deste capítulo, essa elaboração teórica acabou por se constituir como um artefato desprovido de força disruptiva real no tempo presente, uma vez que emergiu num momento histórico em que as formas de repressão baseadas no fetiche já se encontravam em processo de intensificação e atualização.

Se é possível afirmar que a práxis situacionista continha, em seu interior, um horizonte voltado à formação humana, é preciso reconhecer que tal horizonte se constituía, prioritariamente, como um desdobramento de um projeto mais amplo de transformação radical do mundo. Ainda que essa dimensão formativa não fosse sistematizada de forma central, ela se manifesta de modo indireto em passagens que remetem tanto à “consciência de classe” quanto à “subjetividade singular do sujeito”. Nesse sentido, é possível estabelecer uma aproximação entre o projeto formativo situacionista e os processos libertários de formação humana que marcaram o século XX. No entanto, a validade histórica desses processos encontra-se inevitavelmente condicionada pelos contextos sociais, culturais e

111 DEBORD, 2017 [1988], p. 214.

112 VANEIGEM, 2016 [1967].

materiais em que se inserem, bem como pelos modos de justificação fetichista vigentes na sociedade em cada período.

No caso do horizonte formativo subentendido pela IS, tem-se que esse se vincularia mais ao âmbito de um processo libertário, por exemplo, comum em certas correntes modernas de educação de caráter anarquista, e menos nos termos de um processo institucional ou mesmo informal de imaginação artística – como no caso das obras de Trier¹¹³ e Montañez¹¹⁴. Sobre os modernos processos de formação humana, sabe-se que estes se tratavam, portanto, de meios para um gradativo assujeitamento individual e social, cujo axioma estava posto ou sob uma concepção ontológica de ser humano — o que não era o caso da crítica situacionista — ou em princípios libertários de defesa da individualidade e da subjetividade humana que, ao compor o sujeito social sem determiná-lo, teriam de ser radicalmente reformulados não mais a partir das coerções da sociedade e da cultura, mas a partir daquilo que supostamente já estaria contido no interior do próprio sujeito, reprimido e coisificado pelo fetiche.

Partindo de um alargamento da tese marxiana sobre o fetichismo da mercadoria que já não dizia respeito apenas às determinações da mercadoria, mas da própria sociedade que manifesta cotidianamente, segundo Guy Debord, a “reconstrução material da ilusão religiosa”¹¹⁵, temos que o compromisso revolucionário da IS trouxe aos espaços de crítica ao capitalismo uma nova forma de compreender o alvo da crítica. O pensamento anti-espetacular não delineou figuras políticas, atores da economia de mercado ou instituições isoladas como sendo os seus inimigos diretos. Estes, quando muito, apresentavam-se apenas como a extensão social de algo maior, mais obscuro e cuja força reside num lugar que nenhuma guilhotina poderia decapitar. Toda a produção teórica situacionista girou

113 Cf. TRIER, 2014.

114 Cf. MONTAÑEZ, 2015.

115 DEBORD, 2017 [1967], § 20.

em torno de um conceito negativo de totalidade. O espetáculo, como descreveu Debord, “é uma atividade especializada que responde por todas as outras. É a representação diplomática da sociedade hierárquica diante de si mesma, na qual toda outra fala é banida”¹¹⁶. Como “discurso ininterrupto que a ordem atual faz a respeito de si mesma”, o espetáculo se manifesta como algo desprovido de sujeito, como algo que escapa destes e se manifesta neles e nas suas instituições sociais por meio da sua influência hegemônica e unilateral. O espetáculo é, portanto, a ordem fetichista da sociedade que, a um só tempo, instaura, legitima e reproduz infinitamente o seu poder normativo em um jogo de espelhos.

Com tais diagnósticos, a crítica situacionista alcançou assim o núcleo da inversão social do concreto pelo abstrato. A personalização das coisas e a coisificação dos sujeitos é a marca desse processo sócio-histórico que não cessou de se desdobrar, em todo o planeta, desde o início do século XX. Embora a IS tenha sido encerrada em 1972, a crítica às formas obscuras de dominação social foram também desenvolvidas, a partir da década de 1980, pelos autores da assim chamada “Teoria Crítica do Valor”. Inclusive, alguns membros da crítica do valor reconheceram no pensamento situacionista, sobretudo aquele de Guy Debord, um precursor relevante da crítica radical, tanto por denunciar a falência da modernidade ocidental quanto por identificar no espetáculo a forma social própria do fetiche.

EXCURSO: A CRÍTICA AO TRABALHO NO PENSAMENTO SITUACIONISTA E NA CRÍTICA DO VALOR

A alienação do trabalho revela sua forma pura no fato de que, desde que não exista nenhuma coerção física ou outra qualquer, foge-se dele como se fosse uma peste.

(Karl Marx, Manuscritos econômico-filosóficos)

Este texto busca apresentar, mesmo que em linhas gerais, uma questão que estabelece um ponto de convergência entre a Internacional Situacionista e a Teoria Crítica do Valor, examinando, de forma sucinta, suas implicações para o campo da formação humana. Tratamos aqui do conceito de trabalho, mais especificamente das formas de sua crítica radical. Na acepção marxiana, esta atividade que se divide na dualidade “abstrato x concreto”, alude, suposta e respectivamente, a uma atividade social condicionada por especificações capitalistas imanentes à propriedade privada e a uma atividade social que, em tese, seria livre. Junto da dualidade “valor de uso x valor de troca”, a dualidade entre o trabalho “concreto” e “abstrato” ocupa uma centralidade na análise da sociedade capitalista pelo pensamento marxiano e marxista que é, por vezes, ainda pouco confrontada pelos críticos contemporâneos do capital. De formas qualitativamente distintas, o que ambas as teorias, a situacionista e a da crítica do valor, nos sugerem é que o trabalho foi raramente criticado de forma profunda, mas sempre a partir de uma dualidade imanente ao próprio capitalismo.

O marxismo tradicional, consoante aos movimentos dos trabalhadores, sempre realizou as suas críticas ao capitalismo sob a perspectiva do próprio trabalho e, portanto, nunca realizou uma

crítica do trabalho enquanto construto sócio-histórico imanente ao capital. Em outras palavras, o trabalho muito raramente era compreendido como uma categoria social abstrata própria da modernidade capitalista. Este costumava ser apresentado sem a sua especificidade histórica e, conseqüentemente, como um aspecto natural do desenvolvimento humano, associado a uma diversidade de atividades sociais ao longo da história, entre as quais apenas a forma produtora de mercadorias se apresentava como um eventual problema. A questão do trabalho foi, assim, historicamente analisada de modo a conservar os elementos abstratos, isto é, fetichistas do próprio capital.

Em seus esboços preparatórios para *O Capital*, nomeados como *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*, Karl Marx afirmou que o concreto só o é “porque é a síntese de múltiplas determinações”¹¹⁷ e que, por fim, o abstrato seria o seu antípoda, isto é, aquilo que é pobre em determinações e desprovido de conteúdo real para com, por exemplo, um sujeito ou seu tempo histórico. Mais tarde no primeiro volume de *O Capital*, Marx elaborou tais questões de forma mais objetiva. Sobre o trabalho concreto afirmou que este está vinculado a uma atividade útil, isto é, que produz socialmente “valores de uso”¹¹⁸. As atividades de alfaiataria, carpintaria e tecelagem constituem um grupo de exemplos de atividades concretas analisadas por Marx que já são bem conhecidas dos leitores de sua obra, mas que, uma vez submetidas à lógica do mais-valor, tornam-se, segundo o autor, fundamentalmente abstratas. A princípio, o concreto e o abstrato colocam-se assim como elementos assimétricos numa relação com o trabalho. No entanto, todas as determinações que conferiam concretude a certas atividades singulares, vinculadas, por exemplo, a um conhecimento prático e útil, se diluíram sob a lógica do valor,

117 MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 36.

118 MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 113.

uma vez que o produto de tais atividades deve necessariamente apresentar-se como mercadoria.

Na medida em que todas as atividades produtivas foram sendo historicamente subsumidas à imagem abstrata da mercadoria, o trabalho, como categoria sócio-histórica também abstrata, instaurou-se como parâmetro social para a realização de toda e qualquer atividade socialmente necessária. Nisso não há nenhuma garantia de seu vínculo ontológico para com o gênero humano, mas apenas a forma brutal pela qual instituiu para si um reino próprio. O tempo socialmente necessário à produção de uma mercadoria torna-se, sob a lógica do capital, a régua na qual se medem o valor da mercadoria, o salário do trabalhador e a utilidade de um determinado corpo. A "abstração real"¹¹⁹ do tempo morto do capital sustenta, deste modo, uma série de violências sócio-históricas que nada tem de natural. A *abstração real* imposta pela modernidade produtora de mercadorias revela como todo o produto da atividade social é, portanto, necessariamente orientado pelo funcionamento específico do capitalismo e, por isso mesmo, não deveria nem ser compreendido como um dado natural tendo em vista a sua especificidade histórica; nem ser levado adiante para qualquer forma social que pretendesse justamente romper com o capital.

No caso da educação escolar, tal questão ganha contornos muito peculiares. Sem qualquer esforço, nota-se como a instituição escolar, nutrida como um zumbi no solo morto do capitalismo, volta-se ao mercado de trabalho desde sempre. As políticas educacionais do "formar para..." sempre sinalizam os horizontes necessários ao próprio capitalismo. Em um contexto de crises diversas, a educação dos sujeitos deve formar para resiliência. Além disso, diante da perspectiva de que não haverá vagas de emprego para todos, a educação deve formar para equiparação de si ao ideal valorativo do nosso tempo, a empresa. Em todos os setores, a máxima "educação

para todos” é amplamente difundida. O mesmo fenômeno pode ser observado no âmbito das esquerdas e direitas da política institucional, com o conceito de trabalho. Ao refletirmos sobre figuras políticas tradicionalmente posicionadas em campos opostos do espectro político, é provável que, sem grande esforço, nos lembremos ou até mesmo imaginemos tais figuras fazendo a apologia, cada uma ao seu modo, de “mais educação” e “mais trabalho para todos”. Sob a lógica das teorias críticas aqui em estudo, essa observação evidencia uma simetria que não se vincula a nenhuma perspectiva crítica de interpretação do mundo e das relações sociais existentes. Pelo contrário, tais observações aludem justamente à manutenção, sob bases mais ou menos distintas, de um mesmo projeto lógico-identitário que, inclusive, reduz todo ser social à função de seu trabalho.

Como mecanismo de socialização e adaptação dos sujeitos, a educação moderna foi historicamente estruturada tendo como objetivo uma sempre variável preparação para o trabalho. Desde a ascensão do capitalismo industrial, o principal objetivo das instituições escolares foi formar sujeitos capazes de se inserir na lógica produtiva, tanto no nível técnico com competências e habilidades, quanto no nível subjetivo com disciplina individual, obediência, pontualidade, espírito de competitividade etc. No entanto, o colapso da antiga promessa de ascensão social por meio da educação e do trabalho produziu, na fase atual de autofagia social, uma diminuição das expectativas de absorção pelo mercado. Em diversos países, tanto no centro quanto na periferia do capitalismo, a realidade se manifesta de duas formas: de um lado, indivíduos que buscam inserção no mercado de trabalho e enfrentam obstáculos de toda ordem; de outro, indivíduos que desistiram de buscar emprego e se jogam a toda forma de degradação pessoal em nome da sobrevivência.

A Internacional Situacionista e a Teoria Crítica do Valor, embora qualitativamente distintas e distantes na sua forma de análise social, sugerem, cada qual ao seu modo, uma postura de recusa não apenas do horizonte político proposto pelos apologistas do

capital, mas também da falsa oposição pelo trabalho que é, como estes o compreendem, imanente às próprias formas de subjetivação do capitalismo. Ambas propõem superar não só as instituições e práticas capitalistas, mas a lógica mais profunda que organiza a vida social pela centralidade do trabalho, pela mediação mercantil e pela fetichização da experiência e das relações humanas. Para os situacionistas, especialmente segundo Guy Debord, o fetiche se manifesta na forma do espetáculo, no qual as relações sociais são mediadas por imagens, transformando os aspectos centrais da vida em uma aparência consumível como produto ao se apresentar como uma coisa separada. Deste modo, o espetáculo não se caracteriza como um excesso de imagens, mas como a materialização do fetichismo da mercadoria em nível social total. Já para a crítica do valor, representada por autores como Robert Kurz, Anselm Jappe e Roswitha Scholz, o fetiche é entendido como forma social fundamental que organiza a vida a partir, sobretudo, da lógica do valor. Isto é, do processo imanente ao capitalismo que almeja sempre a valorização ascendente de um investimento primário. Ambos os enfoques demonstram que o fetiche transcende a noção de ilusões subjetivas ou erros de percepção ao interagir com um objeto, constituindo-se como uma estrutura que, simultaneamente, é inconsciente e objetiva. Nos processos cotidianos de reprodução da vida social, essa estrutura influencia a subjetividade, orienta e produz desejos e, por fim, determina as formas da própria sociabilidade.

Assim, a partir da crítica situacionista e da crítica do valor, temos que o trabalho não deve ser entendido na chave de um problema nominal, tampouco como algo a ser corrigido, mas sim confrontado como princípio abstrato de síntese social. Além disso, a elaboração marxiana do trabalho como atividade abstrata de dispêndio de energia humana em nome dos processos de valorização do valor, permite também uma compreensão do trabalho e, portanto, da sociedade do trabalho, como atividade e coisa própria da produção de mercadorias. Embora Debord tenha ocasionalmente defendido

a “consciência de classe” como um reflexo da influência do pensamento de György Lukács sobre a sua leitura crítica da sociedade, a sua teoria crítica à sociedade do espetáculo apontou, de modo relativamente aproximado da crítica do valor, para a forma como o sistema lógico-identitário da sociedade capitalista preservava um mesmo núcleo fetichista das formas abstratas de atividade social.

A partir do marxismo e para além dele, o pensamento situacionista, sobretudo de Guy Debord, e da crítica do valor voltaram-se, cada qual ao seu modo, à essas questões. Debord que, em sua teoria crítica da sociedade do espetáculo, confrontou a “alienação generalizada que vai muito além do problema da distribuição de riquezas ou da apropriação dos bens por parte de uma classe em detrimento de outras”¹²⁰, também mobilizou, desde muito jovem, uma crítica heterodoxa ao trabalho. Em 1953, quatro anos antes do início formal da IS, Debord escreveu num muro da *Rue de Seine* em Paris: “*Ne travaillez jamais*” [Nunca trabalhar]. Com tal inscrição, Debord já mobilizava um posicionamento pré-situacionista de não adequação plena às teorias (marxistas) vigentes na época. Além disso, a inscrição também faz alusão à crítica ao trabalho já mobilizado por grupos artístico-políticos, como o dadaísmo e o surrealismo¹²¹. Ali a crítica ao trabalho já se traduzia também numa crítica tanto às experiências socialistas que falharam em seu ideal de revolução ao conservar elementos sociais imanentes ao problema a ser superado, como também uma crítica ao uso empobrecido do pensamento marxiano em meados do século XX. Debord reconhecia a diferença de sua época, para a época de Marx. O contexto industrial, político, econômico e cultural analisado por Marx já não se encontrava, de forma alguma, na época de Debord. Para este último, como bem nos lembra Gabriel Zacarias, todo o trabalho no espetáculo é, portanto,

120 ZACARIAS, Gabriel Ferreira. **Crítica do espetáculo**: o pensamento radical de Guy Debord. São Paulo: Elefante, 2022, p. 225.

121 Cf. STEINMETZ, Cristiano José. **Uma breve história da crítica surrealista ao trabalho**. Disponível em: <https://revistarosa.com/10/surrealismo/critica-ao-trabalho>.

“especificado como trabalho-mercadoria, ou seja, como trabalho abstrato produtor de valor”¹²².

Diferente do marxismo tradicional consoante ao movimento dos trabalhadores, a crítica de Debord ao trabalho não se reduziu à crítica do trabalho abstrato, mas apontou justamente para o ponto nodal da sociedade onde tanto o âmbito da produção, como do lazer e do consumo foram igualmente coisificados¹²³. Tudo se tornara extensão do capital, do tempo da produção ao consumo, ou ainda, do trabalho ao descanso, todos os momentos da vida reaparecem sob a marca do tempo morto espetacular. Para Debord, o trabalho está ligado à vitória da burguesia como parâmetro social, cultural, político e econômico.

O trabalho se tornou, com a burguesia, *trabalho que transforma as condições históricas*. A burguesia é a primeira classe dominante para quem o trabalho é um valor. E a burguesia que suprime todo privilégio, que só reconhece valor decorrente da exploração do trabalho, identificou justamente com o trabalho seu próprio valor como classe dominante. Fez do progresso do trabalho o seu próprio progresso. A classe que acumula as mercadorias e o capital modifica continuamente a natureza ao modificar o próprio trabalho, ao promover sua produtividade¹²⁴.

Debord afirmou também que “a instrumentação técnica que suprime objetivamente o trabalho deve, ao mesmo tempo, conservar *o trabalho como mercadoria* e como único lugar de origem da mercadoria”¹²⁵. O trabalho, portanto, constituiu para si uma pseudonatureza que, a um só tempo, legitima-se numa ontologia metafísica ao passo que cria para si as condições de sua perpetuação. Do ponto de vista teórico, tal “ontologia” expressou-se melhor justamente no

122 ZACARIAS, 2022, p. 226.

123 DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. 2ª ed. Contraponto: Rio de Janeiro, 2017 [1967], § 43.

124 DEBORD, 2017 [1967], § 140.

125 *Ibid.*, § 45.

pensamento marxista consoante ao ponto de vista das classes e dos trabalhadores. O enfoque antagônico da luta de classes foi, em certo nível, movido ao campo da biologia de tal modo que o “trabalho”, entendido como qualidade que separa o ser humano do animal, alcançou a posição de prestígio absoluto. Vinculado a uma concepção iluminista de progresso, o trabalho se colocou, ao longo de todo século XX, como condição social necessária para constituição de um horizonte político de tendências socialistas e mesmo fascistas – vale lembrar a mensagem sob os portões de Auschwitz: “*Arbeit macht frei*” [o trabalho liberta].

A crítica dessa posição de prestígio do trabalho representou um dos principais pontos de partida da crítica do valor surgida num contexto de dissolução dos horizontes socialista-soviéticos. Na década de 1990, o grupo *Krisis* elaborou o *Manifesto contra o trabalho* que, num projeto de releitura das obras marxianas, buscou demonstrar o caráter essencialmente moderno e fetichista deste conceito. O *Manifesto* mobilizou uma crítica a forma como o trabalho, tomado como algo positivo pelas esquerdas ao longo de todo o século XX, era sempre concebido de modo a ser reorientado a uma forma socialista e, nestes termos, aproximado do ideal marxiano de “trabalho concreto”. Contudo, tal fato suscita uma questão relevante. É precisamente nesse contexto, no interior do pensamento moderno esclarecido, que a abstração inerente ao conceito de trabalho, conceito que abarca todas as atividades humanas, está associada a uma forma de consciência especificamente contábil, produtivista e utilitarista. Inclusive, a forma como a natureza é historicamente concebida e tratada por essa mesma consciência, como coisa sempre disponível à destruição em nome do progresso, carrega consigo a marca do pensamento ocidental esclarecido, bem como a marca da experiência autofágica do capitalismo contemporâneo. Logo, o trabalho preservado no interior de experiências socialistas, tal como concebido até hoje, carrega consigo tanto o princípio da sociedade autofágica quanto a figura de um sujeito moldado pela autofagia concorrencial.

De modo muito resumido, para a crítica do valor, em uma eventual sociedade pós-capitalista, a produção do que é necessário à subsistência da vida não deveria seguir as premissas do trabalho. A abolição do trabalho, portanto, pressupõe a abolição da forma-mercadoria e, conseqüentemente, do tempo abstrato medido em horas de trabalho socialmente necessárias à produção de valor. No entanto, sob a ótica da crítica do valor, cabe também indagar: se, de fato, a luta de classes representa um embate histórico real no interior da sociedade capitalista, como compreender as lutas políticas atuais e o papel supostamente revolucionário do trabalho, que é defendido por todos os lados? Se a normatividade hegemônica do fetiche sobre as consciências produziu, no campo político, as condições para uma defesa irrestrita do trabalho, como foi possível surgir uma crítica tanto ao fetiche como ao próprio trabalho? Por fim, a crítica radical não seria, em última instância, um produto teórico inerente a uma forma de pensamento indissociavelmente vinculada ao moderno sistema produtor de mercadorias?

Uma resposta preliminar às questões apresentadas poderia indicar que enfrentar tais questões demanda coragem para declarar a falência daquilo que, de fato, falhou. E que, num horizonte pretensamente revolucionário, a defesa das melhores condições de trabalho e salários mais justos não se configura, de modo algum como revolução, mas como reforma ínsita ao capitalismo. Assim, partindo da tese de que a própria crítica ao trabalho é, em alguma medida, um derivado crítico e, portanto, negativo do pensamento esclarecido moderno, tem-se que a sua crítica, sobretudo numa versão radical, não pretende confrontar a forma de sua manifestação, mas o seu conteúdo propriamente histórico-fetichista. Há, de fato, um fetichismo do trabalho que pode ou não estar colado a uma ontologia do trabalho. Tanto os apologistas do capital, como uma parcela considerável dos seus críticos tradicionais, vêm disputando há décadas pela melhor forma de definir o trabalho sem alcançar, de forma alguma, uma crítica efetiva a sua dimensão fetichista

que, à luz do presente autofágico do neoliberalismo, instaurou-se mais veementemente. A crítica do valor nos afirma também que o conceito de trabalho foi, indubitavelmente, tornado uma categoria social concreta atinente ao capitalismo e que, no avançar desta forma-social, tal categoria vem se reconfigurando sempre à luz das imposições do valor, isto é, do “sujeito automático” apresentado inicialmente por Marx como sendo aquele que, tal como o trabalho, “passa constantemente de uma forma para a outra, sem se perder neste movimento”¹²⁶.

A crítica do valor buscou mobilizar a tese de que o trabalho, como conhecemos na história do capitalismo, nem sempre existiu, mas, mesmo assim, sempre trouxe consigo formas específicas de violência destinada a certos corpos. Dessa forma, o trabalho não alude a uma essência humana, mas a uma atividade trans-histórica que, embora tenha tido várias formas de existência ligadas a diversos modos de sofrimento ao longo da história, o que entendemos ainda hoje por trabalho está intimamente vinculado a um projeto de mundo ocidental e moderno ligado ao surgimento do capitalismo, dos Estados nacionais militares e da moderna forma de fetiche: o valor. Tanto em sua etimologia, quanto na sua prática, o *Manifesto da Krisis* nos lembra que:

Até poucos séculos atrás, os homens tinham consciência do nexos entre trabalho e coerção social. Na maioria das línguas europeias, o termo ‘trabalho’ relaciona-se originalmente apenas à atividade de uma ‘pessoa menor’, do dependente, do servo ou do escravo. Nos países de língua germânica, a palavra *Arbeit* significa trabalho árduo de uma criança órfã e, por isso, tornada serva. No latim, *laborare* significava algo como o ‘cambalejar do corpo sob uma carga pesada’, e em geral é usado para designar o sofrimento e o mau trato do escravo. As palavras latinas *travail*, *trabajo* etc. derivam-se do latim *tripalium*, uma espécie de jugo utilizado para a tortura e o castigo

de escravos e outros não livres. A expressão idiomática alemã 'jugo do trabalho' (*Joch der Arbeit*) ainda faz lembrar esse sentido¹²⁷.

Em sua introdução ao livro *Razão Sangrenta* de Robert Kurz, o sociólogo brasileiro Ricardo Regatieri nos afirma que, em linhas gerais, "a crítica do trabalho conduzida pelo grupo *Krisis* argumenta que a subsunção de atividades diversas sob a rubrica de trabalho é um procedimento que só emerge com o capitalismo e é da abstração *trabalho* que na verdade se trata, ao se referir a trabalho simplesmente"¹²⁸. A crítica ao trabalho pelos autores da crítica do valor logo se apresentou como um momento de uma crítica maior expressa didaticamente por Robert Kurz como categoria sócio-histórica da "história da humanidade como a história das relações de fetiche"¹²⁹. Tal ampliação do conceito marxiano de fetiche sugere, para além da análise do estranhamento da mercadoria, que há uma relação contínua de "matrizes sociais não tematizadas, que permitem entender a história humana até hoje como uma história da submissão dos homens a formas diversas de fetiche"¹³⁰ – das quais o "trabalho" se apresenta como a forma social de uma atividade fundamentalmente abstrata e normativa, ou seja, de tendência fetichista.

Mesmo que não nos seja possível traçar uma linha direta que vai da crítica situacionista à crítica da *Krisis*, ainda assim é possível perceber uma relativa aproximação entre as teses destes grupos tão distintos. Tal aproximação se manifesta em dois pontos centrais: o primeiro, na forma de recusa que tais teses tomaram diante das experiências políticas reais de seu próprio tempo, alcançando, deste

127 GRUPO KRISIS. **Manifesto contra o trabalho**. São Paulo: Conrad, 2003 [1999], p. 45-46.

128 REGATIERI, Ricardo Pagliuso. Introdução. In: **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Editora Hedra, 2010, p. 10.

129 KURZ, Robert. Ontologia negativa: os obscurantistas do Esclarecimento e a moderna metafísica da história. In: KURZ, Robert. **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade de capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Hedra, 2010b [2003], p. 118.

130 REGATIERI, 2010, p. 15.

modo, uma crítica categorial, por exemplo, do trabalho como um produto histórico relativo a certos modos, inconscientes, de justificação social no capitalismo; e o segundo, menos enfático, expresso na forma como as suas respectivas críticas à realidade sócio-histórica do capital sugere que os processos de dominação social são, essencialmente, desprovidos de sujeito, isto é, conduzidos por uma força abstrata que age sobre os sujeitos, instituições e objetos, mas que nem por isso é menos real¹³¹. Sobre o segundo ponto, temos que se trata de uma força abstrata e normativa que, ao organizar a vida social e a própria forma da consciência histórica, mantém o trabalho como um mecanismo sócio-histórico de coerção social e faz deste um dispositivo político de organização e de extração do mais-valor no interior das sociedades capitalistas.

Uma ponte que liga a crítica ao trabalho no pensamento situacionista e na crítica do valor foi realizada por Alastair Hemmens, teórico crítico vinculado à Universidade de Cardiff no Reino Unido. A obra *The Critique of Work in Modern French Thought: from Charles Fourier to Guy Debord* [A crítica do trabalho no pensamento moderno francês: de Charles Fourier a Guy Debord] publicada em 2018, defende a tese de que existe uma tradição de crítica radical ao trabalho que, por meio de diferentes perspectivas epistemológicas, buscou sua abolição ao compreendê-lo como um princípio histórico, social e econômico de dominação. Embora a crítica do valor não tenha se originado diretamente no contexto francês, mas na Alemanha da década de 1980, foi por meio desta crítica que uma teoria antagônica ao trabalho ganhou a sua formulação mais refinada e consistente.

É aqui, na crítica do trabalho como trabalho 'produtor de mercadorias', que os situacionistas deram um passo crucial no desenvolvimento da crítica radical do trabalho. Trata-se de um elemento da crítica do trabalho que nunca foi realmente expresso na história anterior do discurso

131

ZACARIAS, Gabriel Ferreira. **Spectacle sans sujet**: repenser le spectaculaire intégré. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, v. 1, n. 55, p. 35-65, 2022.

antitrabalho. Grande parte da dimensão 'artística' da crítica situacionista já estava presente, pelo menos em embrião, na obra de André Breton e dos surrealistas (e até mesmo, muito antes, em William Morris). No entanto, com esses tipos de críticas ontológicas mais profundas, os situacionistas avançam em direção a uma crítica marxiana categórica das categorias básicas que sustentam as formas concretas de alienação vivenciadas tanto no local de trabalho quanto na vida cotidiana fora dele: a 'totalidade', ou seja, a sociedade moderna, que se baseia no trabalho (abstrato). É essa combinação de um lado mais 'esotérico' da teoria marxiana com a crítica artística do trabalho que dá à teoria e à prática situacionista muito de seu caráter inovador. Debord foi muito mais longe nesse aspecto do que qualquer outro membro da Internacional Situacionista, e talvez essa seja a razão pela qual sua obra continue, tantas décadas depois, a ser o foco de tanto interesse crítico¹³².

O caráter "esotérico" de um marxismo mencionado por Hemmens aponta para aquilo que Kurz descobriu como sendo uma espécie de uma dinâmica ambígua do próprio pensamento marxiano. Para Kurz, há uma dualidade no pensamento de Marx, isto é, um pensador "exotérico", amplamente conhecido, e outro "esotérico" e, ainda hoje, mal compreendido¹³³. Este "outro" é, como nos lembra Kurz, "o descobridor do fetichismo social e crítico radical do [...] moderno sistema produtor de mercadorias"¹³⁴. Enquanto o pensamento "exotérico", aquele referente ao "primeiro" Marx, constituiu o que se convencionou chamar de marxismo e fincou-se profundamente desde o início do século XX nos debates relativos à educação e à formação humana, este segundo pensamento marxiano, "esotérico" e "negativo", sempre esteve à margem dos debates sobre

132 HEMMENS, Alastair. **The Critique of Work in Modern French Thought, from Charles Fourier to Guy Debord**. London: Palgrave Macmillan, 2018, p. 143, tradução nossa.

133 KURZ, Robert. **O duplo Marx**. 2005 [1998], n.p. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz8.htm>.

134 KURZ, 2005 [1998].

as formas de consciência e sobre a educação, de modo a aparecer, sempre parcial e fragmentariamente, em tais discussões quando alguma vertente do marxismo se aproximava da psicanálise.

Um dos motivos que contribuem para explicar a distância entre o chamado pensamento “esotérico” de Marx e as tradições hegemônicas da esquerda reside no alcance da crítica marxista tradicional à categoria de fetichismo. Compreender que o fetiche ultrapassa a esfera da mercadoria e estrutura toda a forma social representou um desafio teórico que só começou a ganhar corpo de maneira mais explícita a partir da segunda metade do século XX. Nesse sentido, é importante destacar tanto a crítica de Debord ao espetáculo quanto a influência e a pertinência histórica de obras de alguns teóricos vinculados à Escola de Frankfurt. Para o marxismo tradicional, consoante ao movimento dos trabalhadores, compreender a necessidade de ampliar a crítica ao fetiche para além da mercadoria implicaria também reconhecer que boa parte de suas estratégias e categorias supostamente anticapitalistas careciam de um fundamento teórico adequado. Se a validade e a necessidade de ampliação de sua crítica fossem admitidas, muitos dos instrumentos teóricos e políticos que orientaram as lutas até então teriam de ser revisitados, criticados e, em certos casos, abandonados. Para tanto, seria necessário que o marxismo reconhecesse os motivos de sua persistente ineficácia crítica diante da reprodução ampliada do capitalismo, bem como os limites teórico-historiográficos de se defender algo tão problemático como o trabalho.

Assumir o motivo de sua falência passa pelo reconhecimento, muitas vezes doloroso, de admitir que o “investimento” feito até então talvez não seja o mais exitoso e próspero. Nos termos de algo que se faça valer do conceito de revolução, temos que a história do século XX nos permite compreender que a aposta no trabalho, como ponto de partida para uma crítica radical do capitalismo, falhou e há de falhar enquanto existir. Reconhecer, como

bem nos lembra Freud¹³⁵, que o sujeito não é o senhor soberano de si mesmo, nem mesmo em sua própria casa, isto é, que o inconsciente, uma força abstrata e obscura, governa a sua consciência, passa também pelo reconhecimento de que uma boa parte do que se definiu como um “projeto racional” até hoje, talvez carregue consigo mecanismos fetichistas ocultos. Embora Marx e, por conseguinte, o marxismo subsequente, tenham invertido o idealismo hegeliano ao transferir o ponto de partida da análise da consciência para a matéria, a crítica situacionista e, posteriormente, a crítica do valor, nos chamam a atenção para o fato de que até mesmo a matéria, ou seja, os elementos concretos e as condições reais da sociedade, são, em grande medida, determinadas ou ao menos orientadas por princípios fetichistas que vão muito além do exemplo marxiano pontual limitado à forma-mercadoria.

135

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 13**: conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 380-381.



2

**RELAÇÕES SISTÊMICAS DA
RADICALIDADE DA CRÍTICA
DO VALOR AOS DEBATES
EM TORNO DO CONCEITO
DE FORMAÇÃO HUMANA**

A METAFÍSICA DA FORMA-SUJEITO E DO IDEÁRIO DA EDUCAÇÃO MODERNA: CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

A forma valor é necessariamente a base de uma sociedade inconsciente que não tem rédea sobre si mesma e que segue os automatismos que ela própria criou sem o saber.

*(Anselm Jappe,
As aventuras da mercadoria)*

A crítica radical é aquela que não se limita à superfície, mas que se volta às estruturas mais fundamentais de seu objeto de investigação. Tal é a definição de Karl Marx, para quem a crítica radical toma o objeto de análise pela raiz e, se “a raiz do homem é o próprio homem”¹³⁶, na tradição psicanalítica inaugurada por Freud no início do século XX, essa raiz se revela, em última instância, no inconsciente, a dimensão mais ‘profunda’, obscura e determinante da vida psíquica. A descoberta do inconsciente, que não estava plenamente posta na época de Marx, foi elaborada sumariamente pelo autor d’*O Capital* quando afirmou que os sujeitos não sabem que sustentam uma relação social mediada por mercadorias, mas mesmo assim o fazem cotidianamente¹³⁷. O conceito de fetiche, nesse sentido, aproxima-se ao de inconsciência ao relacionar o aspecto oculto da mercadoria — sua dimensão abstrata e normativa — com aquilo que é também abstrato e normativo nos sujeitos. Em suma, trata-se de uma aproximação que evidencia a relação de reciprocidade entre duas esferas aparentemente distintas: de um lado, a transformação do

136 MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 157.

137 MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 149.

produto do trabalho humano em mercadoria e, de outro, os modos de assujeitamento social amplamente aceitos de forma irrefletida no plano sócio-histórico da sociabilidade capitalista.

O projeto civilizatório do Esclarecimento, em curso desde pelo menos o século XVIII, instituiu um marco universal para a produção e difusão de ideais sociais, culturais e econômicos que podem ser compreendidos como uma espécie de “metafísica iluminista”, em outras palavras, como um conjunto de princípios ao mesmo tempo abstratos e concretos. Embora abstratos do ponto de vista conceitual, tais ideais têm efeitos concretos na realidade material ao impor uma abstração concreta tanto sobre os sujeitos, como sobre a sociedade e as suas instituições. Essa “metafísica” manifesta simultaneamente a força da modernidade e a violência contida em seus princípios civilizatórios, apresentados como universais e fundamentados tanto sob uma concepção de natureza quanto sob uma concepção de razão. Como também nos indica uma parte fundamental do pensamento crítico do último século, essa racionalidade se expressa de modo mais eficaz em sua forma instrumental, vinculada tanto a uma liberdade reduzida à esfera mercantil e à noção hegemônica de progresso abstrato, quanto à indiferença e à insensibilização social diante dos genocídios, da fome e da miséria.

Vinculado a estes princípios, encontram-se também um conjunto de instituições sociais modernas que, tornadas alvo da crítica situacionista e da crítica do valor, apresentam-se aqui não mais como objetos de mera disputa política, mas como objetos submetidos ao crivo de uma crítica radical que busca revelar o que há de mais arcaico contido no interior daquilo que vem historicamente se apresentando enquanto uma novidade política.

De modo geral, o presente capítulo pretende expor como a negatividade radical da crítica ao Esclarecimento presente na Teoria Crítica do Valor não abre concessões à metafísica iluminista que justifica as catástrofes e as misérias produzidas pela racionalidade

esclarecida, mas busca confrontar, desde a raiz, as relações de fetiche e de dominação que vem sendo naturalizadas, com pouca ou quase nenhuma problematização, como fundamentos racionais da sociedade moderna. Como veremos, o que distingue a crítica do valor dos marxismos que reivindicam a posição de “radical”, diz respeito ao seu movimento de busca pelo desvelamento das raízes ocultas de tudo aquilo que se associa, para mais ou para menos, aos modernos ideais de progresso constituídos em torno do valor, do trabalho e do dinheiro e, portanto, das inabitáveis ruínas da subjetividade ocidental¹³⁸.

Essa crítica radical à metafísica moderna proposta pela crítica ao valor pode ser compreendida como uma crítica profundamente complexa e incisiva que identifica, inclusive, nos papéis de gênero um elemento decisivo do modo de funcionamento do capitalismo. Para Roswitha Scholz, teórica responsável pela inauguração desta discussão, o *sujeito automático* do capital não é sexualmente neutro e este tem, portanto, de ser compreendido a partir de uma axiologia patriarcal da sociedade moderna. A autora afirma também que toda socialização no capitalismo é determinada com especificação sexual, isto implica dizer que “todo conteúdo sensível que não é absorvido na forma abstrata do valor, a despeito de permanecer como pressuposto da reprodução social, é delegado à mulher (dimensão sensível, emotividade etc.)”¹³⁹. Para Scholz, a moderna assimetria na relação entre os gêneros está calcada em uma dimensão psicossocial que afirma, com todas as letras, que “o valor é o homem”¹⁴⁰.

Vale destacar desde já que, segundo a crítica do valor, na estrutura de funcionamento da sociedade capitalista não existe uma unidade originária dividida entre os sexos, mas sim uma sociabilidade

138 KURZ, Robert. Razão sangrenta: Vinte teses contra o assim chamado Esclarecimento e os “valores ocidentais”. In: KURZ, Robert. **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Hedra, 2010d [2002], p. 40.

139 SCHOLZ, Roswitha. **O valor é homem**: teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos. *Novos Estudos*. CEBRAP, São Paulo, n. 45, 1996, p. 18.

140 SCHOLZ, 1996, p. 18.

clivada. Para Taylisi Leite, estudiosa do pensamento de Scholz, “há um vínculo histórico entre a divisão entre masculino e feminino e o estabelecimento de relações econômicas capitalistas por conta do valor”¹⁴¹ e, conseqüentemente, entre essas relações econômicas e a naturalização da metafísica do masculino em oposição a uma suposta natureza do feminino. Assim, para a crítica do valor, o enfrentamento da dimensão patriarcal da sociedade moderna não aparece como um simples complemento identitário à crítica materialista histórico-dialética, mas como um núcleo constitutivo da própria sociedade, revelado dialeticamente pela análise das legalidades concretas que a estruturam a partir das determinações sócio-históricas da valorização do valor.

O fetiche, nesse caso, não se limita ao aspecto suprassensível da mercadoria, mas constitui o próprio fundamento de uma existência social baseada em fantasmagorias metafísicas, que, por meio de determinados representantes sensíveis, encontraram formas de justificar e impor a dominação do valor sobre o não-valor. Este capítulo propõe, com as devidas ressalvas, um breve resgate da análise teórica de caráter weberiano presente em *O novo espírito do capitalismo* de Luc Boltanski e Ève Chiapello, visto que é através dessa obra que o autor de *A sociedade autofágica* ressalta as fases históricas do capitalismo. Assim, Jappe parte do contexto histórico imanente à “ética protestante”, atravessa o período comum ao processo de aclimatação dos sujeitos à dinâmica da burocratização e gerenciamento destes pelas grandes corporações para, portanto, identificar como o período histórico que se inicia por volta de 1968, expresso como o “terceiro espírito do capitalismo”¹⁴², vincula-se hoje às determinações sócio-históricas fundamentalmente marcadas pela crise estrutural e terminal da sociedade patriarcal produtora de mercadorias. No entanto, também vale mencionar que o conceito debordiano de

141 LEITE, Taylisi. **Crítica ao feminismo liberal**: valor-clivagem e marxismo feminista. São Paulo: Contracorrente, 2020, p. 23.

142 Cf. BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

“espetáculo integrado”, que também se remete a esse período histórico, será novamente aqui mobilizado num sentido aproximado.

Embora existam certos momentos de afastamento teórico entre alguns dos principais representantes da crítica do valor, como entre Anselm Jappe e Robert Kurz, a presente pesquisa se orienta, sobretudo, pelos pontos de convergência teórica entre eles, como, por exemplo, na crítica radical do valor como fetiche estruturante da sociedade e na noção de segunda natureza imanente à forma-sujeito enquanto representante sensível do valor. Estes dois tópicos da crítica do valor se voltam justamente às discussões sobre os processos formativos investigados neste capítulo e sugerem, numa ruptura epistemológica para com as demais teorias críticas de sua época, novas abordagens para tratar de questões alusivas à formação humana. Ao articular os tópicos recém destacados à nossa crítica da formação autofágica, percebe-se, numa síntese primária, que o valor, como fetiche estrutural de nosso tempo, é aquilo que fundamenta e envolve os princípios de sociabilidade dos sujeitos a partir de diretrizes completamente exógenas às necessidades humanas, sociais e ambientais. Na sequência, tem-se que a “segunda natureza” se refere à dimensão existencial sócio-histórica e cultural da humanidade. Ela não apenas se assenta sobre a “primeira natureza”, isto é, sobre o corpo biológico do indivíduo, subordinando-o a uma máscara burguesa, como também, justamente por meio disso, institui o horizonte de todas as instituições sociais que devem, irrestritamente, voltar-se ao propósito do capitalismo: a valorização absoluta de quaisquer investimentos iniciais.

Embora, como observa Jappe, seja possível identificar traços precursores da sociedade autofágica já no início da modernidade, ela só se consolidou como fenômeno global com o desenvolvimento do capitalismo contemporâneo. A partir das transformações econômicas e políticas dos séculos XVIII e XIX — incluindo a Revolução Francesa e as reivindicações burguesas subsequentes —, a sociedade autofágica passou a expressar a progressiva universalização

dos ideais metafísicos modernos nos campos econômico, jurídico, educacional e em outros âmbitos sociais. Assim, como um parâmetro universal de socialização, o valor mercantilizou toda a existência num processo de *unidimensionalização* da vida, para usar a expressão de Herbert Marcuse¹⁴³, do qual decorre não apenas o movimento de reprodução do capital, mas também de reprodução e legitimação do construto moderno de masculinidade imanente às dimensões econômicas, culturais, jurídicas, simbólicas, psicossociais e políticas da modernidade capitalista¹⁴⁴.

A perda gradativa da alteridade constitutiva do mundo social e cultural acompanhado da expansão da mercantilização das subjetividades, tem possibilitado ao valor dar cabo de produzir aquilo que Jappe chama de “mutações antropológicas”¹⁴⁵. Embora possua um caráter antropológico no sentido de transformar os sujeitos sociais, essa mutação se explica sobretudo pelo devir histórico da “segunda natureza”, e não da “primeira” — ainda que esta também sofra consequências indiretas, manifestas em distúrbios psicossomáticos, ansiedade, depressão, transtornos alimentares, fadiga crônica etc. Nestes termos, a crítica à formação autofágica alude à crítica aos processos históricos de constituição dos sujeitos sociais submetidos à irracionalidade generalizada da valorização do valor. Em outras palavras, a crítica à formação autofágica é a crítica daquilo que se cola historicamente ao “rosto” dos sujeitos e que os faz se arrastar à máxima eficiência e produtividade desaguando, por fim, na autodestruição destes. A partir de toda uma tradição crítica ao neoliberalismo contemporâneo, ressaltamos a tese de que a formação autofágica é, portanto, aquela formação que está em plena sintonia para com a barbárie de nosso tempo histórico.

143 Cf. MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. São Paulo: Edipro, 2015.

144 Cf. SCHOLZ, 1996.

145 JAPPE, Anselm. **A Sociedade Autofágica**: capitalismo, desmesura e autodestruição. São Paulo: Editora Elefante, 2021, p. 256.

Essa configuração subjetiva expressa a intensificação e o desdobramento de dinâmicas que já se encontravam em curso, ainda que parcialmente, antes de 1968, e que, no período contemporâneo, evidenciam o aprofundamento de uma lógica autofágica que atravessa também os processos sociais e educativos. Trata-se, como já vimos, de uma forma historicamente específica de socialização que, vinculada à fome em desmesura de Erisícton, devora até os próprios fundamentos de sua existência. Esta formação humana vem sendo constituída sob os princípios da sociedade autofágica que alude, em essência, a um processo totalizante e totalitário de formação que foi sendo gradativamente transposto às instituições sociais, como a própria escola. Essa transposição se dá pelo fato de que a presente crise da *abstração real* do valor transcende a economia e se estende à toda experiência cultural. A escola, nesse contexto, longe de operar como instância autônoma de emancipação, torna-se um dos dispositivos por meio dos quais a lógica autofágica se infiltra e se naturaliza.

Quanto às políticas educacionais, antecipamos que estas serão tratadas aqui em um certo nível de abstração, sem recorrer a exemplos específicos. Importa destacar, porém, que o movimento analítico deste capítulo não considera a escola como um signo abstrato, mas como um espaço historicamente determinado por tradições do pensamento moderno e ocidental, que a configuram como *locus* privilegiado de manutenção e difusão de pressupostos ideológicos. Os exemplos relativos à escola contemporânea, como a neoliberal por exemplo, marcada pelo esmaecimento de tudo que poderia se remeter a um conceito forte de experiência formativa, partem de dados concretos e vão além da mera descrição, buscando oferecer uma breve contextualização histórico-ideológica da educação escolar e da forma-sujeito que a atravessa.

Do cenário caótico que se descortina diante de nós, destacam-se os conceitos de "sujeito" e "formação", sendo este último aquele que envolve e ultrapassa o conceito de educação. Para além das análises críticas já consagradas sobre os debates educacionais, propõe-se

aqui abrir um debate teórico que busque repensar os horizontes da crítica à formação humana a partir de um ponto de partida distinto, a saber, de uma crítica radical ao capitalismo, ao Esclarecimento e à forma-sujeito que deles emerge. Repensar a formação humana nesses termos implica não apenas identificar as aporias da forma-sujeito moderna e contemporânea, mas também analisar como certos elementos são cotidianamente reproduzidos de maneira acrítica ou inconsciente, revelando uma imbricação entre práticas sociais, estruturas ideológicas e a perpetuação de relações de fetiche.

A partir das elaborações teóricas da crítica do valor sobre o fetiche, propomos demonstrar como esse conceito, para além da mercadoraria, revela-se central para uma análise crítica dos próprios processos de formação humana que carregam consigo algo de inconsciente, ou ainda, algo de uma irracionalidade que é, a um só tempo, hegemônica e violenta. Os aspectos inconscientes ou irracionais da sociabilidade capitalista serão aqui analisados através de uma tese de Robert Kurz que afirma que a história das civilizações até hoje pode ser compreendida como a “história das relações de fetiche”¹⁴⁶. E será, portanto, sobre estes termos que proporemos, ainda que de forma inicial, uma leitura do próprio conceito de fetiche como sendo aquele que, na modernidade capitalista, apresenta-se como constituído sob uma lógica de guerra que é própria do surgimento dos Estados militares nacionais e que sugere um movimento de cisão, hierarquização e dominação. Tal como o lemos, compreendemos o conceito de fetiche como sendo constituído sob uma lógica violenta de separação entre cultura e natureza, passando pela relação entre gênero e raça, para, por fim, consolidar-se na maneira como as instituições sociais e os próprios Estados modernos legitimam suas assimetrias a partir de parâmetros abstratos nos quais emergem não apenas uma economia de mercado, mas também processos (autofágicos) de formação.

146

KURZ, Robert. *Ontologia negativa: os obscurantistas do Esclarecimento e a moderna metafísica da história*. In: KURZ, Robert. **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Hedra, 2010b [2003], p. 118.

A CLIVAGEM DA FORMA-SUJEITO E A DECORRENTE FORMAÇÃO AUTOFÁGICA

*Tal como o valor, a forma-sujeito,
que transporta o valor – e é por
ele transportada –, entrou em
crise há várias décadas.*

(Anselm Jappe, A sociedade autofágica)

Em 2004, a Teoria Crítica do Valor (*Wertkritik*) passou por um desdobramento que trouxe à tona um aspecto ausente em sua formulação inicial: a questão de gênero. Ao desdobrar-se em direção à Teoria Crítica do Valor-cisão (*Wert-Abspaltungs-Kritik*), a “crítica do valor”, sobretudo pelas mãos de Roswitha Scholz e Robert Kurz, articulou o próprio valor, o motor infame do capitalismo, à sua determinação de gênero. Dessa articulação, uma tese se tornou central: na dinâmica moderna de valorização do valor, tudo o que produz valor se liga ao gênero masculino e tudo aquilo que serve de apoio ou sustentação para a produção social do valor, liga-se ao feminino. Na análise histórica que se desdobra daí, decorre não apenas uma tese que aponta para a moderna organização dos lugares destinados aos sexos no seio das modernas formas de sociabilidade fetichista, mas também uma tese que declara que o valor, em sua estrutura patriarcal, está enraizado em uma lógica simbólica, psicossocial e cultural fundada na dissociação de gênero.

Historicamente, à mulher foi reservado um espaço social restrito, fundamentalmente associado ao âmbito doméstico, à esfera da reprodução da vida e dos afetos — uma posição invisibilizada, nula e separada das instâncias de poder. Ao homem, por outro lado, foi atribuído o domínio do espaço público, incluindo o acesso privilegiado às esferas da política, da economia e da elaboração das leis que regem tanto esse espaço quanto as formas de circulação e reconhecimento

social dos atores que nele operam. Nesse sentido, como argumenta Roswitha Scholz, toda luta feminista consequentemente precisa ser, em sua raiz, anticapitalista. Isso porque o valor — categoria central do modo de produção e reprodução capitalista, ao mesmo tempo princípio estruturante e horizonte regulador da sociabilidade moderna — é sexualmente determinado. Em outras palavras, a lógica do valor não é neutra, pois se constitui por meio de uma cisão fundamental entre produção e reprodução, público e privado, masculino e feminino, conferindo ao masculino o lugar da visibilidade, da equivalência abstrata e do reconhecimento social, enquanto relega ao feminino a condição de suporte invisível da totalidade social.

Nestes termos, a análise crítica da clivagem da forma-sujeito ultrapassa uma boa parte das teorias psicanalíticas ao evidenciar como fatores internos e externos articulam-se na constituição social, política e cultural dos sujeitos. Estruturado como masculino, o sujeito da sociabilidade do valor, isto é, o parâmetro humano ocidental irradiado a todo o mundo, liga-se a uma suposta natureza humana alinhada simetricamente com o capital e com tudo que este demanda dos sujeitos. Assim, a clivagem entre o masculino e o feminino deve ser compreendida como uma construção histórica funcionalizada à reprodução da totalidade capitalista, e não como uma polaridade natural ou espontânea. Se no tempo presente o valor está em crise, logo o seu correspondente direto, o homem branco e forçosamente heterossexual, também se encontra assim. Uma série de exemplos contemporâneos poderiam dar um rosto a este fenômeno como, por exemplo, a misoginia normalizada, a regressão infantilizada dos modos de comportamento entre adultos, bem como aquilo que o Anselm Jappe chamou, a partir da filosofia moderna e da psicanálise, de “paradigma fetichista-narcísico”¹⁴⁷.

Tal paradigma sugere que a presente forma do valor constituiu para si um narcisismo particular que pouco ou nada tem a ver

com os processos de diferenciação entre o *Eu* e o *Id* tal como na psicanálise freudiana já sobre a primeira infância. Trata-se, isso sim, de um narcisismo que culmina em um positivismo mercantil que nega, de antemão, os processos políticos de alteridade. A emergência de atores e partidos políticos declaradamente homofóbicos, de tendência racista e anti-imigração apontam para essa forma de narcisismo contemporâneo. Para Jappe, esses elementos configuram o cenário político das mutações antropológicas próprias do tempo histórico atual, que se infiltram de forma recíproca tanto no nível social quanto no individual. A clivagem constitutiva da forma-sujeito age, portanto, como uma norma social velada e que, mesmo sendo tensionada a todo momento, nada mais faz que afirmar a lógica social dominante. Nos termos da crítica do valor, a superação radical do masculino exigiria, portanto, também uma superação do feminino em sua condição funcional e subordinada, pois o primeiro toma o segundo como base de sustentação.

Roswitha Scholz afirma que há um conjunto de tarefas historicamente delegadas ao feminino e que, ao adentrar tardiamente aos espaços de valorização do valor, ainda carregam consigo a marca de uma suposta feminilidade. Para além do processo de gestação e do parto, da atenção ao corpo no período pós-natal, da proteção física contínua, do cuidado com a saúde, da alimentação, da higiene e da sustentação dos vínculos afetivos e sociais, também foram atribuídas às mulheres, sob o signo do cuidado e da preservação da vida, as tarefas educativas. Nestes termos, a educação carrega consigo não apenas a imagem funcional da adequação dos corpos à realidade posta, mas também um princípio simbólico inconsciente atrelado aos pressupostos fetichistas da forma social capitalista. Em termos mais ampliados, ainda poderíamos afirmar que, em contrapartida às atividades femininas, a imaginação política teria aqui um caráter supostamente masculino que, associada a processos formativos voltados às ciências duras e exatas, desembocaria em atividades vinculadas a uma ideia de assertividade política e de transformação e organização do mundo.

Do mesmo modo que Karl Marx nos possibilitou identificar a abstração do valor como um “sujeito automático”, também seria possível identificar, agora nos termos de Jappe, como um “espírito desencarnado”¹⁴⁸ que é essencialmente masculino e que busca se objetivar no mundo, particularmente, apropriando-se do invólucro biológico do sujeito direcionando a sua existência concreta às determinações abstratas do valor. Para a crítica do valor, a forma-sujeito nada mais é que um ideário abstrato ao qual todo sujeito social se dirige num movimento cego e cujos traços fenomênicos já demonstram de antemão como a abstração real do fetiche se manifesta objetivamente naquilo que há, supostamente, de mais natural nos sujeitos: o sentimento de unidade de um *Eu* manifesto na forma da consciência, nos aspectos de personalidade e subjetividade, nos desejos conscientes e nas pulsões libidinais.

Ao tratar da clivagem da forma-sujeito, faz-se referência tanto às dimensões biológica e psíquica do indivíduo que, ao crescer sob a unidimensionalidade da vida moderna, coisifica-se integralmente conforme os imperativos abstratos que regem a normatividade de seu tempo. Para além da tese de Marx e Engels, que afirmavam que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”¹⁴⁹, temos que em cada época, essas dimensões do sujeito são domesticadas segundo as exigências da forma social dominante. Tornando-se expressão do valor em crise, a forma-sujeito contemporânea resume-se à condição de coisa que almeja a valorização abstrata de si e do que representa social e culturalmente. Há nisso um princípio de dominação desprovido de um sujeito real, isto é, constituído por uma abstração tornada real e que foi compreendida ao longo da história de diversas maneiras. Como “espírito” em Hegel, “sujeito automático” em Marx, “espetáculo” em Debord

148 JAPPE, 2021.

149 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**: crítica da mais recente Filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p. 94.

e “valor” para a crítica do valor, o estudo sobre as morfologias do fetiche ainda tem um longo caminho pela frente, sobretudo no que diz respeito às questões sobre a formação dos sujeitos.

Para a crítica do valor, a constituição subjetiva dos sujeitos é também moldada pelas relações sociais, culturais e familiares, e reconhece-se que, após séculos de luta, as mulheres – este *Outro* do homem ocidental moderno – conquistaram, de fato, um decisivo espaço como sujeitos públicos e de inferência na vida política. Entretanto, para além de um corpo biológico e psíquico singular, os indivíduos, independente do sexo, do gênero e raça, ainda se encontram subjugados pelas matrizes abstratas de nossa respectiva particularidade histórica. No que tange o presente entendimento da forma-sujeito, tem-se que essa particularidade, para se objetivar materialmente no mundo, assenta-se sobre uma primeira natureza, isto é, sobre o corpo orgânico e sexualmente determinado dos sujeitos. O que se assenta, portanto, é uma segunda natureza, fundamentalmente abstrata e historicamente determinada por clivagens sexuais, raciais e sociais. Essa cisão esquemática faz parte do entendimento sobre o que configura as clivagens dos sujeitos sociais em crise, não apenas porque se vinculam à lógica do trabalho, do dinheiro e do valor, mas também porque, ao vincularem-se à primeira natureza biológica, assumem falsamente um caráter ontológico. Se a segunda natureza é, deste modo, talhada historicamente como a condição fundamental para a estruturação da sociedade como a conhecemos, tem-se que a primeira natureza sofre também mutações que buscam adequá-la às normatividades abstratas dominantes.

A particularidade sócio-histórica da crise estrutural do capitalismo, sobretudo no período que vem se desdobrando desde 1968, revela que a singularidade imediata da forma-sujeito contemporânea, este que tem no amoque sua expressão mais elevada, reforça os ideais metafísicos de virilidade, força e assertividade vinculados ao sujeito masculino do valor que são historicamente alimentados, direta ou indiretamente, no seio dos processos de formação

humana¹⁵⁰. Para Gabriel Zacarias, o termo “amoque”, “originalmente forjado pela etnologia do século XIX para identificar formas ‘bárbaras’ de violência em povos não ocidentais”, vincula-se a um fenômeno onde indivíduos submetidos a humilhações e frustrações, “atacavam a esmo outros indivíduos, em explosões de raiva assassina, geralmente munidos de armas brancas”¹⁵¹. No tempo presente ao que tange os espaços sociais dedicados à formação dos sujeitos, o termo “amoque” se atualiza ao designar explosões de violência cega que se fazem presentes, por exemplo, em casos como os tiroteios em escolas. Quanto a isso, Theodor Adorno já afirmava que “por intermédio da cultura as pessoas continuamente experimentam fracassos, desenvolvendo sentimentos de culpa subjacentes que acabam se traduzindo em agressão”¹⁵². O que queremos dizer com isso é que o próprio amoque já se apresentava, há muito tempo, como uma possibilidade existencial concreta, associada à figura de um sujeito masculino ligado ao declínio anunciado da modernização.

Aqueles ideais metafísicos comuns à imagem da forma-sujeito costumam ressurgir até mesmo no interior do suposto pensamento crítico da esquerda quando este propõe, no horizonte educacional, a formação do sujeito social para o trabalho e para a vida política de dado tempo histórico – inclusive, isso expressa, para mais ou para menos, o slogan moderno (e contemporâneo) da educação escolar¹⁵³. Ainda que houvesse constantes debates e disputas de concepções de educação no interior da sociedade burguesa dos últimos séculos, estas nada mais expressavam, em níveis sempre distintos, os ideais abstratos de “ser humano” derivados da racionalidade esclarecida moderna. Em sua multiplicidade imanente, trata-se, portanto, de uma formação que conserva, sobretudo de

150 Cf. ZACARIAS, Gabriel Ferreira. **No espelho do terror**. Jihad e espetáculo. São Paulo: Elefante, 2018.

151 *Ibid.*, p. 30.

152 ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021, p. 178.

153 Cf. CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Unesp (Feu), 1999.

modo irrefletido, uma dinâmica fetichista de antropomorfização de um conjunto de ideais metafísicos da modernidade, ou seja, de uma formação humana para a coisificação dos sujeitos sociais a partir das demandas abstratas vinculadas a um determinado nível das forças produtivas da sociedade.

Do mesmo modo que podemos dizer que não há, no interior do desenvolvimento teórico das principais teorias psicanalíticas, qualquer indivíduo em seu sentido pleno, mas sempre sujeitos parcelares, também é possível verificar, no interior do pensamento político tradicional, que não há qualquer conceito ou concepção de indivíduo que pode ou deve ser plenamente defendido por uma teoria efetivamente crítica. Para a crítica do valor é preciso mobilizar, portanto, uma lógica de negação radical na qual os ideais modernos de sujeito não tenham onde se esconder. Isso significa dizer que, nos termos de Robert Kurz,

[...] faz-se necessário uma antimodernidade radicalmente emancipatória, a qual não segue o modelo assaz conhecido do contraesclarecimento ou da contramodernidade meramente 'reacionária', que é, ela mesma, burguês-ocidental, evadindo-se na idealização de algum passado ou de 'outras culturas', mas a qual rompe com a história que vigorou até agora, enquanto uma história de relações de fetiche e dominação¹⁵⁴.

No tempo presente, a abstração do valor busca se manter como condição referente para uma equivalência generalizada dos sujeitos sociais e é a partir deste movimento contínuo que os pressupostos metafísicos modernos se demonstram como algo que está longe de poder ser compreendido como natural, como desejam certos ideólogos do Esclarecimento. Entretanto, como é sabido a partir da crítica do valor, uma característica do fetiche (moderno ou pré-moderno) é a sua habilidade de "naturalizar", sob um véu misticador, produtos sócio-históricos como, por exemplo, o dinheiro, a

propriedade privada, as classes sociais etc. Para Jappe, os fatores sócio-históricos que tangem a naturalização histórica do sujeito da autofagia contemporânea podem ser identificados, de um lado, por meio de uma determinada fase da “história psíquica” do capitalismo que inicia por volta da década de 1920 e que elabora uma dimensão social narcisista em contraposição a uma “fase edipiana”¹⁵⁵ e, de outro lado, através daquilo que já identificamos como o espetáculo integrado que, consubstancialmente, emerge destas e de outras contradições capitalistas a partir de 1968. É a partir desta articulação do narcisismo com o fetichismo que a história recente do capitalismo atualizou o seu princípio autofágico. Ainda sobre o paradigma fetichista-narcísico emergente no “terceiro espírito do capitalismo”¹⁵⁶, Jappe afirma:

No narcísico adulto, por trás de uma aparência de normalidade, esconde-se a impossibilidade de reconhecer os ‘objetos’ – no sentido mais amplo – em sua autonomia e de aceitar a sua separação. O egocentrismo do narcísico – seu aspecto mais visível – é apenas uma consequência disso. O mundo exterior é percebido como uma *projeção*: os objetos e as pessoas não são discernidos como aquilo que são, mas como prolongamentos do mundo interior do sujeito¹⁵⁷.

Deste modo, o narcisista tem tanto a dificuldade de compreender a alteridade que constitui a relação entre o *Eu* e o *Outro*, podendo ser o *Outro* aquele que não adere plenamente ao valor tal como o *Eu* da normatividade social, como também o embaraço de perceber o seu gradativo processo de assujeitamento como produto de uma sociedade em crise permanente. Evidentemente, esse processo narcisista não esclarece o fenômeno de um sujeito de tendência autofágica, mas indica um caminho possível para o desvelamento das raízes ocultas da forma-sujeito moderna. Nestes termos,

155 JAPPE, 2021, p. 183.

156 Cf. BOLTANSKI; CHIAPPELLO, 2009.

157 JAPPE, 2021, p. 38.

a forma-sujeito tem por base pelo menos uma relação de clivagem que se expressa na distinção entre o ser humano em potência e a sua condição sócio-histórica de assujeitamento, sendo o segundo elemento aquele da “segunda natureza” que vem mistificando, incorporando e coisificando o ser em potência nos termos do valor-fetiche durante todo o decurso das sociedades modernas.

O histórico processo de clivagem do sujeito teve uma de suas principais expressões na filosofia de René Descartes, cujo princípio filosófico inaugurou, segundo Jappe, uma teorização acerca dos primórdios da forma-sujeito moderna que se determinou de modo ostensivo, sobretudo, na máxima cartesiana *cogito ergo sum* [penso, logo existo]. A redução da totalidade – por um lado, ao sujeito reduzido a uma consciência que pensa e, por outro lado, ao mundo reduzido à condição de coisa perceptível à essa mesma consciência – institui, a partir de uma metafísica esclarecida, o pilar moderno de sustentação teórica da clivagem da forma-sujeito:

A maior parte das características do sujeito moderno já está reunida em Descartes: solitário e narcísico, incapaz de ter verdadeiras ‘relações de objeto’ e em um antagonismo permanente com o mundo exterior. Além disso, este sujeito é estruturalmente branco e masculino, sendo um tal modelo de racionalidade ‘desencarnada’ precisamente aquele em que o homem branco estabeleceu a sua pretensão de superioridade para com o restante do mundo¹⁵⁸.

Expresso nos termos de um positivismo filosófico, o processo de clivagem do sujeito moderno recebeu amparo em todas as instituições da sociedade moderna constituídas sob este mesmo signo. Com base nisso, pode-se ainda destacar o movimento distintivo entre um indivíduo concreto e empiricamente sensível de um lado e, de outro uma “abstração real”¹⁵⁹ objetivada pelo fetiche que é, por sua

158 JAPPE, 2021, p. 49-50.

159 Cf. SOHN-RETHEL, Alfred. **Trabalho intelectual e manual**. São Paulo, Boitempo, 2025.

vez, construída e legitimada no decurso da modernidade ao incorporar e reproduzir as características do valor que vem ganhando historicamente materialidade a partir da orientação masculina, branca, ocidental, heterossexual, cristã e burguesa. Estas características vêm historicamente compondo os referentes sobre os quais o todo social deve se equivaler e do qual o oposto imanente é compreendido historicamente como elemento subsumido, que ora é patologizado pela sua diferença, ora é incorporado homogeneamente na moderna maquinaria da luta de classes, à condição de coisa subdesenvolvida ou de suporte objetivo para a plena realização do valor.

Nestes termos, podemos chegar a um consenso de que o reino da metafísica do valor e do fetiche da mercadoria, não apenas entranhou-se como definiu as condições subjetivas dos sujeitos de tal modo que surgem daí as bases para compreender a condição de indiferenciação que baliza a experiência narcisista da forma-sujeito contemporânea. Para Jappe, a forma-sujeito engendra leis, normas e costumes que se portam ora como aspectos naturais da existência, ora como a “vontade de Deus”, contudo “hoje, são as ‘leis econômicas,’ as ‘exigências de rentabilidade,’ os ‘imperativos tecnológicos’ ou a ‘necessidade do crescimento’”¹⁶⁰ que delineiam as condições gerais dos sujeitos. Trata-se, pois, do reflexo de uma segunda natureza que decorre de seu princípio de síntese social: o fetiche. Deriva disso uma leitura que reafirma uma questão já brevemente elaborada neste livro que consiste em apresentar a tese segundo a qual o fetichismo não diz respeito a uma mistificação dos produtos do mundo e dos sujeitos, mas a uma condição social que “determina as próprias formas do pensamento e do agir”¹⁶¹.

Nos termos de Jappe e Kurz, há uma distinção entre o conceito de “indivíduo” ou “ser humano” para com o conceito de “sujeito”, e esta distinção se exemplifica respectivamente através da clivagem

160 JAPPE, 2021, p. 30.

161 *Ibid.*, p. 32.

entre, de um lado, um corpo humano que sente, deseja e pensa independente da forma social que busca lhe subsumir à condição de sujeito e, do outro lado, “uma figura histórica particular, surgida há não muito tempo, em simultâneo com o trabalho”¹⁶² que é conservado, tanto positiva quanto inconscientemente, pelas instituições sociais modernas e contemporâneas. Enquanto o primeiro polo é este vinculado ao corpo humano concreto da primeira natureza, o segundo polo, este que deriva propriamente das determinações sociais, isto é, da segunda natureza, apresenta a parte cindida que busca aclimatar o corpo biológico às determinações sociais. Essa parte cindida do sujeito engendra, a partir de si mesma, as condições para sua própria individuação por meio das estruturas de sociabilidade capitalistas — estruturas que, longe de oferecerem um caminho emancipatório genuíno, conformam subjetividades moldadas pelas exigências do valor. Nesse sentido, como afirmam os autores, talvez a emancipação social consista não na reformulação constante de ideais previamente estabelecidos, mas na superação da própria forma-sujeito como tal.

Cada forma de educação, ao longo da história, refletiu as mediações sociais de seu tempo, servindo à reprodução das estruturas do capital. Das pedagogias cristãs, voltadas à obediência e salvação, à *Bildung* alemã, que moldava o sujeito burguês ilustrado e moralmente autônomo, a educação sempre esteve a serviço da forma-sujeito funcional. No contexto da industrialização, surgiram experiências educacionais voltadas à formação de uma força de trabalho disciplinada, pontual e obediente — escolas técnicas, modelos de instrução mecânica e currículos centrados na repetição e na utilidade, ajustados à lógica fabril e à valorização do trabalho abstrato. Em seguida, a educação soviética, embora ideologicamente oposta ao capitalismo, manteve intacta a centralidade do trabalho como princípio formativo, preparando indivíduos para a produtividade

dentro de um regime também baseado na abstração social do valor. No modelo neoliberal contemporâneo, a educação transforma-se em instrumento para moldar, desde cedo, sujeitos performáticos e adaptáveis às exigências do mercado em crise. Neste último momento, os processos de autofagia social se instauram também no âmbito psíquico dos sujeitos e são, em alguma medida, compreendidos por estes a partir de uma lógica de rendimento constante onde, inclusive, todo o descanso só pode acontecer acompanhado de remorso.

Esse sujeito da formação autofágica contemporânea é o resultado de um devir histórico que condensou em si distintas vertentes modernas de formação humana vinculadas, por exemplo, ao racismo, ao patriarcado, à produtividade empresarial etc. Nas palavras de Jappe, a “forma-sujeito se configurou, pouco a pouco, a partir do Renascimento, sobretudo a partir da época das Luzes”¹⁶³ como a condição primordial de aparelhamento do indivíduo frente às normatividades sociais, políticas, culturais e econômicas que, hoje em dia, apresentam-se na imagem do autogestionamento individual do *Eu* à luz do referente universal de desempenho e produtividade expresso na normatividade empresarial. Conclui-se, assim, que a forma-sujeito é resultado de um longo processo de secularização, cuja configuração atual implica uma nova economia psíquica, marcada, em grande parte, pela gestão algorítmica da ideologia mercantil. Nesse contexto, a subjetividade é cada vez mais modulada por dispositivos técnicos que operam segundo a lógica do valor, reforçando e automatizando padrões de comportamento compatíveis com as exigências do mercado.

Embora esse fenômeno contemporâneo se manifeste de forma singular pela desmesura que assume tanto no mundo interno quanto externo aos sujeitos, ele possui uma historicidade que revela não apenas a antiguidade de suas bases, mas também o fato de que foi acompanhado, ao longo do tempo, por formulações filosóficas

densas e sofisticadas. Para demonstrar o processo histórico da constituição teórico-filosófica da forma-sujeito, Jappe atravessou o pensamento de Descartes, Kant, Sade, Schopenhauer, entre outros, para expor como há um processo sócio-histórico de assujeitamento do corpo social aos seus respectivos e multifacetados objetos de referência que podem ser expressos, por exemplo, nos totens, na *Physis* (natureza enquanto fonte de progresso e evolução), em deuses, ou ainda na imagem de um rei, povo, raça e nação, bem como nos protótipos modernos de classe social como o proletariado¹⁶⁴. Ao demonstrar como historicamente se legitimam os regimes fetichistas de dominação social que são, sobretudo, impessoais, anônimos e abstratos, o autor ainda afirma que:

A sociedade mercantil figuraria talvez nessa classificação como a sociedade mais 'regressiva', a que mais contribuiu para impedir a maturação dos indivíduos, a que renunciou a uma grande parte das conquistas das sociedades anteriores. Isso permitiria fundamentar a afirmação segundo a qual o capitalismo decorre de uma 'ruptura antropológica', de uma 'regressão generalizada', de uma 'descivilização', de uma 'barbarização' ou de uma 'antropogênese às avessas'. Entre os elementos constitutivos da 'condição humana' com os quais cada cultura tem de transigir, encontra-se, em primeiro lugar, aquilo a que podemos chamar 'agressividade', 'pulsão destrutiva' ou 'pulsão de morte'¹⁶⁵.

Estão contidas aí as bases psíquicas e sócio-históricas que vêm regendo a forma-sujeito moderna e contemporânea, expressando o movimento específico de uma clivagem que, desde os séculos XV e XVI, tornou-se elemento central para o desenvolvimento de um pensamento protopositivista emergente. Ao passo que essa filosofia positivista se via numa relação de questionamento das certezas e, ao mesmo tempo, numa afirmação das qualidades vinculadas ao existir e ao pensar que derivam da máxima cartesiana (*cogito ergo*

164 JAPPE, 2021, p. 187-188.

165 *Ibid.*, p. 178.

sum), o narcisismo já se apresentava como uma condição histórica vinculada a uma forma-sujeito masculina cujo mundo exterior só existe como extensão racionalizada do mundo interior do *Eu* assujeitado. Tanto a natureza como a mulher foram compreendidas, ainda nos primórdios do pensamento ocidental moderno, como sendo inferior não só em relação ao emergente parâmetro patriarcal de família e sujeito, mas também em relação à matriz abstrata que passou a constituir o núcleo da forma social capitalista, isto é, o valor. Ambas, a mulher e a natureza, foram relegadas à condição de suporte material e sensível, dissociadas da racionalidade dominante e funcionalizadas como fundamento invisível da reprodução social.

Ao passo que o projeto iluminista expresso na forma da racionalidade capturada e elaborada por Descartes progredia, tal ideal de razão esclarecida encontrou seu apogeu na filosofia antropocentrada de Immanuel Kant quando o projeto iluminista kantiano, que nutria o ideário moderno de emancipação humana (identificado com o homem branco), reforçava as bases teóricas necessárias ao progressivo desenvolvimento da metafísica expresso naquilo que pelo menos dois séculos mais tarde Jappe chamaria de “espírito desencarnado”. Trata-se, como vimos, para além de uma caracterização do próprio valor imanente ao desenvolvimento do capital, de uma “máscara de caráter”¹⁶⁶ [*Charaktermasken*] que faz confundir a individualidade real e concreta do ser social para com a identidade de uma subjetividade abstrata proposta por ideários metafísicos totalitários.

Sob a lógica da crítica do valor, é precisamente na constante inadequação dos sujeitos às máscaras sociais que lhes são impostas que se revela a possibilidade de uma postura de radicalidade crítica. Essa inadequação deve ser interpretada como sintoma de uma dissonância estrutural entre o próprio corpo biológico e os imperativos da forma-sujeito moldada pelo projeto civilizatório patriarcal do capital. Na clivagem entre o sujeito real e suas formas

historicamente determinadas de sujeição social, abre-se o espaço para uma recusa ativa da normalização e para a emergência de uma crítica que não busca reformar as máscaras, mas superar a totalidade social que as produz:

Perante a majestade do espírito, o mundo passa a ser apenas um material em que o espírito procura realizar-se. A resistência que esse material – natural ou humano – opõe aos desígnios do sujeito leva este último a submetê-lo, dominá-lo, maltratá-lo ou mesmo a reduzi-lo a pó, se necessário. Essa clivagem não opõe o ‘homem’ ao mundo natural, como frequentemente se afirma. É muito mais radical: ela opõe um espírito desencarnado a tudo o que, por outro lado, constitui o próprio humano, os outros homens, o próprio corpo. Assim, se esse corpo não se mostrar bastante produtivo, se não trabalhar bastante, se dormir muito ou exprimir demasiados desejos físicos, torna-se cada vez mais, ao longo da evolução do capitalismo, um inimigo, uma resistência a vencer – foi o que procuraram fazer o taylorismo, os regimes alimentares ou as técnicas destinadas a diminuir a necessidade de sono¹⁶⁷.

O pensamento moderno, que não se resume a Descartes ou Kant, expõe a violência estrutural que sustenta a própria condição histórica da forma-sujeito. Na modernidade, só é reconhecido como sujeito aquele indivíduo que porta determinados atributos e se inscreve nas estruturas abstratas do mercado. Essa lógica se traduz em uma formação cultural geral que esquarteja os corpos e as subjetividades, como numa cama de Procusto. Desde a infância, a nossa formação pela cultura submete os sujeitos a normas como as de gênero, para depois integrá-los aos demais domínios da abstração fetichista como no trabalho, na economia, na vida jurídica etc. Em nosso tempo, esse processo de assujeitamento progressivo constitui a base formativa sob a qual o indivíduo é reconhecido como sujeito dentro do universalismo pseudonatural produzido pela clivagem fetichista do valor.

167

JAPPE, 2021, p. 51.

Robert Kurz também se debruçou sobre a dificuldade de formular uma crítica consistente ao Esclarecimento e à forma-sujeito, buscando escapar dos limites impostos pelo próprio aparato conceitual moderno. Apesar das divergências internas à crítica do valor — como a debatida entre Jappe e Kurz em *Tábula rasa: Quão longe deve, necessita e pode ir a crítica ao esclarecimento?*¹⁶⁸ — ambos, cada um a seu modo, contribuíram para isso que chamamos aqui de “formação autofágica”. Suas análises não apenas ampliaram os fundamentos marxistas de interpretação da sociedade, mas também evidenciaram o valor como núcleo fetichista que organiza a modernidade esclarecida e suas instituições.

No que se refere à crítica aos princípios da formação humana, Kurz afirma que “a ruptura com a forma capitalista do sujeito equivale, necessariamente, à ruptura com as relações sociais de fetiche em geral”¹⁶⁹, pois essa forma representa, no âmbito da totalidade social, a expressão tardia de múltiplas relações fetichistas historicamente constituídas. Contudo, tal ruptura não seria o equivalente a um “início do zero” da história da segunda natureza, mas um movimento que consiste essencialmente em reapropriar, reagrupar e realinhar determinados artefatos da história a contrapelo do passado, isto é, em uma outra direção não mais delimitada de antemão pelo valor-fetiche e, conseqüentemente, não mais determinada pela ordem fetichista da segunda natureza. Trata-se de uma crítica que em nada expressa determinações niilistas ou fatalistas, mas momentos dialéticos de uma

168 De modo resumido, neste texto Kurz identifica que Jappe salvou, de certa maneira, os sujeitos das sociedades agrárias e pré-modernas como um “quadro de referência amplamente positivo e quase como medida da crítica ao Esclarecimento”. Cf. KURZ, Robert. *Tábula rasa: quão longe deve, necessita e pode ir a crítica ao Esclarecimento?* São Paulo: Hedra, 2010c [2003], p. 175. Contudo, a radicalidade na crítica de Kurz sugere, *grosso modo*, que não é possível pinçar do passado uma forma-sujeito que estabeleça uma relação de confronto ao valor-fetiche do presente, visto que, em suma, naquela forma-sujeito não está contida o acúmulo de experiência necessária para a elaboração de uma crítica radical aos pressupostos fetichistas da história moderna e pré-moderna.

169 KURZ, Robert. *Tábula rasa: quão longe deve, necessita e pode ir a crítica ao Esclarecimento?* In: KURZ, Robert. **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Hedra, 2010c [2003], p. 162.

práxis efetivamente radical que não possui correspondência plena para com nenhuma outra teoria ou epistemologia crítica. Para Kurz, a projeção de uma nova forma de sujeito é, já em si mesmo, a extensão de um construto positivo que deve ser compreendido como tal, ou seja, desfetichizado. A crítica ao fetiche para o autor, portanto, significa:

[...] uma desritualização da sociedade, pois toda relação fetichizada de opressão é seguida de rituais rígidos em todos os níveis nos quais a alienação de si se expressa como atitude grotesca, quer em gestos religiosos de sujeição, quer no ritual que se objetifica no caixa do supermercado, na repartição de registro dos habitantes ou no departamento pessoal¹⁷⁰.

Inclusive, para Kurz, a forma-sujeito foi conservada e propagada igualmente pelo marxismo que, como desdobramento da ideologia esclarecida moderna, produziu a legitimação desta condição de assujeitamento, sobretudo, a partir do ideário de “classe” como o aspecto central do “sujeito-objeto da história”¹⁷¹. O ideário consolidado ao longo da modernidade serviu, inclusive, de base para a formulação de diferentes concepções de educação e de escola. Nesse contexto, o inquietante na crítica à formação autofágica voltada ao *lócus* escolar não está tanto no eventual caráter de defesa de classe presente no pensamento da chamada “esquerda”, mas principalmente na ontologização tanto consciente como inconsciente da forma-sujeito por parte daqueles que se apresentam como “críticos”.

É a partir daí que podemos elaborar uma crítica ao sujeito como um ser composto, por um lado, pela soma dos predicados objetivos e subjetivos que são necessários para a reprodução do valor e, por outro, como um ser humano que soa parcialmente estranho ao valor e que é tratado social e culturalmente nos termos do individualismo liberal e de um subjetivismo mercantil. Inclusive,

170 KURZ, 2010c [2003], p. 173.

171 *Id.*, 2010b [2003], p. 91.

acerca destes dois últimos termos, Kurz afirma que “o que vem à luz paradoxalmente como individualismo não constitui, na realidade, nada próprio ao indivíduo, mas algo que dele se assenhora”¹⁷², bem como também afirma que a “subjetividade não constitui o modo da libertação, mas, ao contrário, a forma de agrilhoamento do indivíduo”¹⁷³ – inclusive, tal compreensão vai, de certo modo, na contramão do pensamento situacionista de Raoul Vaneigem exposto no primeiro capítulo.

A clivagem estruturante da forma-sujeito (moderna e contemporânea) apresenta historicamente um processo no qual, quanto mais se desenvolve, mais acaba por reforçar seus pressupostos ideológicos expressos na dinâmica do patriarcado produtor de mercadorias. Neste mesmo sentido,

[...] a sociedade pretende – quanto mais se desenvolve – assegurar aos sujeitos a base sólida de não precisar se ‘prender’ a qualquer ‘essência’ – que seria encarada quase como uma prisão –, mas esse ‘não prender-se a nada de permanente’ é o mais movediço e inseguro chão em que se vê o sujeito contemporâneo¹⁷⁴.

Retornamos, portanto, à nossa tese segundo a qual uma crítica à formação autofágica não sugere o resgate de uma “essência” humana, tampouco uma espécie de restituição dialética de um estágio pré-moderno de consciência social, mas um movimento de exposição e elaboração supressora do caráter fetichista que absorve os sujeitos de modo integral e os subsume à condição de apêndice das determinações sociais vigentes. Tal movimento pode ser compreendido, segundo o próprio Kurz, como “a práxis histórica da crítica

172 KURZ, Robert. Dominação sem sujeito: acerca da superação de uma crítica social ilimitada. In: KURZ, Robert. **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Hedra, 2010a [1993], p. 216.

173 *Id.*, 2010b [2003], p. 90.

174 OLIVEIRA, Robson J. F. de. **O homem sem qualidades à espera de Godot**: molière, musil, beckett, Macunaíma e o devir vazio da modernidade. São Paulo: Hedra, 2020, p. 35.

radical¹⁷⁵, visto que uma crítica categorial do fetiche poderia, portanto, pôr abaixo tudo aquilo que se constitui sobre suas determinações iminentes, abrindo espaço, por fim, a outra forma de ser e estar no mundo e, conseqüentemente, a outro modo de formação. Desvelam-se, portanto, as “máscaras” naturalizadas da forma-sujeito que, para Kurz¹⁷⁶, são expressas a partir das seguintes considerações: i) o sujeito é um produto ideológico da modernidade esclarecida; ii) como um mero ator social, o sujeito vê-se coagido a rebaixar, de modo narcísico, todo o mundo externo a condição de objeto; iii) o sujeito moderno tem a sua referência estruturalmente determinada a partir da imagem do sujeito masculino; e iv) delineado pelas condições do valor que se lhe impõe, o sujeito moderno compreende-se como um objeto que deve ser potencializado tal como a valorização do valor capitalista.

Ao condensar em si a multiplicidade histórica da forma-sujeito, este último acaba por expressar a “forma mais elevada da falta formal de consciência”¹⁷⁷ em relação a si próprio. Isto significa dizer que a crítica à formação autofágica só pode se dar no tempo presente como, novamente, um movimento de elaboração radical da condição atual de assujeitamento e que tem, no exercício da reflexão crítica, o seu ponto de partida.

Sobre isso, Kurz ainda indica que:

São as próprias potências humanas e sociais à disposição (conhecimento da natureza e da sociedade, reflexividade, rede de comunicação), sob o invólucro da derradeira e suprema constituição fetichista do sistema produtor de mercadorias, que tornam possível o passo para além da segunda natureza, motivando-o inclusive¹⁷⁸.

175 KURZ, Robert. **Dinheiro sem valor**: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política. Lisboa: Antígona, 2014.

176 *Id.*, 2010a [1993].

177 KURZ, 2010a [1993], p. 268.

178 *Ibid.*, p. 285.

A crítica radical ao fetiche estruturante da segunda natureza produz um contraponto à ontologização da forma-sujeito, seja essa vinculada “a motivos econômicos, biológicos e/ou antropológicos”¹⁷⁹, bem como também se contrapõe aos modos modernos de racionalização que, por exemplo, recusam o fato de que o próprio conceito de “sujeito” representa em si uma expressão ideológica. Toda essa discussão, que tende a passar ao largo dos debates relativos à formação humana na cultura de modo geral e, conseqüentemente, na escola, de modo restrito, constitui a condição central para a compreensão do caráter fetichista que envolve nosso entendimento sobre os limites entre a primeira e a segunda natureza. Tal distinção é central para o estabelecimento de uma crítica à forma-sujeito e, conseqüentemente, à formação autofágica, visto que ao defrontar-se com um mundo alheio às vontades do *Eu* narcísico, o sujeito da sociedade autofágica adere a condições diversas de uma pseudonaturalidade que lhe provê atribuições abstratas de assujeitamento que, sendo produtos derivados de uma segunda natureza, acabam por dominá-lo integralmente e condicioná-lo gradativamente à reprodução do valor. Disto, aponta-se, portanto, à tese kurziana da dominação sem sujeito que denota que:

[...] o fato da constituição destituída de sujeito, de processos privados de sujeitos e de formações de sistema no nível da segunda natureza não constitui, pura e simplesmente, um dado da história natural, senão que um dado da história de segunda ordem, elevada a outra potência¹⁸⁰.

Ainda que o caminho para a práxis histórica da crítica radical não esteja plenamente claro, mas coloca-se como um exercício de nosso tempo histórico, ressalta-se novamente a questão de que a presente crítica à formação autofágica não pretende substituir um modo de assujeitamento por outro, tampouco abandonar o ser

179 KURZ, 2010a [1993], p. 217.

180 *Ibid.*, p. 250.

humano assujeitado. Pelo contrário, almeja desfeticizar, ou ainda, desnaturalizar as condições sócio-históricas que dão forma à subjetividade burguesa a partir dos princípios esclarecidos do valor-fetiche. Trata-se de destacar que a crítica radical do valor não possui um princípio ontológico ou um fundamento psíquico inato ao sujeito que, em sua condição de neutralidade, devesse ser salvo a qualquer custo, mas que essa crítica produz um conjunto de instrumentos de análise que derivam diretamente da constatação de que a presente forma do mundo e de seus processos de formação devem ser, senão abolidos, ao menos reformulados radicalmente, isto é, desde a raiz. Diante disso, levantamos a seguinte questão: deve a crítica radical recuperar o lastro histórico da educação moderna ou, ao contrário, abolir esse lastro em seus próprios fundamentos?

ENCARAR UM OBSTÁCULO SEM MEDO DO DESAFIO: A EDUCAÇÃO AUTOFÁGICA COMO EXPRESSÃO DE RELAÇÕES SOCIAIS FETICHISTAS

*Ninguém alguma vez escreveu ou pintou,
esculpiu, modelou, construiu ou inventou
senão para sair do inferno.*

*(Antonin Artaud, Van Gogh,
o Suicidado da Sociedade)*

É sabido pelos teóricos críticos que, sob o capitalismo as atividades humanas diversas são reduzidas a uma geleia ou a uma massa amorfa indiferenciada e que, uma vez aclimatadas pela ordenação mercantil, toda a alteridade autêntica destas se perdem numa amálgama fetichista. Institucionalizadas como dimensões necessárias ao desenvolvimento social, estas atividades condicionadas ao tempo morto da mercadoria apresentam-se, deste modo, tanto alinhadas às determinações do valor, como aos ideários metafísicos do Esclarecimento. Este é o cenário primordial da educação moderna e contemporânea que conserva, muitas vezes sem saber que o faz, os paradigmas estruturantes da “abstração real”¹⁸¹ posta em marcha pelo pensamento iluminista marcadamente patriarcal e racista do capitalismo.

Uma análise teórica daquilo que aqui poderíamos nomear como “educação autofágica” — ou seja, da forma escolar que incorpora e reproduz a lógica de uma formação cultural mais ampla e determinada pela crise do valor —, deve submeter tanto o conceito de educação quanto seu *locus* privilegiado, a escola, a uma crítica

radical. Isso implica ir além da crítica pedagógica tradicional, tratando a escola não como instância parcialmente neutra e reformável, mas como expressão institucional de uma totalidade social em colapso, cujas formas de socialização e subjetivação se tornam cada vez mais destrutivas e autorreferenciais. O paradigma de desenvolvimento humano presente no ideário da educação escolar moderna e, sobretudo, contemporânea, tem se orientado, até aqui, pela adaptação dos sujeitos sociais às exigências sistêmicas da sociedade, muitas vezes sob a lógica de um 'salve-se quem puder'. No entanto, é preciso reconhecer que a introjeção da lógica do valor na estrutura da educação escolar produz um descompasso profundo entre a experiência formativa e a capacidade crítica diante das normas socialmente instituídas. Diante disso, propõe-se, a seguir, uma breve digressão teórica e histórica antes de retomar a formulação central desta tese.

O projeto civilizatório da modernidade, erigido através da ideologia liberal, constituiu um ideal de escola como um elemento de progressivo assujeitamento dos indivíduos à luz de um ideário metafísico de ser humano racional. Diferente da escola medieval que "negava o exercício das liberdades individuais para valorizar [...] os grandes organismos coletivos (a Igreja ou o Império, mas também a família e a comunidade)"¹⁸², os primórdios da escola moderna instituíram-se, já ao fim do século XV, a partir de uma gradativa laicização e de uma racionalização positivista que nunca cessou em absoluto, mas que se elevou, no tempo presente, a uma condição autogestivária. Se, portanto, o papel dos Estados nacionais sempre foi decisivo para compreender a forma moderna da educação, também são decisivos para tal uma compreensão crítica dos processos de produção e reprodução da vida social a partir das diretrizes mobilizadas pelos então regimes políticos vigentes.

Ao passo que uma das âncoras teóricas da educação escolar moderna já estava expressa em uma dimensão transcendental

182

CAMBI, 1999, p. 196.

do “homem” em sua relação com Deus¹⁸³, uma outra dimensão se expressava em Jean-Jacques Rousseau quando este afirmava que o homem “deve ser adaptado à própria maneira do homem”¹⁸⁴. A problemática do pensamento rousseauiano não se resume à universalização do masculino como fundamento da própria humanidade, mas à forma como há neste fundamento, supostamente neutro, uma série de implicações sócio-históricas imanentes ao desenvolvimento do Ocidente e de tudo o que há de mais problemático nele. Mesmo quando pensada como universal, a educação na modernidade foi estruturada a partir de um ideal formativo essencialmente masculino — um traço que, em grande medida, permanece preservado de modo velado até os dias atuais. Rousseau, que afirmava que a educação de homens e mulheres teria de ser diferente tendo em vista a diferença de natureza entre um e outro, dava a entender que havia uma hierarquia natural posta entre os sexos. Disto resulta uma identificação inicial das condições históricas que balizam o ideal de ser humano que estava em voga no momento de fundamentação teórica da educação escolar moderna. Inclusive, daí emerge um conjunto de pressupostos metafísicos, isto é, de pressupostos fundamentalmente abstratos que ainda não cessaram de se desdobrar, mas que atualizaram o elemento de referência formativa, o *homem*, a partir da imagem da eficiência absoluta, a *empresa*. Assim, a educação escolar contemporânea, esta que emerge sobretudo a partir do espetáculo integrado, permanece legitimando uma determinada concepção de educação a partir de formas ainda mais refinadas de sujeição social.

O sujeito-empresa é o sujeito da sociedade autofágica que não apenas exprime as determinações históricas do valor, como também as determinações subjetivas da sua crise, expressa na importância contemporânea de conceitos como “inteligência emocional”

183 Cf. COMENIUS, Iohannes Amos. **Didática magna**. São Paulo: Martins Fontes, 1997 [1657].

184 ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1762], p. 15.

“gestão emocional”, “gestão do stress emocional”¹⁸⁵ ou ainda, de “competência socioemocional”¹⁸⁶.

Não à toa Robert Kurz retoma os escritos de Jeremy Bentham, que identificava que o horizonte da sociedade de mercado, bem como de seu projeto de educação, devia se portar como uma “máquina (panóptica) de responsabilidade” que nada mais seria que um meio necessário “para condicionar os indivíduos ao comportamento compatível ao mercado”¹⁸⁷. O autor continua:

Os mecanismos de submissão e abnegação deviam converter-se em ‘traços intrínsecos da conduta’ das pessoas. Essa ditadura de educação liberal objetivou-se em estruturas arquitetônicas e organizacionais, em símbolos e mecanismos psíquicos. Os imperativos capitalistas, escreveu o filósofo Michel Foucault sobre o panóptico em seu livro ‘Vigiar e Punir’ (1976), aparecem ‘numa ordem concentrada de corpos, superfícies, luzes e olhares, (...) num aparato cujos mecanismos internos produzem a relação a que se prendem os indivíduos.’ Bentham aperfeiçoou incessantemente seu aparato social de adestramento humano. Ele inventou a solitária, as carteiras de identidade, as tarjetas de identificação na campanha dos prédios e os escritórios de vastas dimensões. Em 1804, ele sugeriu tatuar um número em todos os ingleses¹⁸⁸.

Assim, no âmbito da educação moderna, os conceitos de liberdade e disciplina estão correlacionados diretamente e são, a um só tempo, amparados ideologicamente pelo Estado e reproduzidos, em larga medida, de modo inconsciente pelos seus agentes sociais.

185 KURZ, Robert. **Virtudes femininas**. 2000, n.p. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz42.htm>.

186 Cf. BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2018.

187 KURZ, Robert. **A máquina da autorresponsabilidade**: para a história da ideologia liberal. Para a história da ideologia liberal. 1997, n.p. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz48.htm>.

188 KURZ, 1997.

Neste sentido, o liberalismo é profundamente disciplinar, pois, ao herdar a instituição escolar do *continuum* histórico que o precedia, teve de instituir um produto pedagógico e ideológico para a formação dos sujeitos à luz de suas imposições. Entretanto, não devemos compreender a educação escolar como uma instituição que, anteriormente ao projeto moderno de civilização, constituía-se de modo desprovido de interferências ideológicas externas. Inclusive, como produto da segunda natureza, ainda poderíamos investigar como a instituição escolar já fora, desde seu início, ideologizada na *Scholé* grega como lugar de estudo e de ócio para os dirigentes de tal sociedade que, em contraposição aos escravos da época, não precisavam se sujeitar, por exemplo, à atividade laboral.

Originada na Grécia antiga, a *Scholé* foi, séculos mais tarde, herdada pela modernidade, ainda que em ruínas, e reelaborada em profundidade sob o signo emergente do Esclarecimento. Essa instituição, que nada ou muito pouco tinha a ver com as formas de escola que a precederam, logo se estruturou como um espaço socialmente separado e, ao mesmo tempo, como *lócus* privilegiado de uma racionalidade antropocêntrica em processo de desenvolvimento. A reelaboração de sua função sócio-histórica se deu, sobretudo, em contraste com os espaços formativos da Idade Média, vinculados principalmente à reprodução de saberes teológicos e ao monopólio cultural das instituições religiosas, de modo que a modernidade reivindicou para si, em movimento sempre ascendente, a pretensa autonomia de uma protoforma de saber científico, laico e universal. Contudo, ao mesmo tempo em que se apresentava numa lógica de projeto emancipatório, essa mesma instituição também se configurou como parte integrante das determinações da ideologia dominante.

Para Dany-Robert Dufour, que estuda a educação como quem busca compreender os processos de domesticação da vida humana no capitalismo tardio, a *Scholé* grega já se expressava como

“o lugar onde aprendemos a não mais padecer de nossas paixões”¹⁸⁹, ou seja, o lugar em que, desde a Grécia antiga, se instituía um arquétipo de sujeito moldado pelas normatividades culturais de seu tempo, expresso tanto na moralidade vigente quanto nos ideais atléticos e intelectuais em circulação naquele período.

Ainda que a *Scholé* grega não possa ser resumida a um conjunto abstrato de ideais formativos, ela se torna emblemática para compreender o objeto herdado e transfigurado pela modernidade, o qual foi gradualmente fetichizado a ponto de eliminar toda a possibilidade de emergência de uma instituição que faça oposição a esta. Assim, independentemente da concepção de educação em voga, a escola moderna e contemporânea tornou-se o centro catalisador dos processos institucionais de formação humana. Do mesmo modo que não faria sentido esperar que a sociedade grega antiga, fundada sobre uma lógica escravista, concebesse processos formativos iguais para todos os sujeitos sociais — já que essa mesma estrutura sustentava as classes dirigentes —, tampouco se pode esperar que, do interior do Estado moderno, surja uma forma de educação capaz de se contrapor às determinações psicossociais e simbólicas inerentes aos processos de valorização do valor.

Na educação escolar pré-moderna, já se manifestava uma clivagem evidente entre grupos sociais privilegiados e desprivilegiados. Aos primeiros era destinada uma formação considerada “desinteressada”, isto é, não restrita a finalidades imediatas e marcada pelo signo da fruição. Aos segundos, cabia uma formação “interessada”, voltada a objetivos pré-determinados, na qual os conhecimentos transmitidos eram básicos e elementares¹⁹⁰. Esta cisão formativa revelou-se no decurso da modernidade como a condição de legitimação da cisão social, da hierarquização a partir da dinâmica de

189 DUFOR, Dany-Robert. **O Divino Mercado: a revolução cultural liberal**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008, p. 160.

190 Cf. MANACORDA, Mario Alighiero. **Marx e a pedagogia moderna**. Campinas: Editora Alínea, 2007.

classes e, por fim, da dominação do “privilegiado” sobre o “desprivilegiado”. Em outras palavras, os processos formativos expressavam-se de forma fundamentalmente fetichista ao passo que se desdobravam historicamente mantendo tal dinâmica que, já no século XVIII, fora fundamental para a atualização do capitalismo a partir de uma formação técnica-científica para os dirigentes e futuros gestores do capital e para a mão-de-obra fabril relativamente pouco qualificada. Contudo, foi a partir da estreita relação entre o Iluminismo e a Revolução Francesa que se instituíram os princípios de uma educação pública, universal, gratuita, laica e, ao mesmo tempo, fetichista. Essa forma de escolarização expressava, de maneira explícita, um projeto civilizatório unidimensional que, ainda hoje, se mantém presente sob a lógica de uma educação que considera os sujeitos do processo formativo como algo fundamentalmente abstrato, isto é, como sujeitos de uma concorrência universal.

Após esta breve digressão, podemos afirmar que o que configura a educação autofágica pode ser compreendido em uma relação de consonância para com os princípios de uma metafísica iluminista, visto que essa forma específica de educação mantém as estruturas modernas de clivagem que buscam adequar os sujeitos sociais à luz de um pressuposto metafísico positivo. No entanto, no tempo presente, tal metafísica engendra um *ethos* singular que reafirma a tese de que a partir da segunda metade do século XX o próprio ser humano tornou-se expressão direta do capital e, sendo assim, cada sujeito social tem de fazer a gestão de si tal como uma empresa¹⁹¹. Esse diagnóstico de uma “gestão de si” encontra plena sintonia com as teses do “espetáculo integrado” de Guy Debord e, talvez de modo ainda mais decisivo, com o diagnóstico de Anselm Jappe em *A sociedade autofágica*, no qual o autor aponta para o esmaecimento de todo princípio político de alteridade e para a consolidação de uma fase narcísica da sociedade.

191

LAVAL, Christian. **A escola não é uma empresa**: o neoliberalismo em ataque ao ensino público. São Paulo: Boitempo, 2019.

Na atualidade, é a hegemonia da forma-mercadoria, exaltada em todos os âmbitos da vida social, que configura o traço central da educação autofágica, distinguindo-a das formas de educação escolar que a antecederam. Logo, se antes a formação do sujeito escolar partia de um pressuposto de perda de si diante de um objeto que se lhe apresentava numa relação de atrito, ou ainda, numa relação de investigação das legalidades imanentes a um núcleo sócio-histórico e conceitualmente duro daquilo que era habitual chamar, até pouco tempo atrás, de “disciplinas escolares”, hoje nada mais disto está posto à educação devido uma tendência cultural narcísica que tende a delinear os objetos educacionais nos termos positivados de reafirmação do *Eu*, ou seja, de reafirmação do fluxo mercantil em “itinerários formativos”¹⁹² constituídos sob o desejo do sujeito em formação que se deixa conduzir numa lógica de progressiva precarização formativa, humana e cultural.

Nestes termos, a formação autofágica, que adentra o “terceiro espírito do capitalismo”¹⁹³, acaba por aprofundar a condição moderna de redução do mundo ao valor-fetiche. E, no caso específico da experiência escolar, temos que a ausência de autonomia dos objetos da cultura a partir da redução do mundo ao valor se expressa em diversos níveis como, por exemplo, numa educação sem um conceito forte de experiência que se dá através do esmaecimento dos objetos culturais; num currículo sem conteúdo e em um sujeito abstrato que, ao se reconhecer tal como uma empresa a ser gerida, adentra uma “paisagem patológica”¹⁹⁴ de sofrimento psíquico devido à própria crise estrutural do capitalismo. Assim, a formação autofágica deve ser compreendida como um processo que se torna hegemônico e normativo na cultura mercantil do século XX e que, ao emergir inicialmente das condições materiais vinculadas

192 Cf. BRASIL. 2018.

193 Cf. BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009.

194 Cf. HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

às exigências do mundo industrial, apresenta-se no tempo presente, principalmente, como algo de uma impotência absoluta.

O empobrecimento formativo do próprio sujeito em formação, expressa-se num excesso de positividade que direciona toda potencialidade do indivíduo ao mundo administrado da ordem existente e que acaba por fazer perder de vista a negatividade da crítica, ou para usar a expressão kantiana, a possibilidade de alcançar a sua “maioridade” crítica e reflexiva. Isso se expressa com clareza na experiência cultural do “terceiro espírito do capitalismo”¹⁹⁵ quando este configura modos de adesão ao capital que estejam completamente imbricados à crise terminal dos modos tradicionais de valorização do valor. Com isso, até mesmo o âmbito da educação escolar tem de se moldar ao resignificar, nos termos da presente forma do valor-fetiche, os conceitos de:

[...] autonomia, espontaneidade, mobilidade, capacidade rizomática, polivalência [...], comunicabilidade, abertura para os outros e para as novidades, disponibilidade, criatividade, intuição visionária, sensibilidade para as diferenças, capacidade de dar atenção à vivência alheia, aceitação de múltiplas experiências, atração pelo informal e busca de contatos interpessoais¹⁹⁶.

É no contexto histórico contemporâneo que a educação escolar buscou romper com certos paradigmas enrijecidos no seu modo interno de funcionamento que, para Cambi, expressam-se numa “crítica da ideologia escolar e da ideologia pedagógica”¹⁹⁷. Nesta atualização que se objetivou após 1968, a “criatividade” e a “autonomia” passaram a se vincular aos conceitos de “resiliência” e “flexibilidade”, bem como a um ideal de formação que toma o sujeito do processo educativo como se este fosse um produto direto das

195 Cf. BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009.

196 *Ibid.*, p. 150.

197 CAMBI, 1999, p. 169.

relações mercantis. A escola que até então se fundamentava sob um ideal de eficiência industrial, principalmente no século XIX e meados do século XX, transfigurou-se sob a lógica da eficiência empresarial ao difundir elementos de uma mentalidade empreendedora, de uma concorrência generalizada e de uma submissão integral de si às determinações da valorização do valor.

Em consonância com o desenvolvimento das modernas formas de socialização mediadas pelo valor, diversos críticos da escola moderna defenderam o trabalho como princípio educativo, como se, por meio dele, a educação pudesse assumir sua verdadeira forma. É evidente que, ao defenderem o conceito de trabalho como pressuposto formativo, estes o fizeram a partir do conceito marxiano de “trabalho concreto”, ou seja, de trabalho produtor de “valores de uso”¹⁹⁸. No entanto, o que parece escapar de suas respectivas compreensões em torno do conceito de trabalho é aquilo que, de um certo modo, inaugura a crítica radical ao valor, isto é, a identificação de que o trabalho é, em si, um dos fundamentos estruturantes do próprio processo social de manutenção do capital, bem como a base social normativa sob a qual ocorrem os históricos processos de assujeitamento. Tanto o “trabalho” quanto a “escola” assumiram, no interior das sociedades modernas, características específicas que não devem ser projetadas nem como traços das sociedades anteriores, nem como elementos indispensáveis de uma forma social futura.

Portanto, os conceitos de “trabalho” e de “escola” derivam de uma forma sócio-histórica específica, na qual suas contradições, originadas do projeto civilizatório do valor, manifestam-se como abstrações tornadas reais, isto é, como abstrações imanentes aos ideários metafísicos modernos. Na atual crise estrutural do capitalismo, o trabalho já não oferece sequer a aparência de uma garantia social. Diante disso, o discurso do valor se infiltra ainda mais profundamente nos processos formativos, assumindo formas mais sutis e, ao mesmo

tempo, mais brutais. Sob a máscara meritocrática, surgem figuras idealizadas – o gestor, o colaborador, o empreendedor – que nada mais fazem do que legitimar a precarização e reproduzir a violência simbólica de um sistema que, em ruína, insiste em se apresentar como horizonte inevitável.

O gradativo processo de libertação social do trabalho abstrato não produziu qualquer forma de libertação social, tal como a Internacional Situacionista previa, mas o seu mais pleno agrilhoamento, visto que agora a pressão do valor sobre o sujeito não se dá mais de “fora para dentro”, mas a partir da subjetividade individual em direção a ela própria. A educação escolar contemporânea deixa este cenário muito mais claro quando institui com força de lei tanto a necessidade de formar “competências socioemocionais” nos sujeitos escolares, como também quando propõe o itinerário formativo chamado “Projeto de vida” que consiste, basicamente, em auxiliar a projeção dos desejos destes sujeitos a uma realidade social meritocrática marcada por “incertezas” de toda ordem¹⁹⁹. Tais abstrações fazem parte de uma realidade sócio-histórica positivada e sem crítica e recebem um tom de cinismo quando, diante das multifacetadas formas de crise, apontam para aquilo que seria, supostamente, o meio necessário para se alcançar “uma vida próspera, saudável e feliz”²⁰⁰.

Deste modo, a presente crítica à educação autofágica, que não almeja regressar ao período anterior ao “terceiro espírito do capitalismo”²⁰¹, tampouco resgatar elementos educativos pré-modernos, busca, por fim, reforçar enfaticamente o papel de uma crítica negativa como pressuposto formativo. Trata-se, portanto, de uma formação orientada mais para o dissenso do que para o consenso

199 Cf. BRASIL, 2018.

200 Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Socioeconômico [OCDE]. **Competências para o progresso social: o poder das competências socioemocionais**. São Paulo: Fundação Santillana, 2015, p. 18.

201 Cf. BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009.

diante dos modos históricos de assujeitamento. Esse processo formativo parte de um princípio negativo, entendido não como a busca de um objeto perdido a ser recuperado, mas como afirmação da negatividade enquanto princípio formativo de irreconciliação categorial com o valor-fetiche. Nestes termos, convém frisar que os fundamentos da presente crítica se colocam justamente em contraposição tanto à positivação do conceito de modernização, como também, ao *falso-negativo*²⁰² da educação que nada mais faz do que conservar positivamente os elementos estruturantes desta dinâmica social.

A modernização que se tornou, sobretudo no decurso do século XX, sinônimo de progresso e de democracia, no tempo presente garante um movimento ascendente em direção ao colapso econômico, ambiental e, conseqüentemente, formativo. Laval afirma que, no caso da escola, o conceito de “modernização” atrelado aos conceitos de “inovação”, “reforma”, “eficiência”, “avaliação” etc., induz uma leitura positiva das demandas do capital sobre a escola²⁰³. Vejamos, portanto, como o autor caracteriza a dinâmica normativa da escola moderna:

O termo ‘modernização’ não é tão neutro quanto os defensores da reforma gostariam que acreditássemos. Em primeiro lugar, lembremos que, no vocabulário das ciências sociais dos anos 1960, ‘modernizar’ significava converter as sociedades ou os setores ainda tradicionais da sociedade à modernidade, arrasando costumes, modos de ser e de fazer que não admitiam a primazia da eficiência e da racionalidade. Em sentido mais estrito, porém, o verbo ‘modernizar’ também significa buscar mais eficiência nas organizações e instituições, a fim de equiparar sua produtividade – supondo-se que o termo tenha um sentido universal – à das empresas privadas de melhor desempenho²⁰⁴.

202 CECHINEL, André; MUELLER, Rafael Rodrigo. Tempos espetaculares: a educação como falso negativo. In: CECHINEL, André; MUELLER, Rafael Rodrigo (Org.). **Formação humana na sociedade do espetáculo**. Chapecó, Criciúma: Argos, Ediunesc, 2019.

203 LAVAL, 2019, p. 195.

204 *Ibid.*, p. 195-196.

Diante disso, percebemos que a escola moderna, herdeira do Esclarecimento que resgatou elementos formativos da “antiguidade e da sua *paideia*, vista como uma livre formação humana em contato com a cultura e com a vida social”²⁰⁵, chegou ao tempo presente instaurando o espírito gerencial da empresa através da “cultura” e da “vida social” inerente ao sistema socioeconômico em crise que a sustenta. Disto, inclusive, resulta a forma-sujeito contemporânea que autores como Dardot e Laval denominam como neossujeito (o “sujeito-empresa” do neoliberalismo)²⁰⁶, mas que aqui o compreendemos, sobretudo a partir de Jappe, como a forma-sujeito da sociedade autofágica.

Devido a ontologização fetichista dos pressupostos modernos de escola e de sujeito, tanto a instituição escolar, como as dimensões formativas da cultura evocam determinadas formas de existência social que almejam a constituição de um sujeito plástico, isto é, de um sujeito que deve se reconstruir de forma permanente na dinâmica própria de seu tempo histórico – independente se tal dinâmica é o produto de um colapso generalizado ou não. No tempo presente, conceitos como eficiência, resiliência e flexibilidade compõem o *ethos* socialmente valorado, não apenas pela afinidade destes conceitos para com a lógica do valor, mas também pela forma como traduzem adequadamente a postura subjetiva, de tendência empresarial, necessária à existência social constituída não só por mutações antropológicas, mas pela extensão social da presente crise estrutural do valor.

Como vimos até aqui, a educação autofágica pode ser identificada através de princípios formativos que dão sustentação a uma forma de escola que seja conivente às determinações de um dado tempo histórico como, por exemplo, a escola neoliberal cujas

205 CAMBI, 1999, p. 198.

206 Cf. LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

premissas formativas consistem na equiparação dos sujeitos para com um referencial abstrato e desmedido de desempenho, de produtividade e de lucro. Nestes termos poderíamos dizer que a presente crítica à educação autofágica não orienta seus fundamentos tendo por base os interesses sociais imanentes à modernidade, mas elabora a sua análise teórica a partir de uma crítica categorial do projeto moderno de civilização e de sua respectiva conceitualização positivista e enrijecida de humanidade pautado em pressupostos metafísicos. Assim, a presente crítica à educação autofágica não se resume na defesa da supressão absoluta da escola, mas se desdobra na crítica radical a tudo aquilo que nela jaz em silêncio, sobretudo, como um aspecto ontológico de ser humano ou de uma forma fundamentalmente fetichista de sociedade.

A força da crítica radical, aqui pensada para o campo da educação, tem mostrado que os avanços cada vez mais raros e os contínuos retrocessos da área derivam não da ausência de tentativas de certos teóricos em pensar soluções aos obstáculos da prática formativa contemporânea, mas da atualização constante do valor sobre o próprio modo de pensar contemporâneo. Cabe aos críticos da educação a coragem de radicalizar a sua análise sobre o objeto de estudo, pois caso contrário o que há de vigorar são reivindicações "superestruturais"²⁰⁷ facilmente administráveis pela esfera hostil da economia. Em suma, criticar a educação autofágica é criticar radicalmente o valor que, inclusive, sustenta no tempo presente formas ideais de sujeito que nada têm de natural e que, do ponto de vista histórico, encontram-se em processos de desdobramento gradativo sob o signo, igualmente abstrato, do *homo economicus* – e que, no pensamento ocidental esclarecido, foi capturado conceitualmente, desdobrado filosoficamente e realizado politicamente a partir das obras de autores como Locke, Mandeville, Hume, Smith, Malthus e outros.

Cabe à instituição escolar submeter-se a um exame profundo que busque revelar não apenas os seus fundamentos sócio-históricos iminentes ao Esclarecimento, mas também a forma como ela própria foi, até hoje, a antecâmara social dos sujeitos modernos para a socialização do valor. É sob esses aspectos que um conceito negativo de formação, como ainda iremos explorar, deve posicionar-se em oposição a todas as dinâmicas sociais pautadas por abstrações sócio-históricas que nada mais desejam que a investigação do “fator de lucro” da experiência formativa. Trata-se, portanto, de uma crítica capaz de, ao enfrentar os desafios de seu próprio tempo, perceber os vínculos íntimos do fetiche com aquilo que hoje se impõe a toda pessoa, referindo-se à atualização do referente social sob o signo da empresa²⁰⁸; à hiperestimulação sensorial, sobretudo da visão, por meio de *gadgets* eletrônicos²⁰⁹; a uma atrofia da memória, da atenção e da capacidade de introspecção²¹⁰; ao mal-estar, à impotência e à melancolia diante do mundo em crise²¹¹ etc.

208 Cf. FISHER, Mark. **Realismo Capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

209 Cf. TÜRCKE, Christoph. **A sociedade excitada**: filosofia da sensação. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

210 Cf. CRARY, Jonathan. **24/7. Capitalismo e os fins do sono**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

211 Cf. SAFATLE, Vladimir. **Maneiras de transformar mundos**: Lacan, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

PODE A EDUCAÇÃO SER PATRIARCAL? NOTAS SOBRE A MÁSCARA DE INDIVIDUALIDADE ABSTRATA²¹²

Ateiem fogo às velhas hipocrisias. Deixem que a luz do prédio em chamas espante os rouxinóis e tinja de rubro os salgueiros. E deixem que as filhas dos homens instruídos dançam ao redor da fogueira e empilhem braçadas e mais braçadas de folhas mortas sobre as chamas. E deixem que as mães delas venham às janelas do andar de cima e gritem: 'Deixem que arda! Deixem que arda! Pois estamos fartas dessa educação!'

(Virginia Woolf, Três guinéus)

Cada período histórico carrega consigo uma forma de pensamento que não é neutra, mas moldada e condicionada pelo modo de reprodução social dominante. Mais do que expressar racionalmente o modo de reprodução dos sujeitos e de suas instituições, a razão, como produto histórico relativo à modernidade, expressa também determinações psicossociais. Na medida em que o valor, isto é, a atual forma sócio-histórica e normativa do fetiche, institui o horizonte de toda a atividade social e individual no capitalismo, percebe-se que tal horizonte comporta um conceito de razão que lhe é conveniente. Trata-se de uma razão encharcada de determinações psicossociais que não apenas são coisificadas na lógica morta do dinheiro, como também são orientadas sexualmente pelo sistema lógico-identitário patriarcal. Como vimos, em essência, o valor é a figura do homem

212

Uma versão ampliada deste texto foi publicada originalmente no volume 16 da revista *Germinal: marxismo e educação em debate*, em dezembro de 2024, sob o título: *A crise estrutural do valor e a formação autofágica*.

abstrato, destituído de corpo e de forma, erigido como medida universal da sociabilidade e de equivalência entre os sujeitos.

Se, como já vimos, a determinação sexual do valor é algo que, para Roswitha Scholz, está na base da própria constituição histórica da valorização do valor, e esta constitui as condições objetivas e subjetivas da sociedade capitalista, então identifica-se, deste modo, os pressupostos psicossociais imanentes à forma sócio-histórica da razão, entendida em suas dimensões individual e social. A cisão produzida pelo valor no interior da sociabilidade capitalista moderna não apenas define lugares sociais distintos para os gêneros masculino e feminino, mas também engendra uma relação fetichista sustentada por uma tendência inconsciente em que cada polo dessa clivagem depende do outro de maneira indissociável. Trata-se de um processo histórico em que o polo associado às atividades domésticas, ao cuidado e ao amortecimento psíquico — funções fundamentais, mas idealmente dissociadas do trabalho abstrato — foi atribuído à mulher, enquanto o polo relacionado não apenas ao trabalho abstrato, mas também à concepção dominante de razão, foi atrelado ao homem.

Para além das figuras políticas do “proletário” e do “burguês”, o fenômeno sócio-histórico que Marx chamou de “máscaras econômicas”²¹³ também pode ser ampliado a partir da questão de gênero, não como a identificação de que há, sumariamente, dois sexos e que estes são complementares, mas que ambos, em suas determinações históricas, nada ou muito pouco tem de natural. Assim, os polos masculino e feminino se apresentam menos como determinações biológicas e mais como “máscaras” que atuam como subterfúgios para a justificação da cisão entre um e outro. Para Scholz o “valor é o homem”²¹⁴ na medida em que ele expressa as características sócio-históricas delegadas ao gênero masculino, ou seja, que se coloca como essencialmente racional, destemido, público etc., enquanto a mulher, por outro

213 MARX, 2017, p. 159.

214 Cf. SCHOLZ, 1996.

lado, se coloca como a parte cindida, isto é, como o polo frágil, caridoso, doméstico (privado) e assim por diante. É isso que justifica para a autora os papéis atribuídos historicamente aos gêneros em questão e que estão tanto na base das relações sociais, culturais e econômicas, quanto na própria forma estruturante do Estado.

Para Robert Kurz, o nascimento dos Estados nacionais modernos teve, no surgimento de uma “economia política das armas de fogo”²¹⁵ nos séculos XV e XVI, o seu ponto de partida. Junto de uma concepção militar e bélica de Estado, surgiu tanto uma concepção de economia, como também uma razão instrumental que, como afirmaram Adorno e Horkheimer em meados do século XX²¹⁶, desembocou na produção e utilização de uma arma de destruição em massa e na subjugação de populações inteiras aos ditames de um progresso abstrato. Do ponto de vista da crítica do valor, seria, no mínimo, ingênuo supor que uma forma de educação imanente a este projeto civilizatório do Esclarecimento pudesse, com o esforço coletivo de agentes bem intencionados, realizar ideais de justiça ou igualdade. Dentre raras exceções, o conceito moderno de liberdade foi, em larga medida, direcionado à esfera abstrata da economia. Isto é, antes de se voltar aos sujeitos reais de carne e osso, o conceito de liberdade teve de prestar contas ao “sujeito automático”²¹⁷ e normativo do capital. Inclusive, Kurz nos lembra que a própria abolição da escravidão se deu também em função do caráter disfuncional deste sistema em relação à necessidade de modernização dos Estados nacionais, isto é, se deu em função dos processos de valorização do valor. Vale lembrar que mais do que os próprios burgueses, quem sempre pôde circular livremente e sem qualquer impedimento foi o próprio “sujeito automático” do capital, isto é, o valor.

215 KURZ, 2010d [2002], p. 41.

216 Cf. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

217 Cf. MARX, 2017.

A partir das elaborações teóricas da crítica do valor à luz do estudo de gênero, percebe-se que a educação, como expressão institucionalizada de uma concepção moderna de ciência ou como programa político-formativo, tem tanto um caráter masculino e público na medida em que representa a força disciplinar do Estado e dos seus ideais civilizatórios, como também possui uma dimensão feminina e privada, e conseqüentemente julgada com preconceito pelo seu caráter supostamente inferior, quando representa a prática pedagógica voltada, sobretudo, às crianças. O suposto caráter inferior atribuído à mulher no pensamento ocidental possui uma longa trajetória, da qual a modernidade esclarecida se apresenta como herdeira direta. Um dos exemplos históricos mobilizados por Roswitha Scholz que aponta para a constituição de uma imagem de mulher bastante problemática se faz expressa no livro *Malleus maleficarum* [O martelo das bruxas] redigido pelos padres Heinrich Kraemer e James Sprenger em 1486. Tal livro, além de sugerir uma suposta “inferioridade da mulher e sua predisposição à bruxaria e ao pacto com o demônio”, também apresenta conceitos como “inconstância, concupiscência, raciocínio débil, extravagância, perfídia e credulidade”²¹⁸ que compunham uma gramática medieval que seria reformulada de modos muito particulares e com finalidades distintas nos primórdios da modernidade.

Séculos após a escrita daquele livro, a ascensão das mulheres ao mercado de trabalho, acompanhada de muita luta social por reconhecimento político, não foi, como se sabe, acompanhada de uma liberdade, mas de um agrilhoamento singular que viu nas duas guerras mundiais um espaço privilegiado para as suas atividades de cuidado e proteção. Embora não seja possível apresentar aqui um resumo da longa história das lutas feministas, importa destacar que, para a crítica do valor, os avanços sociais, políticos e culturais conquistados pelos feminismos liberais no último século

representaram, em grande medida, uma vitória do próprio capital, que sob a pobreza generalizada por ele produzido justificou e ainda justifica a inserção das mulheres em um mercado de trabalho permanentemente em crise. No entanto, outro aspecto acrescenta uma camada adicional de violência ao sistema lógico-identitário do valor: no caso das mulheres, a liberdade de vender sua força de trabalho veio acompanhada, de um lado, pela criação de espaços e condições laborais moldados pelas características psicossociais historicamente atribuídas ao feminino e, de outro, pela conservação de todas as atividades ligadas à reprodução da vida doméstica, familiar e social. O resultado é a imposição de uma dupla ou até tripla jornada de trabalho, sendo parte dela sistematicamente invisibilizada pelo seu caráter supostamente natural.

Para a crítica do valor, é evidente que a educação, plenamente vinculada à dimensão estrutural do valor, não determina o gênero do profissional, tampouco das figuras políticas que delegam os rumos desta instituição, mas, mesmo assim, sugere a forma clivada na qual essa mesma instituição costuma ser percebida à luz do sistema lógico-identitário imanente ao moderno patriarcado produtor de mercadorias. O duplo caráter da educação carrega consigo a marca da clivagem de gênero que tem no polo masculino o referente social e, tal como no valor, encontra no polo feminino a sua base invisível de sustentação. Nestes termos, poder-se-ia até mesmo falar em uma “economia emocional” essencialmente feminina que se coloca como condição material para a “economia masculina do valor” que produz uma forma de educação enquanto sistema político-normativo vinculado a uma ideia de “cultura” ou mesmo de “ciência”.

Nas palavras de Scholz:

‘O valor é o homem’, não o homem como ser biológico, mas o homem como depositário histórico da objetivação valorativa. Foram quase exclusivamente os homens que se comportaram como autores e executores da socialização pelo valor. Eles puseram em movimento, embora sem

o saber, mecanismos fetichistas que começaram a levar vida própria, cada vez mais independente, por trás de suas costas (e obviamente por trás das costas das mulheres). Como nesse processo a mulher foi posta como o antípoda objetivo do 'trabalhador' abstrato — antípoda obrigado a lhe dar sustentação feminina, em posição oculta ou inferior —, a constituição valorativa do fetiche já é sexualmente assimétrica em sua própria base e assim permanecerá até cair por terra²¹⁹.

Para além de toda tradição teórica de feminismos liberais, Scholz nos impele a compreender que uma crítica efetiva não deve buscar substituir os valores masculinos por femininos, ou seja, inverter a ordem dos fatores na clivagem sexual que estrutura a sociedade, tampouco defender que uma concepção inversa de educação represente alguma solução aos problemas sociais postos, mas identificar que ambos os polos, masculino e feminino, manifestam o sistema lógico-identitário do valor e que, portanto, ambos deveriam ser ultrapassados radicalmente. Ainda que o valor seja masculino, as relações de dominação que ambos os polos exercem se fazem notáveis de múltiplas formas entre homens e mulheres na história dos últimos séculos e, mais recentemente, também se fazem visíveis nas demais formas de gênero que têm despontado com maior visibilidade política desde os anos 1970 e 1980, mas que ainda guardam, segundo as determinações objetivas do valor, "atribuições patriarcais referentes 'à mulher'"²²⁰.

Se diferentes epistemes pensam a questão de gênero, estas não costumam fazê-la pelas vias da crítica ao fetichismo que se manifesta objetivamente nos termos do valor. Enquanto o "marxismo tradicional"²²¹ – expressão empregada por Moishe Postone para

219 SCHOLZ, 1996, p. 33.

220 *Ibid.*, p. 29.

221 POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria social de Karl Marx. Trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

caracterizar um conjunto de marxismos ínsitos aos movimentos dos trabalhadores – costuma partir de uma certa base ontológica e economicamente positiva, e outras epistememes reacionárias que abordam a questão da dominação partem da identificação de uma suposta base biológica e a-histórica, a Teoria Crítica do Valor se afasta de todas essas ao passo que é o fetiche que cola nos sujeitos sociais fazendo com que eles “executem em si próprios uma finalidade totalmente diferente, supraindividual e privada de sujeito: o automovimento (valorização) do dinheiro”²²². Não se trata, novamente, de personalizar a crítica de gênero aos seus atores, mas de identificar os princípios que os regem em um processo de dominação desprovido de sujeito:

Do meu ponto de vista [...] a dominação é sem sujeito por sua própria essência, ou seja, os depositários do domínio não são sujeitos autoconscientes, mas agem no interior de uma moldura de sociabilidade dotada de constituição historicamente inconsciente. O valor sem sujeito remete ao homem sem sujeito, que na qualidade de dominador, de iniciador e realizador, colocou em movimento instituições culturais e políticas capazes de cunhar a história, que começaram a ter vida autônoma, inclusive com relação a ele²²³.

Assim, uma possível resolução das problemáticas imanentes às questões de gênero não teria de simplesmente disputar espaço de representação social e cultural e alcançar com isso uma certa condição política, mas teria de assumir um posicionamento que fosse fundamentalmente anticapitalista para, a partir da supressão das condições objetivas e materiais do capitalismo, lançar as bases de outra forma de sociedade que não fosse determinada por qualquer elemento imanente ao sistema racional da lógica esclarecida e moderna do valor. Ao tratar dos produtos da modernidade com

222 KURZ, 2010a [1993], p. 227.

223 SCHOLZ, 1996, p. 17.

vistas às relações destes com os arquétipos sócio-históricos de gênero, Kurz afirma que:

No sistema produtor de mercadorias da modernidade, e já na sua constituição primitiva, áreas como a filosofia, a medicina, a economia, a ciência da natureza, a política, a linguagem, etc., embora não se desenvolvessem ao mesmo ritmo, desenvolveram-se ainda assim numa direcção comum, remetendo sempre objectivamente umas para as outras. O motivo para esta por vezes surpreendente concordância ou correlação terá de ser evidentemente procurado no desenvolvimento da respectiva formação social, que constitui o laço comum intrínseco aos vários domínios existenciais, áreas do saber e conhecimentos²²⁴.

A “direção comum” que tomou a sociedade, a cultura e a própria subjetividade é, nestes termos, a direção do valor essencialmente clivado em um polo masculino e outro feminino, bem como das imposições de rendimento, de produtividade ou eficiência que o valor projetou à normatividade dos sujeitos e das instituições sociais diversas. Poderíamos, inclusive, falar que a forma da educação e dos processos de formação humana contemporânea são a expressão de relações sociais fetichistas, visto que há nelas algo que as determina e que é essencialmente inconsciente. Trata-se de processos da ordem de uma violência de gênero sistêmica da qual o feminino não se coloca como negação do princípio masculino, mas como seu apêndice imanente, ou seja, onde “a ‘esfera feminina’ e as qualidades imputadas às mulheres representam somente o outro lado da moeda do ‘trabalho’ abstrato no patriarcado ligado à forma-valor”²²⁵.

A forma-sujeito é, segundo a crítica do valor, apenas parcialmente consciente de si, visto que o aspecto inconsciente da sua forma histórica lhe escapa. Isto não significa dizer que é impossível

224 KURZ, Robert. **A substância do capital**: O trabalho abstrato como metafísica social real e o limite absoluto da valorização. 2005, n.p. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz203.htm>.

225 SCHOLZ, 1996, p. 16.

conhecer a subordinação da segunda à primeira natureza, mas que as normatividades impostas pelo valor ao ideal de sujeito em cada tempo histórico, ao se apresentar enquanto constituição fetichista, manifesta-se de modo irrefletido nos processos constitutivos dos sujeitos sociais. Como vimos no texto anterior, a vasta literatura do último século que expõe os vínculos entre escola e indústria tende, em larga medida, a analisar tais relações a partir das dualidades liberais/socialistas e neoliberais/social-democratas que a disputam; contudo, pouco se critica tal instituição a partir da modernização fetichizante que se acirra nela a partir da presente crise da valorização do valor capitalista. Se podemos dizer que o que nasce neste período é uma “educação autofágica” que “devora” o sujeito do processo formativo na lógica autoimposta de valorização do valor, então se faz necessário reconhecer que tal fenômeno só poderia ter se constituído em um momento histórico em que o sistema dominante passou a consumir inclusive seu próprio fundamento objetivo: o trabalhador. Para além da destruição das bases naturais, sociais e políticas e, em consonância à crise do próprio valor, é o próprio sujeito social que está hoje em vias de degradação, sobretudo no âmbito psíquico.

Ao reconhecer o caráter autofágico do valor e de suas instituições, qualquer defesa dessas estruturas revela-se, no mínimo, ingênua. Para uma parte do pensamento crítico tradicional, costuma-se traçar uma distinção nítida entre pedagogias liberais e progressistas. No entanto, sob a lente da crítica do valor, essa distinção revela-se parcial, uma vez que ambas compartilham pressupostos fundamentais comuns. Em particular, partem de um mesmo conjunto de princípios ontológicos positivos que reafirmam tanto uma forma-sujeito funcional, quanto um ideário esclarecido de progresso atrelado à sustentação do Estado moderno e à legitimação dos direitos e deveres que este outorga aos indivíduos. Nessas condições, a educação moderna, em suas diferentes variantes teóricas e práticas, aparece menos como uma instância emancipatória autônoma e mais

como parte constitutiva dos conjuntos de aparelhos ideológicos do Estado capitalista, ao lado da economia, da família, da religião e das demais esferas da reprodução social.

Robert Kurz nos lembra que “as instituições de ensino são em toda a parte a lanterna de popa da sociedade, pois são as mais conservadoras de todas as instituições”²²⁶ e que, por isso mesmo, esta tem de ser repensada desde os seus fundamentos.

Por volta de meados dos anos 90 – na maior parte dos países europeus e em conformidade ao modelo anglo-saxão – foram promovidas grandes campanhas para orientar todo o setor pedagógico e educacional para as exigências de uma *economização e comercialização da vida*. Numa ação concertada de governos e partidos políticos, bancos e caixas econômicas, cartéis e associações de empresários, comunas, diretorias de escolas e grêmios universitários, abateu-se sobre todos os setores pedagógicos uma onda inaudita de propaganda favorável à mentalidade economista e comercial²²⁷.

A orientação comercial da escola não se manifesta apenas no fato de ser o espaço de onde saem, ano após ano, massas de jovens lançados ao mercado de trabalho; ela se inscreve, de maneira ainda mais insidiosa, ao longo de todo o processo formativo. O financiamento da educação, da ciência e da tecnologia por capitais privados não imprime apenas logomarcas nos espaços escolares, ele imprime, sobretudo, a lógica da valorização em suas estruturas curriculares, epistemológicas e subjetivas. O que se instala, nesse processo, é uma modelagem da experiência educativa conforme os imperativos do valor, esvaziando a formação de qualquer conteúdo emancipador e submetendo-a à funcionalidade autofágica de uma sociedade em crise.

226 KURZ, Robert. **Com todo vapor ao colapso**. Juiz de Fora: Editora UFJF - Pazulin, 2004, p. 257.

227 KURZ, 2004, p. 253.

A instituição escolar é atravessada por uma dimensão histórica que se expressa materialmente nos currículos, nas legislações e nas políticas de formação e, de forma imaterial, nos valores morais e na ética do trabalho que a sustentam culturalmente. Tanto as dimensões materiais quanto as imateriais estão vinculadas, por um lado, à estrutura de reprodução social visada pela escola e, por outro, à manutenção da forma-sujeito em seu aspecto histórico-genético relacionado ao valor. Dentro dessa configuração, a escola concentra contradições estruturais que evidenciam o descompasso histórico entre o que a educação escolar efetivamente foi e continua sendo, moldada pelas exigências da valorização do valor, e aquilo que ela poderia ser, concebido apenas no plano teórico como uma promessa histórica ainda não realizada. Essa tensão entre o real e o potencial evidencia os limites de uma instituição que, mesmo carregando ideais de emancipação, tem operado majoritariamente como dispositivo de reprodução das formas sociais capitalistas.

O polo normativo da educação escolar contemporânea, este forjado a partir de 1968 com o surgimento do espetáculo integrado, exerce tamanha força gravitacional sobre a instituição escolar que tende, nos termos de um inconsciente narcísico, a condicionar o polo divergente ao regime de reafirmação do próprio fetiche espetacular, ou seja, do já existente. Assim, antes mesmo de emergir como contraponto efetivo ao polo normativo, presume-se falsamente que devido a essa influência do valor sobre o mundo e sobre os sujeitos, o polo divergente não possui qualquer força disruptiva com o mundo tal como se apresenta. Por um lado, também teria de estar ancorado nos pressupostos autofágicos da sociedade. Contudo, este é apenas um reflexo da segunda natureza que institui a sua própria normatividade como uma condição natural de primeira natureza. Esta clivagem dos polos normativo e divergente produz uma tensão imanente e permanente sobre a escola, pois, ao mesmo tempo que, por um lado, dá sustentação a uma determinada forma-sujeito, por

outro, produz um contrassenso no interior do sujeito formado – tal contrassenso se expressa, sobretudo, na inadequação dos sujeitos em formação aos ideários abstratos que partem, no tempo presente, de uma reconfiguração psíquica ou subjetiva que preconiza um horizonte de produtividade, eficiência e flexibilidade (socioemocional) muito vinculado à imagem abstrata da empresa.

Ao passo que se torna possível compreender que a promessa iluminista de conquista da maioria racional *à la* Kant caiu por terra no decurso do século XX devido, dentre tantos fatores, ao fato da modernidade capitalista ter adentrado uma fase narcísica, também é possível compreender que disso emerge a possibilidade de reelaboração radical de um processo formativo vinculado a outros pressupostos, sobretudo negativos, que tenha por ponto de partida a coragem da recusa. Pensa-se com isso a elaboração de um conceito de “formação”, desprovido de qualquer *a priori* absoluto e positivo vinculado a uma forma-sujeito e que não propõe, evidentemente, a desconsideração de toda a tradição teórica e metodológica sobre a educação moderna, mas uma “tábula rasa”²²⁸ que mobilize um movimento dialético que sugere a elevação de seus princípios a um nível não delimitado de antemão pelos pressupostos ideológicos e epistêmicos “modernizados” no tempo presente.

Assim, o conceito moderno e normativo de educação constituído à luz do Esclarecimento teria de ser confrontado, não somente como o reflexo de uma condição histórica constituída sob a égide da dominação fetichista, mas como a extensão ideológica de um sistema que naturaliza certas formas de assujeitamento social. Esse assujeitamento se dá em pelo menos dois níveis: o primeiro fazendo alusão ao fato de que os conceitos de subjetividade, consciência, individualidade etc. emergem da própria dinâmica estrutural da sociedade patriarcal do valor e, por fim, o segundo, relativo à “legitimidade da verdade” que deriva da institucionalização da racionalidade

moderna, visto que o conceito de “verdade”, imanente aos processos científicos modernos, não é neutro, mas ideologicamente inclinado às concepções positivistas de progresso.

À princípio, é indicador de algum processo de formação humana tudo aquilo que objetivou, consciente ou inconscientemente, a reafirmação de certas imposições sócio-históricas específicas numa determinada forma de subjetividade uniformizada. Ao que a história dos processos de formação humana nos sugere, os múltiplos regimes formativos do século XX e XXI, por exemplo, tendem a ser amparados numa profunda impessoalidade que, mesmo que considere a imaginação, a criatividade e os desejos dos sujeitos em formação, estes são determinados sobre o signo fetichista do mercado, do mundo do trabalho, da economia, da concorrência, em suma, do valor. Com isso, pode-se afirmar que, por um lado, ao passo que as questões relativas à formação humana se apresentam sobredeterminadas por questões econômicas, culturais e psicológicas diversas, por outro, torna-se justificável que uma crítica a tais processos formativos tem de ser radical não no sentido de conservar princípios ontologicamente forjados no interior do pensamento positivista moderno, mas essencialmente negativo como que em um prisma ainda pouco analisado. Por isso a mobilização da Teoria Crítica do Valor acaba por constituir uma estratégia relevante para a análise e compreensão, a partir de Marx e para além dele, das relações normativas do fetiche sobre as mais diversas estruturas sociais subsumidas às determinações da fantasmagoria do valor.

Na medida em que não existem processos formativos neutros do ponto de vista de influências sociais e culturais, percebe-se que o caráter geral do que se configurou chamar hoje de formação humana tem de estar numa relação de simetria para com a forma da sociedade em crise permanente, da concorrência generalizada entre as pessoas convertidas em mercadoria e, conseqüentemente, dos multifacetados processos de adoecimento psíquico. É nestes termos

que o projeto teórico de releitura das obras de Marx à luz do “colapso da modernização” constitui um novo campo teórico para pensar os processos gerais de formação humana²²⁹. É também neste campo que a Teoria Crítica do Valor vem projetando incisivas críticas aos rumos da modernidade capitalista nas sociedades contemporâneas, bem como também vem alargando, do ponto de vista teórico, as possibilidades de análises críticas dos processos de formação humana (escolar e cultural) que dali derivam.

Ao articular as questões de gênero à crítica do capitalismo, Roswitha Scholz amplia significativamente o escopo crítico-político dos movimentos feministas, ao evidenciar as determinações concretas que estruturam as formas sociais modernas e contemporâneas. Com essa ampliação teórica promovida pela crítica do valor, sua proposta radical aponta para nada menos que a abolição e a superação objetiva das construções sócio-históricas de masculinidade e feminilidade tal como foram constituídas no interior da modernidade patriarcal e de sua continuidade pós-moderna. Com isso, a crítica do valor não visa apenas denunciar as desigualdades sociais, mas se voltar contra os próprios alicerces civilizatórios, econômicos e psicossociais estruturados pelas cisões históricas tanto do trabalho abstrato produtor de valor, como também do trabalho doméstico invisibilizado, que sempre funcionou como base material silenciosa para a expansão da lógica do capital. Em outras palavras, a crítica do valor pretende resgatar o conceito de “revolução” do esvaziamento publicitário a que foi reduzido, reinscrevendo-o em um gesto verdadeiramente radical que permita a reconfiguração do mundo para além do fetiche dominante.

229

KURZ, Robert. **O colapso da modernização**: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, p. 257.

SÍNTESE DO CAPÍTULO: EM TORNO DO CONCEITO DE ONTOLOGIA NEGATIVA

Tanto a educação autofágica como o sujeito que paira sobre ela, portam-se como elementos derivados das bases materiais do capitalismo em sua presente crise estrutural. No tempo presente, tal forma de educação está em consonância com o *continuum* histórico dos processos de formação humana que partem de ideais metafísicos em constante modernização. Por sua vez, tal sujeito se expressa nos termos de um arquétipo fetichista-narcísico que revela aversão ao se defrontar para com a ideia do *Outro* expresso nos antípodas da forma-valor. Do modo como se apresentam, tanto um quanto outro colocam-se, por fim, como formas ínsitas à sociedade do valor, como também ínsitas a um processo formativo vinculado ao capitalismo em seu atual estado de decomposição.

A educação escolar teve de acompanhar o desenvolvimento histórico da sociedade do trabalho, porém, no tempo presente, tal desenvolvimento se viu marcado pela dissolução gradativa do trabalho formal, pelo esfacelamento de um mercado vinculado a processos de industrialização e de pleno emprego e pela diluição da promessa de emancipação econômica através do estudo e, conseqüentemente, do trabalho assalariado. Deste modo, levantamos a hipótese de que, ainda que a própria instituição escolar possua singularidades históricas que propõem, em alguma medida sempre minimizada, emancipar os sujeitos sociais, essa, por sua vez, coloca-se de forma vinculada continuamente a um conjunto de ideais de progresso constituído sob diferentes formas de fetiche. Este progresso, imanente ao processo de valorização do valor do capital, vem produzindo tudo aquilo que identificamos no presente capítulo como os sintomas sociais relativos ao colapso das estruturas de sociabilidade do capitalismo. E a escola, como derivado das determinações sociais de seu tempo histórico, mais absorve (consciente

e inconscientemente) as influências de seu próprio tempo do que as contrapõe ou as critica. Trata-se tanto de uma educação para o consenso apaziguador das contradições sociais, quanto de formação de trabalhadores supérfluos ambientados a um estado de crise econômica, ambiental, política etc.

Assim, uma proposição preliminar de contraponto à educação autofágica poderia se dar no enfrentamento aos processos fetichistas que sustentam os modos de assujeitamento cindido dos indivíduos, à hierarquização valorativa decorrente desse assujeitamento e, portanto, à dominação do sujeito-referente instituído sobre os demais que devem, portanto, se adequar a tal modelo abstrato para ter a sua condição histórica de sujeito reconhecida socialmente. É, inclusive, nesse contexto que uma crítica à ontologia do trabalho – conservada tanto no interior dos discursos formativos, como no interior do ideário de ser social reproduzido massivamente na cultura –, alcança os debates constitutivos da área da educação escolar e dos processos culturais de formação humana.

Ao invés de aderir a um *a priori* positivo, ou ainda, a um “falso-negativo”²³⁰ contido no processo formativo, a crítica radical nos sugere que uma possível saída desta condição de autofagia tem de necessariamente passar por uma crítica profunda a tudo aquilo que se coloca como normativo no interior da experiência social, a saber, o valor e, conseqüentemente, a cisão nos papéis de gênero, o trabalho, o mito do progresso etc. Deste modo, a crítica radical ao fetiche se opõe frontalmente às leituras que sugerem que de algum modo o capitalismo fosse ruir por si mesmo, abrindo margem a outra forma de sujeito e de sociedade, ou ainda, que seria somente a partir do progresso tecnológico que a educação veria a si mesma livre da cisão entre uma educação “interessada” e de outra “desinteressada”²³¹. Assim, destacamos que a presente mobilização da crítica

230 CECHINEL; MUELLER, 2019.

231 MANACORDA, 2007.

radical tem por objetivo direcionar uma crítica à forma estrutural do valor-fetiche que conduz determinados objetos como se esses fossem reflexos de uma ordem natural da sociedade que conserva a educação escolar e a forma-sujeito como elementos positivos em si próprios. Esta análise crítica dos processos de formação humana e da forma-sujeito poderia se dar, portanto, não mais nos termos de um *reductio ad unum* da representatividade liberal, mas ao contrário, poderia partir de outros pressupostos não mais delimitados pelo movimento centralizado comum à democracia burguesa.

Inclusive, ao que tange à forma-sujeito moderna, a articulação entre a crítica do valor para com a psicanálise demonstra justamente como as sociedades modernas têm o múltiplo dos indivíduos subsumidos a características essencialmente abstratas que ora se expressam como “classe social”, ora como “indivíduos livres” articulados sobre os paradigmas da “mão invisível” do liberalismo. Se é por meio do fetichismo mercantil que se dá os processos de reconhecimento e identificação dos sujeitos contemporâneos, deduz-se, portanto, que é por meio de uma crítica radical ao fetiche que podem ocorrer os processos de desvelamento das condições históricas de assujeitamento social. Disto pode emergir uma possível práxis radical que não se resuma em mera reconstituição da forma e conteúdo do processo formativo, mas de um confronto ao princípio educativo que parte da identificação da falência da razão moderna e de que, portanto, os princípios teóricos de uma “ontologia negativa” talvez teriam mais a ensinar sobre o que significa de fato um processo emancipatório do que os ideais positivos e metafísicos do Esclarecimento²³².

Deste modo, não se trata apenas de reorganizar a educação escolar em estruturas horizontais segundo aspectos supostamente mais humanos, mas de abolir com a própria manutenção de fundamentos ontológicos positivos de formação humana. Entre eles estão, por exemplo, a ideia de ‘emancipação de classe’, presente nas

propostas educativas do marxismo tradicional, ou, de forma mais recorrente hoje, aquelas que sustentam a positivação absoluta dos sujeitos em formação dentro de um sistema em profundo colapso. Não se trata também de se vincular a uma certa natureza humana supostamente obscurecida pelo capitalismo. Trata-se, isso sim, de produzir as condições para a construção de uma consciência crítica em relação a como ela própria se constituiu historicamente e em como se desdobraram, sobretudo no capitalismo, os processos históricos de assujeitamento social e individual a partir das imposições fetichistas imanentes aos ideários metafísicos e psicossociais do Esclarecimento que sustentam a base de todas as teorias modernas.

A macroteoria negativa posta em marcha pela crítica do valor se apresenta por um lado como um dispositivo analítico da história do capitalismo até agora e, por outro, como ferramenta política contra as ideias supostamente revolucionárias vinculadas a um progresso da democracia liberal. A “antimodernidade emancipatória” elaborada por Kurz sugere que, na crítica às metafísicas da modernidade, as relações do fetiche têm de ser compreendidas em suas morfologias específicas e não apenas como momentos de mistificação, isto é, como momentos marcados por representações falseadas da realidade. Os processos de mistificação apresentam, de fato, momentos reais da história até os dias de hoje, no entanto, para além da representação invertida da realidade, convém entender o fetiche como dado objetivo da própria constituição histórica do capitalismo – eis, inclusive, o que une as duas críticas aqui postas em diálogo: a crítica situacionista e a crítica do valor.

Ambas as críticas perceberam como o fetiche é a matriz da moderna sociedade produtora de mercadorias, no entanto, foi apenas a crítica do valor, como teoria que se voltou de forma radical à questão do sujeito, que tanto este, quanto os princípios fetichistas de sua formação puderam ser finalmente compreendidos. De forma parcelar, encontramos espalhada ao longo dos dois capítulos desse livro, a seguinte tese:

O valor não se limita a ser uma forma de produção; é também uma forma de consciência. E não apenas no sentido em que cada modo de produção produz ao mesmo tempo formas de consciência correspondentes. O valor, à semelhança de outras formas históricas de fetichismo, é algo mais: é uma forma *a priori*, no sentido de Kant²³³.

Sendo historicamente determinadas, as formas de fetiche, em seus aspectos econômicos, culturais, simbólicos e psicossociais, esforçam-se em se apresentar como dados naturais. Isso foi exposto tanto por Guy Debord, quando afirmou que: “a aparência fetichista de pura objetividade nas relações espetaculares esconde o seu caráter de relação entre homens e entre classes: parece que uma segunda natureza domina, com leis fatais, o meio em que vivemos”²³⁴, como por Robert Kurz, a partir do seu conceito de “ontologia negativa”. Sobre este último conceito, que a princípio não sugere nada além de um oxímoro, temos que ele se apresenta como um momento de enfrentamento teórico a um movimento “consoante a uma pré-história das formas de fetiche [*que*] não pode mais apresentar nenhum sistema lógico-identitário da história enquanto processo regular de um desenvolvimento positivo mais elevado”²³⁵.

Ao confrontar a “segunda natureza” imanente ao fetiche, o conceito de ontologia negativa toma por alvo tudo aquilo que se apresenta como um dado normativo, natural e incontestável, revelando-o como construto sócio-histórico. E, ao que nos interessa aqui em especial, destaca-se que a ontologia negativa, consoante à crítica do valor e da cisão, volta-se ao confronto dos valores ocidentais, bem como da galeria dos antepassados e de seus cânones jamais plenamente tensionados. Isso não significa dizer que há neste movimento um abandono radical da tradição ocidental, mas

233 JAPPE, Anselm. **As aventuras da mercadoria**: para uma nova crítica do valor. Lisboa: Antígona, 2006, p. 159.

234 DEBORD, 2017 [1967], § 24.

235 KURZ, 2010b [2003], p. 120, grifo nosso.

a reformulação desta de modo a não mais tomar como positivo aquilo que está umbilicalmente ligado à célula germinal do valor. Sobre as questões que se voltam à crítica da formação autofágica, talvez ainda poderíamos dizer que os espaços sociais destinados à formação dos sujeitos teriam de estar, portanto, mais próximos da ideia de um “museu”, que de uma escola funcionalizada para a reprodução da normatividade social vigente. No entanto, convém destacar que o “museu” de que falamos, entendido como espaço fundamentalmente negativo, permanece até hoje sem qualquer correspondente objetivo no mundo.

Como uma crítica “ciente de seu próprio lugar na história”²³⁶, a ontologia negativa proposta por Kurz sugere um confronto com toda a pré-história da humanidade, no qual o fetiche do valor se apresenta apenas como o estágio mais elevado das históricas relações de fetiche. Ao destacar o denominador comum de toda a experiência socioeconômica dos últimos séculos, a crítica do valor, na possibilidade de analisar diferentes realidades culturais, sociais e econômicas, possui os meios teóricos para confrontar “a ontologia positiva do Esclarecimento burguês”²³⁷ e, com isso, propor novos horizontes formativos que não se deixariam enredar pelas promessas de emancipação vinculadas ao progresso abstrato do valor, tampouco pelos ideários românticos de um passado supostamente mais íntegro.

No campo da educação nota-se um fenômeno peculiar dentre os ditos críticos do neoliberalismo. Embora estes reconheçam que o neoliberalismo não rompe com o capitalismo, mas aprofunda a lógica da valorização do valor, promovendo formas de subjetivação marcadas pela vigilância, pela gestão de si e pelo discurso de liberdade, o que nos parece assombroso é o fato de que estes, ao menos uma parte deles, voltam-se a um lamento melancólico em relação a um período anterior onde o neoliberalismo ainda não

236 KURZ, 2010b [2003], p. 121.

237 *Ibid.*

havia se instalado em definitivo no espaço escolar. Assim, tendo por base uma crítica radical ao fetiche, percebe-se que a autoridade do valor sobre a vida não aponta para o passado recente, tampouco para um passado pré-capitalista como um período que valeria a pena resgatar, mas sugere que uma crítica radical ao presente toma igualmente as formas do passado como um conjunto de momentos históricos vinculados a diferentes formas de manutenção de fetichismos diversos.

Como vimos no segundo capítulo, no tempo presente a educação contemporânea possui uma correlação direta para com o “paradigma fetichista-narcísico”²³⁸ que se apresenta como condição fundamental do sujeito da sociedade autofágica. Tal correlação é decorrente, sobretudo, da autarquia do valor sobre a vida, a partir da qual é possível identificar os ideais masculinos do valor como um superego socialmente valorado na forma-sujeito que, como afirmava Debord nos termos do “espetáculo”, também não “deseja chegar a nada que não seja ele mesmo”²³⁹. Esse movimento autotélico do valor, ou ainda, do espetáculo, sustenta a educação autofágica que vem se intensificando culturalmente a partir da segunda metade do século XX e que expressa o princípio da racionalidade neoliberal de que nenhum poder, neste caso o escolar, se sustenta somente sob o paradigma da força e da violência, mas a partir da colonização dos imaginários e dos desejos sociais e individuais.

É evidente que não se trata aqui de propor o abandono das etapas educativas comumente articuladas na prática pedagógica. O que se delinea a partir deste ponto situa-se em outro nível, mais vinculado ao horizonte sócio-histórico da educação do que ao seu fazer cotidiano — ainda que este último seja, como se sabe, o espaço temporal e cultural em que o passado converge no presente em uma normatividade positiva. Desta normatividade positiva, destaca-se

238 JAPPE, 2021, p. 158.

239 DEBORD, 2017 [1967], § 14.

hoje o diagnóstico, já amplamente aceito, que aponta para uma racionalidade neoliberal e, junto dela, para o surgimento de uma “ontologia empresarial”²⁴⁰, tal como proposto por Dardot e Laval. Para os autores, tal “ontologia”, que se grudou nos discursos em torno da educação escolar, engendra processos de identificação e reconhecimento social dos sujeitos atomizados como a expressão direta da normatividade cultural emergente da crise estrutural do capitalismo. É justamente da presente crise do capital que surgiram as questões relativas a uma gestão de si tal como uma empresa – daí, inclusive, emerge a figura do sujeito “empreendedor de si” que é, em suma, o ideal de sujeito hoje pretendido pela escola.

No entanto, ao considerar essas questões sob a ótica da crítica do valor, pode-se afirmar que, nas dimensões psicossociais da sociedade moderna produtora de mercadorias em crise, o ideal de eficiência empresarial acabou por se ligar a já existente imagem abstrata do homem branco, burguês e heteronormativo, hoje também em crise. Sob a perspectiva das morfologias do fetiche, essas duas imagens do ideal de sujeito não devem ser entendidas como os únicos exemplos históricos possíveis, senão que apenas como os dois modelos tematizados neste livro. O “salto” de um ideal de sujeito ao outro representa aqui uma das facetas da “mutação antropológica” contemporânea, que vem sendo incorporada pelas instituições voltadas à formação humana como desdobramento de uma “segunda natureza” imanente ao “terceiro espírito do capitalismo”²⁴¹ ou, ainda, ao período histórico relativo ao “espetáculo integrado”²⁴².

Sobre esse fenômeno contemporâneo, talvez poderíamos situá-lo da seguinte forma: o ‘empreendedor de si’ representa um ponto de inflexão em relação ao ‘homem branco e patriarcal’, porém

240 Cf. LAVAL; DARDOT, 2016.

241 Cf. BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009.

242 Cf. DEBORD, Guy. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. In: DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: 50 anos mais atual do que nunca. 2ª ed. Contraponto: Rio de Janeiro, 2017 [1988].

tal inflexão não alterou, de modo algum, a base fetichista que o sustenta, pelo contrário, reforçou-a de modo a aprofundar as suas raízes e de modo a engrossar os seus ramos fetichistas. Embora tal inclinação oculte as suas raízes e se apresente como um epifenômeno isolado, isto é, embora mistifique os seus fundamentos sócio-históricos fetichistas, este processo não deve ser compreendido apenas como uma “ilusão”, mas como a própria “inversão” da realidade, tal como proposto inicialmente por Guy Debord.

Parece-nos que boa parte dos críticos do neoliberalismo limita-se hoje a atacar apenas suas expressões mais recentes, ignorando a longa história que acompanha, desde a origem, o progresso da moderna sociedade produtora de mercadorias. Tanto o ‘empreendedor de si’ como o ‘homem branco e patriarcal’ representam, cada qual à sua maneira, dois produtos históricos correlatos de um mesmo *continuum* tributário do Esclarecimento que expressa a dinâmica sobre a qual se atribui a forma ideal dos sujeitos sociais no seio de seu próprio tempo histórico. Se, de um lado, temos que o conceito de sujeito pode ser compreendido não apenas como um derivado histórico da modernidade que teve seus pressupostos outorgados pelo fetiche e, de outro lado, que o sujeito, ao se fundar numa cisão para ser reconhecido socialmente como tal, apresenta a mais objetiva ausência de uma particularidade individual, temos, por fim, que o sujeito em si não representa um momento de tensionamento para com a realidade sócio-histórica do fetiche, mas que o seu sofrimento, decorrente da inadequação para com esta mesma realidade, acaba por indicar um caminho a seguir.

Num processo de crítica radical, esse caminho passa, como vimos, pelo desejo de irreconciliação para com este mesmo mundo e para com os processos de formação humana que se vinculam inconscientemente aos elementos de ordem fetichista de nossa presente forma social. Enquanto uma macroteoria negativa da história, o que o conceito de ontologia negativa de Robert Kurz nos sugere é que:

O problema central é, aqui, a ontologização. O momento a-histórico presente em todas as abordagens sociocientíficas, o qual se repete com enorme pertinácia e o qual, como foi indicado, precisou aparecer tanto em Rousseau e Kant quanto na psicanálise, bem como nas concepções mais recentes do estruturalismo e da teoria do sistema (e que também se acha contido na ontologia marxiana do trabalho), adquire sua relativa justificação mediante o gigantesco quadro de referência histórico da 'história das relações fetichistas' comum a todas as formações sociais preexistentes²⁴³.

Contra toda forma de fetiche – seja o pré-moderno ligado ao totemismo e ao culto dos antepassados, seja o moderno ligado ao patriarcado produtor de valor²⁴⁴ –, a crítica do valor nos lembra que o que de fato nos cabe, ou melhor, o que nos resta, é assumir a tarefa de trilhar esse caminho, ainda que com ele venham desafios à altura.

243 KURZ, 2010a [1993], p. 282-283.

244 *Ibid.*, p. 119.

EXCURSO: AS MORFOLOGIAS DO FETICHE E A PSICANÁLISE

[...] há 'algo' que não se deixa absorver pelo dualismo sujeito-objeto, que, por si mesmo, não é nem sujeito nem objeto, senão que constitui essa própria relação.

(Robert Kurz, Dominação sem sujeito)

As referências ao conceito de 'fetiche' ou 'fetichismo' na teoria social recente têm articulado, de diferentes maneiras, a psicanálise ao campo político. Uma das muitas portas de entrada para a identificação da influência da psicanálise sobre a política dá-se justamente na forma como o conceito de "fetiche", para além da mercadoria, aponta para práticas sociais, a um só tempo, reais e abstratas, de nossa forma específica de sociabilidade. Os aspectos abstratos se apresentam, como já vimos, enquanto características inconscientes da realidade social e permitem, deste modo, estabelecer um nexo psicanalítico, sempre muito pertinente, entre mercadoria e sujeito social. Num cruzamento das teses de Marx e Freud, temos que tanto a mercadoria quanto o sujeito (*sujeito social* em Marx e *sujeito psíquico* em Freud) têm de se constituir sempre à luz de algo que lhe vem de fora. Em outras palavras, seu caráter abstrato não advém de si mesmo, mas sempre de imposições exógenas. Foi sob esse aspecto que, no segundo capítulo, identificamos que a forma-mercadoria, enquanto entidade fundamentalmente abstrata, se equivale dialeticamente à forma-sujeito que a produziu — perspectiva que também é sugerida pelo freudo-marxismo, tradição intelectual que influenciou críticos como Guy Debord. A partir desse cruzamento de teses podemos compreender que o sujeito social contemporâneo, que conjuga evidentemente o social e o psíquico, apresenta-se historicamente como tendo mais em comum com a moderna forma da

mercadoria do que com as formas sociais que antecederam o seu próprio tempo histórico.

Numa objetividade fantasmática, tanto a forma-sujeito quanto a mercadoria precisam expurgar de si quaisquer “imperfeições”, ou seja, os vestígios de vida e singularidade, para somente então converter-se em coisa, isto é, em suporte do valor. Nesse processo, tanto o corpo da mercadoria como o corpo do sujeito que a produziu conformam-se numa relação de forma-equivalente que só pode ser explicada por meio de um conceito de fetiche ampliado que, ao pensar em termos psicanalíticos, dificilmente se explicaria somente pelo pensamento freudiano que se voltou, sobretudo, ao corpo humano biológico (com ênfase, talvez inconsciente, no corpo masculino, branco, burguês e heterossexual). Neste ponto, torna-se necessária uma outra psicanálise, capaz de abrir-se a perspectivas marginais. Sobre isso, o pensamento de Frantz Fanon pode ser uma de nossas principais portas de entrada para repensar a corporeidade viva do sujeito, enquanto o de Jacques Lacan pode oferecer elementos teóricos pertinentes para compreender a dimensão discursiva dos sujeitos. Para além de tentativas de mobilizar confluências teóricas entre essas ideias, mas como um movimento que pretende esboçar um projeto teórico inicial que, ao mesmo tempo em que busca revelar as máscaras psicossociais produzidas por dinâmicas fetichistas, reconhece que o legado freudiano permanece, em vários aspectos, incontornável.

A força fantasmática mencionada anteriormente, que não apenas envolve o sujeito, mas também o caracteriza segundo princípios abstratos, dá origem a uma série de relações fetichistas em níveis tanto individuais quanto sociais. Essa força, ao mesmo tempo externa ao sujeito, encontra nele um de seus meios de materialização sócio-histórica, independentemente de sua posição ou origem social. A forma-sujeito não se define, como vimos, por determinantes biológicos — embora sempre ancorada em corpos humanos vivos —, mas por princípios abstratos que se aderem a esse corpo. É nesse sentido

que Marx observou que a capacidade de ação do sujeito no mundo se mede, sobretudo, pelo que ele “traz consigo no bolso”²⁴⁵, ou ainda pelo que se fixa ao seu rosto como uma “máscara de caráter”²⁴⁶.

Para além de Marx e Freud, alcançamos o pensamento de Jacques Lacan, para quem talvez a noção de “objetividade fantasmática” ainda pudesse ser interpretada como uma formulação válida para se remeter ao conceito de fetiche, visto que, para Lacan, o fetiche não alude a um mecanismo de defesa psíquica individual, mas ilustra, num sentido fantasmático, a própria lógica geral do desejo. A chave para compreender o conceito lacaniano de fetiche está subordinada à forma como o próprio conceito de inconsciente é compreendido pelo autor. Sendo estruturado “como uma linguagem”²⁴⁷, o inconsciente para Lacan comporta tanto os tropeços e deslocamentos das falas dos sujeitos, como também imagens das quais o fetiche, como “imagem projetada”²⁴⁸, é aquele que age como um significante que vela e ao mesmo tempo revela a falta de algo. Nesses termos, para Lacan, as irrupções do inconsciente na vida cotidiana evidenciam também a função do *falo* enquanto significante da falta que, num efeito estrutural da castração e da divisão subjetiva dos sujeitos, destaca a impossibilidade de completude destes. Mas, afinal, o que isso significa na prática? Em suma, significa que os sujeitos não apenas não têm plena consciência de si, de seus pensamentos e desejos, como também que os sujeitos, em suas relações sempre complexas com o fetiche, revelam-se como estruturalmente incompletos tanto nos termos de suas singularidades psíquicas, como também nos termos sociais, culturais e políticos. Em termos lacanianos, a imagem

245 MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 105.

246 MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 159.

247 LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 142.

248 LACAN, 1985, p. 142.

fetichista, ao velar a falta, também pode ser compreendida como portadora de uma função social, na medida em que orienta ideologias, crenças e práticas culturais.

Sob essa perspectiva psicanalítica orientada a uma leitura social, temos que a forma-sujeito do capitalismo, essa que naturaliza a mercadoria, a concorrência e a miséria generalizada, apresenta-se como um fetiche social. Um fetiche que serve, inclusive, como sustentação fantasmática da ordem vigente, pois vela a historicidade de suas contradições ao mesmo tempo em que confere ao sujeito uma identidade fictícia adequada à lógica da exploração. Tal dinâmica sócio-histórica é acompanhada de uma segunda natureza psíquica que produz a ilusão de que as formas de subjetividade não são construtos de seu tempo, mas aspectos imanentes ao gênero humano e a toda e qualquer forma de vida que se pretende enquanto sociedade. Esse é um dos principais fenômenos do caráter fetichista na constituição subjetiva dos sujeitos na modernidade e que buscamos explorar ao longo do segundo capítulo. Para compreender de que modo o fetichismo se articula aos processos sociais de autojustificação da sociedade capitalista, apresentando-se como algo que opera "às costas" dos sujeitos, faz-se necessário recorrer a uma forma de psicanálise como chave interpretativa desse conceito. À luz da discussão do capítulo até aqui, podemos antecipar que pelo menos um conceito se apresenta como absolutamente central para a discussão: o conceito de *irreconciliação*.

Busquemos, a partir de agora, fazer uma breve digressão histórica para dar início à sustentação de uma ideia que sugere, dentre outras coisas, que a postura de recusa das leis e normas instituídas pela sociabilidade do valor não é apenas possível, como também necessária num movimento de crítica radical. Esse posicionamento nada teria que ver com o afastamento de si na participação social, tampouco com a defesa de uma incomunicabilidade com o mundo existente tal como ele se apresenta, mas com a instauração,

certamente exaustiva, de uma postura de tensionamento da realidade e de sua normatividade fetichista. Iniciemos estabelecendo um cruzamento de ideias que parte do pensamento do escritor francês Charles de Brosses indo em direção a outros lugares onde o conceito de fetiche também foi mobilizado, como na psicanálise e na Teoria Crítica para, somente então, demonstrar os processos de morfologia do fetiche e como este conceito ocupa um lugar privilegiado para a crítica da ordem existente.

Assim como De Brosses, que introduziu, em 1756, o conceito de fetichismo ao léxico ocidental ao vinculá-lo a formas “primitivas” de religiosidade baseadas na atribuição de poderes sobrenaturais a objetos, Freud, por sua vez, também recorreu à noção de fetiche, mas em um registro diverso, compreendendo-o como fenômeno psíquico ligado à angústia de castração e não ao culto de objetos divinizados. Freud deslocou a questão do fetichismo do âmbito da religiosidade para o campo dos mecanismos psíquicos universais, compreendendo o fetichismo não como um resquício “arcaico” ou “infantil” de consciência, mas como uma formação psíquica defensiva estruturada em torno da substituição simbólica do falo materno e do medo da castração. Em suma, na hipótese freudiana o fetiche emerge como uma solução psíquica para o trauma da descoberta da castração feminina. A criança (um menino, segundo a formulação freudiana), ao se deparar com a ausência do pênis na mãe, experimenta um trauma que ameaça sua própria integridade narcísica. Como defesa, ele fixa a sua libido em um objeto substituto, frequentemente, o último objeto visualizado de baixo para cima antes do momento da percepção da castração (como pés, sapatos ou partes específicas de roupa), instaurando, de modo inconsciente, um símbolo de substituição como fetiche. Assim, para a criança ou para o adulto, essa parte do corpo ou objeto erigido à condição de fetiche age como símbolo da negação dessa ausência e é, portanto, conservado como um substituto, como um objeto (ou imagem) que possui um relativo poder sobre o sujeito. Assim, esse objeto fetichista não apenas

preserva a ilusão da completude materna, como também funciona como uma defesa contra a angústia de castração.

Como um afeto imediato ou como uma lenta formação reativa atinente à ameaça da perda do falo, a angústia de castração pode ligar-se a um fenômeno social e contemporâneo intimamente vinculado à crise do valor: o ressentimento. No interior da experiência social, os sujeitos vinculam-se também, na maioria das vezes sem saber que o fazem, às imagens socioculturais de poder e de desejo ligadas à promessa de agência no mundo. Promessa essa que, muitas vezes já em seu ponto de partida, vê-se inviabilizada por questões ligadas ao próprio corpo ou impossibilitada pelas condições materiais do sujeito social. Ligado também à essa impossibilidade de realização do desejo, o ressentimento possui tanto vínculo com o narcisismo, como também com o conceito de fetiche aqui explorado. Quanto a isso, retornemos a uma elaboração pontual de Anselm Jappe sobre o conceito de ressentimento. Para o autor:

Trata-se de um *deslocamento*: um sentimento de raiva ou de despeito cuja origem pode ser inteiramente justificada – embora não o seja necessariamente – é exercido em direção a um objeto de *substituição*. A sensação é verdadeira, mas o alvo é errado. Há uma espécie de confusão entre os objetos: o sujeito atribui a determinado objeto as características de um *outro* objeto. E descarrega sobre o objeto de substituição a raiva que não pode exercer sobre aquele que é o verdadeiro objeto da sua raiva. No ressentimento, as diferenças entre os objetos se apagam²⁴⁹.

Embora o exemplo de Jappe culmine na caracterização do amoque, a forma-sujeito radicalizada da sociedade autofágica, tal processo de deslocamento e substituição possui uma relação de proximidade para com os processos de constituição libidinal do fetiche segundo a psicanálise freudiana. Trata-se, num primeiro momento,

da substituição de um objeto por outro com o intuito de produzir uma garantia ao medo da castração e, num segundo momento, da substituição não mais de um objeto, mas de uma imagem, ainda mais abstrata, vinculada a uma ideia de poder ou potência. Tanto em um, como em outro, há um processo de substituição e de atribuição de poder a algo exógeno ao próprio sujeito. Enquanto na infância esse processo se liga ao âmbito da experiência individual – embora componha, segundo Freud, uma parte fundamental dos mecanismos psíquicos universais –, no adulto esse processo se liga, sobretudo, ao âmbito social, cultural e político. O trauma da descoberta da incompletude da mãe se liga, agora sob o prisma de uma análise psicossociológica, ao trauma da impotência, ao medo do fracasso, ao horror à diminuição do horizonte de perspectivas. Em linhas gerais, esse horror é o que se liga à forma específica do ressentimento contemporâneo. Essa é a forma como, na crítica às morfologias do fetiche, podemos explicar inicialmente os casos de violência homicida e suicida em espaços como escolas, igrejas, supermercados etc. Esse processo se liga não apenas à perda ou destruição de um objeto, mas, sobretudo, à perda de uma imagem de segurança, ou ainda, de uma imagem ligada à proteção da castração. É neste sentido, inclusive, que Anselm Jappe elabora algumas de suas teses sobre as “mutações antropológicas”, isto é, sobre as formas de manifestação psíquico-social dos sujeitos submetidos às determinações do valor em crise.

Como bem expõe o mito grego de Erisícton, há no interior do modo de funcionamento da moderna sociedade produtora de mercadorias uma violência autotética, intensa e de desmedido autoconsumo. Segundo Jappe, essa violência não se apresenta como algo externo aos sujeitos, mas como aquilo que os envolve subjetivamente de modo a arrastá-los como peças de um jogo do qual muitas vezes não desejam se reconhecer como participantes. Para Jappe, essa é a imagem essencial do capitalismo que, devido a seu imanente des-governo autofágico, tem levado tanto a si próprio, como também os sujeitos sociais a um movimento de mágoa, raiva e autodestruição.

Trata-se do efeito colateral em nível social e cultural vinculado também ao ressentimento onde as promessas de felicidade não apenas não se realizaram, como também se encontram hoje ligadas a uma impossibilidade objetiva vinculada, por exemplo, à atomização individual dos sujeitos pelo valor em um mundo constituído sob o signo do colapso ambiental. Tal fenômeno se apresenta como efeito colateral não apenas porque a forma da consciência (e da inconsciência) dos sujeitos é determinada pelas condições materiais que os envolvem, como também pelo fato de que o sistema socioeconômico da abstração fantasmática do valor se instaurou como condição subjetiva dos próprios sujeitos sociais. Ainda segundo Jappe, tem-se que as:

[...] tendências suicidas do capitalismo mundializado encontram-se nas tendências suicidas, latentes ou declaradas, de numerosos indivíduos; a irracionalidade do capitalismo corresponde à irracionalidade dos seus sujeitos. Esse fenômeno exprime claramente o declínio da forma-sujeito e o devir-visível do seu núcleo oculto, que existe desde as suas origens²⁵⁰.

Apesar de distante da ideia de “feitiço” criada e mobilizada por De Brosses para marcar a fronteira entre civilizações ocidentais e não-ocidentais, o conceito de fetiche para a psicanálise ganha contornos que se voltam a um prisma de teorias sobre os aspectos supostamente universais do ser social, da cultura e da sociedade. Assim, o conceito de fetiche, pensado a partir da psicanálise, permite reconhecer que, para além das práticas religiosas atribuídas aos povos ditos “primitivos”, existem também processos modernos e contemporâneos de projeção de qualidades humanas em objetos e em dinâmicas sociais autonomizadas pela maquinaria capitalista. Isto é, processos fundamentalmente fetichistas que se justificam inclusive por meio de termos científicos e que apontam para todas as esferas da vida social. Desde a forma moderna do dinheiro, que concentra em si a potência da ação e da atividade humana, até práticas educativas

que ainda hoje se orientam pela ideia de uma suposta natureza humana, o fetiche opera como dispositivo nebuloso de naturalização de estruturas sociais e de práticas sócio-históricas e culturais.

Em *Du culte des dieux fétiches* [Do culto dos deuses fetiche], De Brosses falou em como certas formas de vida estariam fixadas em “formas precárias” de consciência que, sem as condições para alcançar sua maturidade, seriam eternamente orientadas por pensamentos primitivos²⁵¹. Embora ele se referisse, em suma, às formas de vida social na África e na América, percebe-se que esse aspecto fetichista também se aplica ao próprio pensamento ocidental dito esclarecido, seja quando naturaliza uma característica evidentemente sócio-histórica, seja quando projeta em uma imagem um poder que acaba por dominá-lo.

Dentro da crítica às estruturas fantasmáticas do valor, a irreconciliação, como momento da recusa à normatividade dominante, busca operar como um dispositivo conceitual de confronto ao mundo existente. Ainda que a contribuição da psicanálise freudiana sugira isso em menor medida se comparado ao pensamento de Jacques Lacan, ainda é possível identificar, por meio de tensionamentos próprios, um certo fio condutor de uma crítica psicanalítica que se inicia em Freud, mas que não tem nesse autor os desdobramentos teóricos mais pertinentes a uma análise crítica das questões tratadas neste livro. Na obra em que se dedica ao conceito freudiano de fetiche, o filósofo e psicanalista Vladimir Safatle demonstra isso que seria esse fio condutor de uma crítica inaugurada em Freud, mas que vai para muito além dele:

[...] o fetichismo permitirá a Freud expor um traço maior da estrutura funcional do Eu moderno, a saber, a clivagem (*Spaltung*). O reconhecimento da clivagem como fato intransponível da estrutura do Eu permitirá à posteridade psicanalítica constituir as bases para uma crítica dos

processos de maturação e desenvolvimento individual hegemônicos em nossa forma de vida, assim como complexificar certos aspectos importantes da teoria freudiana da mente. Com isso, o fetichismo deixa de ser peça de justificativa de uma teoria do progresso histórico aplicado à ontogênese do indivíduo para voltar-se contra o próprio contexto teórico que o gerou²⁵².

A partir de Marx e para além dele, o fetiche não pode ser reduzido a um fenômeno da consciência tal como elaborado por De Brosses, tampouco somente como um elemento da estrutura psíquica dos sujeitos, como em Freud. Na contramão de Charles de Brosses e Sigmund Freud, uma das principais características do uso deste conceito se volta à forma como Marx elaborou sua tese de que o “processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção”²⁵³. O fetiche é, assim, um produto histórico que tem de ser entendido numa dialética entre sujeito e objeto, ou ainda e talvez de forma mais precisa, entre formas particulares de consciência e os produtos sócio-históricos.

Mesmo fugindo da psicanálise num sentido então tradicional, tal dialética teve uma de suas primeiras e mais importantes elaborações no livro *A sociedade do espetáculo* de Guy Debord. Ao analisar a forma específica do fetiche constitutivo da presente forma-social manifesta no “espetáculo”, Debord afirmava que este “apresenta-se ao mesmo tempo como a própria sociedade, como uma parte da sociedade e como *instrumento de unificação*”²⁵⁴. Para Debord, essas questões expressavam “o alfa e o ômega do espetáculo”²⁵⁵, que reiteram o fato de que nada escapa ao espetáculo e que este teve, a partir do maio de 1968, cerca de vinte anos para

252 SAFATLE, Vladimir. **Fetichismo**: colonizar o outro. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 46.

253 MARX, 2017, p. 155-156.

254 DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. 2ª ed. Contraponto: Rio de Janeiro, 2017 [1967], § 3.

255 DEBORD, 2017 [1967], § 25.

“educar uma geração”²⁵⁶ submissa às leis de um capitalismo que se declarava vitorioso sob todos os aspectos da vida e da cultura. Apresentando-se como uma chave interpretativa para fenômenos muito variados, o conceito de “fetiche” aponta, sobretudo, para a fantasmagoria “nebulosa do mundo religioso”²⁵⁷ imanente à realidade sócio-histórica do capitalismo que se manifesta no trabalho, no dinheiro, na mercadoria, na propriedade privada, na forma-sujeito, nas instituições sociais modernas etc. Em sua estrutura fundamental, o capitalismo não se apresenta apenas como o *palco* no qual uma classe social está em atrito com outra, mas, sobretudo, como um *processo* no qual a hegemonia das formas de fetiche são reveladas como abstrações reais, anônimas e normativas.

*

Com base no conceito de fetiche, tal como problematizado pelo pensamento situacionista e pela crítica do valor, procuramos esboçar uma interpretação mais ampla que permita compreender o fenômeno do fetichismo também a partir de elementos característicos do campo psicanalítico. O fetiche manifesta-se sempre como uma relação complexa e difusa que só pode ser apreendida mediante um considerável esforço intelectual. Ainda assim, sob determinada perspectiva, o movimento fetichista se revela de uma maneira particular e que possibilita a leitura de uma série de eventos aparentemente díspares. Trata-se de um movimento marcado pela cisão, hierarquização e dominação. Nos parece haver nesse movimento uma dialética própria que, do ponto de vista histórico, remonta tanto à antiga tática militar de ‘dividir para conquistar’ [*Divide et Impera*], tal como atribuído a figuras históricas de Júlio César e Napoleão Bonaparte, como que, do ponto de vista filosófico, remonta ao próprio movimento do pensamento ocidental e esclarecido – sendo, esse último,

256 DEBORD, Guy. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. In: DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: 50 anos mais atual do que nunca. 2ª ed. Contraponto: Rio de Janeiro, 2017 [1988], p. 171.

257 MARX, 2017, p. 148.

aquele que, como é sabido, produz cisões de toda a ordem (racial, sexual, política, religiosa etc.) para, justamente assim, hierarquizar os objetos cindidos numa lógica arbitrária que justificará, portanto, diversos processos de violência e dominação.

Tal movimento, embora já elaborado de inúmeras formas e a partir de diversos autores, é compreendido aqui como aquele que, mesmo de modo parcial, estabelece uma ponte entre a crítica situacionista e a crítica do valor no que diz respeito às suas respectivas críticas ao fetichismo. Tal movimento permite compreender alguns dos aspectos normativos e obscuros do “espetáculo” e do “valor”, sobretudo no que diz respeito àquilo que, mesmo sendo produto da mão e mente humana, aparece socialmente como *dotado de vida própria* e como pertencendo a uma *segunda natureza*.

O fetiche, entendido como força inconsciente que orienta toda a sociabilidade moderna, contribuiu para a recriação de fronteiras fantasmáticas entre sujeitos, delimitando-os segundo categorias como, novamente, sexo, raça, classe social, nacionalidade, língua, entre outras. Essa leitura que propomos aqui do conceito de fetiche não pretende, de modo algum, criar generalizações que permitam compreender todos os aspectos de um determinado fenômeno sem considerar as suas especificidades sócio-históricas e as suas particularidades culturais. Isso significa dizer que não pretendemos analisar as questões relativas ao sexo e à raça sob o mesmo ponto de vista, mas identificar como, no interior da sociabilidade moderna do valor, tal movimento (de cisão, hierarquização e dominação), pode se colocar como um ponto de partida para compreender criticamente diversas formas de violência. Voltemo-nos, portanto, a um exemplo que nos parece absolutamente central para pensar a relação do fetiche (a partir do movimento recém descrito), da modernidade produtora de mercadorias e da forma-sujeito: a raça.

Frantz Fanon, psiquiatra e filósofo político nascido nas Antilhas Francesas em 1925, foi um dos principais pensadores críticos do

século XX e cuja obra ainda parece desconhecida por grande parte da Academia. Em suas obras abordou a constituição do sujeito não apenas em relação à cultura, mas também frente aos históricos processos de racialização das populações negras. Por exemplo, em sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de 1952, o autor demonstra que a experiência colonial produz uma alienação psíquica profunda, na qual para o negro só existe uma porta de saída e que dá “no mundo branco”²⁵⁸. Para Fanon, o corpo negro é levado a internalizar as categorias do colonizador e a usar “máscaras brancas” como única forma de adaptação e sobrevivência diante de uma dimensão psicológica de opressão racial marcada por processos coloniais.

Em um texto que articula relatos pessoais a reflexões psicossociológicas, Fanon constrói passagens que revelam o horror da experiência de inadequação diante de um mundo que lhe aparecia hostil de múltiplas formas.

Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, ‘que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo.’ Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obri-garei o branco a reconhecer minha humanidade²⁵⁹.

Essa discussão, como talvez já esteja evidente, adentra este debate como um exemplo, para além do “sexo do capitalismo”²⁶⁰, no qual o próprio pensamento ocidental esclarecido, aponta para

258 FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador, BA: Edufba, 2008, p. 60.

259 FANON, 2008, p. 60.

260 SCHOLZ, Roswitha. **O sexo do capitalismo**: Teorias Feministas e Metamorfose Pós-Moderna do Patriarcado. [Excertos]. 2000. Tradução: Boaventura Antunes. Disponível em http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz6.htm.

os traços raciais daquele que expressaria a forma-sujeito moderna ideal. Como já dizia Roswitha Scholz, “o valor é o homem”, mas “não o homem como ser biológico”, senão que como o “depositário histórico da objetivação valorativa”²⁶¹. O pensamento imanente ao valor e ao projeto civilizatório puxado a reboque por este, criou as bases para as modernas formas particulares de dominação e violência social que, aproximado das questões relativas ao fetiche, apresentam-se na chave de uma “ficção”²⁶², como poderíamos compreender as narrativas de racialização do negro a partir do pensamento de Achille Mbembe. Como corolário do pensamento ocidental esclarecido, as violências raciais e de gênero podem ser explicadas, ao menos em parte, partir desses processos de cisão com base no fenótipo, no sexo ou em outros elementos culturais à margem do reflexo no espelho, para daí produzir uma imagem de *Outro* que, submetido a uma hierarquia, sirva aos desígnios socialmente valorados de um dado tempo e de uma dada cultura.

A sociedade moderna se apropriou e produziu múltiplos processos de compartimentalização humana, destinados a isolar os sujeitos em formas unidimensionais e cindidas. Esses processos que têm origens antigas e vinculadas tanto à progressiva tentativa de dominação da natureza – exemplificada de forma didática no pensamento moderno de Francis Bacon –, quanto à consolidação de uma sociabilidade fundada na valorização crescente do valor e na acumulação primitiva de capital, não cessam de se desdobrar. De todo o modo, desde o início, a cisão entre masculino e feminino desempenhou um papel central, como aponta a crítica do valor. Sob esse prisma, a crítica do fetiche elaborada por Marx ultrapassa a esfera da mercadoria ao iluminar uma miríade de fenômenos que compreenderam, ao seu modo, a extensão social, cultural e subjetiva do fetiche em desdobramentos posteriores, inclusive naqueles que

261 SCHOLZ, Roswitha. **O valor é homem**: teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos. *Novos Estudos*. CEBRAP, São Paulo, n. 45, 1996, p. 33.

262 MBEMBE, Achille. **Crítica de razão negra**. Lisboa, Portugal: Antígona, 2014.

se voltam à questão racial. A relevância do pensamento de Marx não se restringe ao fato deste ter acompanhado, para mais ou para menos, o surgimento de todas as concepções de teoria crítica ao longo de todo o século XX, mas em como este ainda nos mostra que, independentemente de classe, raça ou sexo, todos os sujeitos hoje permanecem submetidos aos ditames do valor e às consequências práticas de sua crise no cotidiano.

Para Marx, o fetichismo da mercadoria faz com que as relações sociais entre os produtores se manifestem como relações entre coisas. Essa inversão confere às mercadorias uma espécie de poder estranho e autônomo sobre os sujeitos que as produziram, um poder que se manifesta de forma evidente ao fim de uma jornada de trabalho. Trata-se de uma inversão que age socialmente como o princípio de uma dominação do abstrato sobre o concreto. Ao passo que Marx desvendou essa inversão no âmbito da produção, autores como Guy Debord e Robert Kurz, cada qual ao seu modo, expandiram e radicalizaram essa análise para além do espaço da mercadoria, revelando como a cisão e a dominação agem diretamente sobre a sociedade e a experiência cotidiana.

A partir e para além de Marx, Guy Debord e Robert Kurz concluem suas elaborações teóricas afirmando que, embora atravessados por complexas sutilezas metafísicas, os processos de dominação do capitalismo sobre a vida não se configuram como uma conspiração de agentes maléficos, mas como um processo eminentemente histórico que, calcado em estruturas profundas, manifesta-se na superfície das relações sociais, na realidade cotidiana²⁶³. Da concepção de economia política aos slogans publicitários, ou ainda da política institucional à crítica acadêmica, as análises críticas destes autores indicam, de diferentes formas, que não há um “fora” do fetiche. Se, a partir da ampliação teórica do conceito de fetiche nesses autores,

263

ZACARIAS, Gabriel Ferreira. **Spectacle sans sujet**: repenser le spectaculaire intégré. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, v. 1, n. 55, p. 35-65, 2022.

podemos compreender tal movimento como um processo de cisão, hierarquização e dominação, faz-se igualmente necessário reconhecer suas relações com a psicanálise, seja ao aproximar-se dela ao evocar, em termos lacanianos, o fetiche como estrutura fantasmática e inconsciente que atravessa a vida subjetiva, seja ao se distanciar dela ao reinscrever o problema como um processo eminentemente histórico vinculado ao desenvolvimento do capitalismo.

O processo fetichista, tal como delineado nesse cruzamento teórico, opera por meio da cisão, separando aquilo a que se atribui uma “qualidade superior” daquilo considerado “inferior” para, em seguida, organizar esses mesmos elementos em uma hierarquia. O desenvolvimento do moderno sistema produtor de mercadorias mostra que, nessa dinâmica, o “elemento superior” não apenas ocupa um lugar privilegiado, mas carrega consigo, justamente por isso, uma violência de dominação que se manifesta, por exemplo, em assimetrias de toda ordem. No plano social, as questões de raça e gênero entram aqui de forma tão emblemática como entrariam, no plano econômico, os exemplos sobre a mercadoria, ou seja, daquilo que se “separa” do trabalhador para, no fim do dia, dominá-lo.

Dar à mercadoria uma nova aparência sem questionar a normatividade de seu aspecto abstrato, isto é, fetichista, significa repetir um equívoco já conhecido na história das experiências e teorias socialistas. Tanto na mercadoria quanto na razão econômica do sujeito que a produz, ambas derivadas do valor, observa-se a constituição de algo que se apresenta como natureza, mas que na verdade não passa de uma narrativa socialmente hegemônica que cria divisões simbólicas e artificiais de todo tipo. Para se legitimar, esse constructo ergue um reino fictício, embora real em seus efeitos, que exige dos sujeitos uma contrapartida igualmente abstrata para que possam nele viver. Nisso a presente forma do trabalho, do direito e da educação se inscrevem de forma semelhante. Assim, o problema central não é a mercadoria em si, mas aquilo que a

constitui e a institui socialmente como parâmetro das relações e até como referência para a própria identidade dos sujeitos: o fetiche.

Ao entendermos o fetiche como o mecanismo que funda uma separação inicial entre coisas, pessoas ou ideias, e que, posteriormente, legitima a superioridade de uma coisa sobre outra com base em uma suposta valoração intrínseca, percebemos como ele sustenta e reproduz relações de dominação. Uma boa parte dos processos de subordinação e exploração, portanto, aparecem como enraizados nesse movimento de fetichização, convertendo diferenças em desigualdades naturalizadas e justificando formas variadas de violência social, racial, religiosa, cultural etc.

Parece-nos que uma parte fundamental da crítica radical nos ensina é que o conceito de revolução, se este vier a compor efetivamente o campo dos desejos sociais, terá de passar por algo tal qual uma terapia cujo formato ainda está para ser descoberto, mas que já aponta para alguns teóricos incontornáveis tais como Jacques Lacan e Frantz Fanon. Atrelado a tudo o que foi dito, o conceito de irreconciliação retorna aqui não apenas como ponto de partida da crítica radical, mas como seu princípio estético-político subjacente. A irreconciliação, nesse sentido, alude à coragem de negar os termos da realidade social vigente: o fetichismo dominante da mercadoria, do espetáculo e do valor. A ideia de que a emancipação é um processo ainda por ser construído tem respaldo em nossa crítica às morfologias do fetiche e alcança algo da psicanálise ao afirmar a necessidade de se romper com a "história das relações de fetiche e dominação"²⁶⁴.

Lembremos uma tese de Robert Kurz que afirma algo nesses termos:

264

KURZ, Robert. Razão sangrenta: Vinte teses contra o assim chamado Esclarecimento e os "valores ocidentais". /n: KURZ, Robert. **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Hedra, 2010d [2002], p. 38.

A antimodernidade emancipatória não tem nada a ver com a burguesa, porque sua crítica, a título de metacrítica, incide igualmente sobre ambos os lados das modernas polaridades; rechaça o universalismo abstrato junto com a nação, as ideologias das raças etc.; o mercado conjuntamente com o Estado; a individualidade abstrata junto com a ideologia da comunidade; a razão moderna juntamente com o moderno irracionalismo; o romantismo burguês junto com o classicismo burguês; a masculinidade dissociativa conjuntamente com a feminilidade cindida; o progresso repressivo juntamente com a repressiva reação; numa palavra: o Esclarecimento conjuntamente com o contraesclarecimento imanente²⁶⁵.

Retomando o argumento inicial deste texto temos, numa espécie de síntese argumentativa, que uma parte daquilo que exerce força sobre o sujeito – parte essa que tem traços normativos e que parece guardar em si a matriz abstrata das relações sociais fetichistas –, não se apresenta apenas como algo externo a ele, mas como uma potência superior diante da qual nada resta senão a necessidade de respeito à sua força fantasmática. Ainda que os exemplos tratados ao longo do texto tenham revolido em torno do conceito de formação humana e à sua implicação para com as instituições sociais como a escola, sabe-se que essa força abstrata, normativa e superior, sempre disposta a organizar mercadorias, corpos e desejos, manifesta-se também naquilo que há de mais refinado em termos culturais. Essa força se apresenta na filosofia imanente ao pensamento ocidental e moderno; no pretense universalismo da razão e em seus sistemas multifacetados; nos construtos sócio-históricos de raça e gênero e assim por diante. Uma contraforça a isso se faz necessária e talvez por meio de uma “antimodernidade emancipatória” podemos encontrar os meios coletivos para tal.

265

KURZ, Robert. Ontologia negativa: os obscurantistas do Esclarecimento e a moderna metafísica da história. In: KURZ, Robert. **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Hedra, 2010b [2003], p. 112.

O IMPOSSÍVEL É O QUE AINDA NÃO FOI NOMEADO, OU FORMAÇÃO PARA UM NÃO-SUJEITO: OBSERVAÇÕES FINAIS

*Digamos adeus, pois, à ilusão de
querermos atribuir à forma do sujeito
enquanto tal alguma espécie de potência
positiva a ser 'salva.'*

(Robert Kurz, Tábula rasa)

A hipótese que pretendemos mobilizar no presente estudo, elaborada sobretudo pela crítica do valor, afirma-nos, no horizonte de uma ontologia negativa, que todos os produtos sociais e culturais atrelados aos ideais metafísicos do Esclarecimento se apresentam no tempo presente como vinculados à falência da razão moderna. Diante disso, buscamos articular teorias críticas distintas cuja tensão histórica e conceitual não apenas conferiu ao livro por vezes um eventual tom ensaístico, mas também possibilitou aproximações úteis para uma análise crítica do presente. A crítica que aqui se desdobrou buscou expor como a normatividade da razão moderna expressa em gradações de irracionalidade, entendida aqui em suas múltiplas derivações, propõe formas fetichistas de sociabilidade que se manifestam objetivamente nas instituições sociais e subjetivamente na estrutura psíquica dos sujeitos.

Debord estava correto em 1988 quando afirmou que o espetáculo integrado produziu uma sociedade sem comunidade²⁶⁶. Na contemporaneidade, todas as tentativas de restauração de uma ordem social ou cultural pela política tradicional se exprimiram num

266

DEBORD, Guy. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. In: DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: 50 anos mais atual do que nunca. 2ª ed. Contraponto: Rio de Janeiro, 2017 [1988], p. 181.

alinhamento aos signos do valor mercantil ou ainda do “espetáculo”. E a escola, por sua vez, como *lócus* social dedicado à formação humana, vem traduzindo-se progressivamente sob a lógica de sujeição dos corpos à tese de um capital humano. Junto dos alunos, os profissionais da educação também estão submetidos a este assujeitamento embrutecedor dos corpos. A subjetividade econômica que ali é gestada desde a primeira infância, com pouca ou quase nenhuma oposição crítica, conforma-se no ritmo das avaliações, ao desempenho físico dos corpos e à obediência. Tal conformação garante, no fim de cada ano letivo, uma recompensa: o reconhecimento da adequação do aluno às imposições da instituição. Uma crítica aos fundamentos abstratos da educação deve ocorrer e talvez o confronto à religiosidade do trabalho seja o ponto de partida ideal, visto que o que está posto nesta instituição aponta para algo da ordem de um sistema metafísico de valores abstratos atrelado a um projeto civilizatório imanente ao capital, à valorização do valor e, portanto, ao próprio trabalho como atividade síntese de unificação social.

Dos primórdios da educação ocidental com John Amos Comenius e sua proposta formativa fundada na teologia, passando por John Heinrich Pestalozzi com uma educação pautada na assimilação positiva da realidade até Jean-Jacques Rousseau com uma educação cindida em papéis de gênero, o que fica claro é que essa mesma educação produz, até mesmo na periferia do Ocidente, a defesa de uma forma-sujeito abstrata ligada àquilo que se faz necessário a certas estruturas sócio-históricas abstratas. Largamente ontologizado pelo pensamento ocidental esclarecido, o homem branco, empreendedor de si e forçosamente heterossexual se coloca, ainda hoje, como o ideal normativo de sujeito, ou ainda, como um supergo socialmente valorado ao qual todos têm de se equiparar, isto é, como uma herança ocidental a ser cultivada a todo custo e jamais desdenhada. Os valores masculinos ligados à essa figura constituem não apenas os elementos ligados ao valor, mas também à história da economia política e de toda violência sistêmica e epistêmica que

esta carrega consigo. A educação escolar não está longe de tais diretrizes fantasmáticas, pelo contrário, foi formatada historicamente sob a base clerical de uma forma social que tende sempre, ao menos enquanto perdurar a lógica fetichista do valor, ao conservadorismo. No tempo presente, sob tal "ideal" masculino de sujeito, cola-se também a imagem da empresa que se soma ao arquétipo abstrato da forma-sujeito contemporânea. Tanto a educação, como a escola, objetos costumeiramente tratados como menores pela teoria crítica justamente por parecer não haver ali muito o que fazer, conservam tais ideais quando não tencionam, em seu projeto educativo, a forma-valor que institui o fetiche do nosso tempo histórico.

Como nos lembra Robert Kurz, a modernidade ocidental foi inaugurada como projeto civilizatório, político e econômico que teve no surgimento da "economia política das armas de fogo"²⁶⁷ a condição fundamental para a organização da sociedade. A moderna socialização pelo valor começou a desenvolver para si um sistema lógico-identitário no qual toda a atividade individual ou social tinha de se voltar à garantia do valor. O poderio militar se vinculou ao poderio econômico e o reino das abstrações fetichistas se expandiu de modo a criar para si tanto uma geografia expressa nos Estados nacionais, como atores políticos que levam adiante, geração após geração, a maquinaria inconsciente do valor. Plenamente integrada à geografia abstrata e violentamente desenhada dos Estados modernos, a forma-sujeito não representa uma oposição às condições das quais emerge, mas representa, justamente por isso, o seu apêndice vermiforme.

No século XX, a forma social do fetiche denunciada por Debord como "espetáculo", apresenta uma tese semelhante quando afirma que o espetáculo "reúne o separado, mas o reúne como

267

KURZ, Robert. Razão sangrenta: Vinte teses contra o assim chamado Esclarecimento e os "valores ocidentais". /n: KURZ, Robert. **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Hedra, 2010d [2002], p. 41.

separado"²⁶⁸, isto é, quando a relação social espetacular concilia os opostos numa mesma lógica valorativa. Em larga medida, quase toda oposição crítica gestada teoricamente no interior do pensamento esclarecido se apresentou até hoje como parcial, uma vez que, para a crítica do valor e, de certo modo em concordância com os situacionistas, a própria consciência se apresentou como sendo inconsciente. Ao examinarem a integração social sob princípios abstratos, as elaborações críticas do espetáculo, por Debord, e do fetichismo do valor, pela crítica do valor, permitem hoje o desenvolvimento de novas formas de análise da sociedade e dos sujeitos. Essas abordagens não se limitam a conciliar um marxismo com uma certa psicanálise, mas, de modo mais fundamental, estabelece uma crítica radical daquilo que é, no seio social, positivado a todo momento. O tempo cíclico de produção e consumo da sociedade do espetáculo também é o tempo cíclico de um presente perpétuo no qual a comunicação dos sujeitos "fica sem linguagem, sem conceito, sem acesso crítico a seu próprio passado"²⁶⁹. Como um dado concreto extraído da realidade espetacular, o sujeito, empobrecido completamente pelas abstrações fetichistas de seu tempo, encontra-se embrutecido na "representação ilusória do não vivido"²⁷⁰.

Nesses mesmos termos, o valor, objetivo último da sociedade capitalista, não produz efeitos apenas no campo da economia política, mas também nas subjetividades dos sujeitos. Tal como o valor não possui uma forma física unitária expressa apenas no dinheiro, nos títulos de propriedade privada ou nos painéis eletrônicos de números infinitos das bolsas de valores, tampouco a forma-sujeito possui uma corporeidade. Uma articulação entre as teses situacionistas e as da crítica do valor no que diz respeito à formação dos sujeitos, encaminhou-nos a uma conclusão parcelar: a forma-sujeito,

268 DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. 2ª ed. Contraponto: Rio de Janeiro, 2017 [1967], § 29.

269 DEBORD, 2017 [1967], § 157.

270 *Ibid.*, § 185.

produto inconsciente das relações de socialização pelo valor, apresenta-se como sexualmente determinada por um arquétipo moderno de masculinidade, como também, e de forma igualmente fetichista, por um modelo espetacular pautado na aparência de eficiência, resiliência e flexibilidade. O ideal de sujeito dos processos de formação humana que escapam, inclusive, à escola, instituição social cada vez mais obsoleta do ponto de vista da sua função sócio-histórica, são determinados, por fim, como além de marcadamente masculinos, ligados também ao ideal de produtividade, otimização e desempenho da empresa.

No tempo presente, a empresa representa o ideal, necessariamente frio e calculista, de mediador socioeconômico. Como vimos no segundo capítulo, é uma imagem abstrata de empresa, como suprassumo da forma mercantil, que orienta as subjetividades no tempo presente. O “bom” sujeito social é, inclusive segundo leis, normas e políticas públicas destinadas à educação tanto em nível nacional, como internacional, aquele que faz a gestão eficiente de si e de seus recursos de modo a se adequar às crises econômicas. A educação escolar, deste modo, apresenta-se como umbilicalmente ligada não apenas ao capital e às suas diretrizes de formação para um suposto mercado de trabalho, mas também à violência sistêmica de guerra de todos contra todos. Os sujeitos que constituem os processos formativos veem-se como concorrentes em busca de reconhecimento e da garantia do recebimento das mais brilhantes medalhas, das melhores bolsas e financiamentos de estudos, dos mais elevados postos no mercado de trabalho e conseqüentemente dos melhores salários etc. Os sujeitos identificam-se subjetivamente com determinações abstratas de concorrência e de destruição que se manifestam não apenas no desejo de suprimir o outro, mas também no desejo de suprimir em si tudo aquilo que não está ligado à performance, ao desempenho e à produtividade espetacular.

Há, deste modo, um elemento libidinalmente totalitário e reacionário no interior da sociedade e de suas instituições que não

deveria, de modo algum, ser defendido e levado adiante. Como nos lembra Walter Benjamin: não há um monumento da cultura que também não seja um monumento da barbárie²⁷¹. É a partir de diagnósticos que nos sugerem não apenas a falência das críticas tradicionais até hoje, mas também a necessidade de uma crítica mais qualificada e profunda, que a crítica radical se sustenta. Embora o foco deste estudo tenha recaído, sobretudo, nas questões relativas à formação humana, nota-se como as fronteiras deste tópico foram ultrapassadas em alguns momentos deste livro. Isso, inclusive, é o que sustentou o eventual uso do conceito de “formação” em uma oposição ao conceito de “educação”, encharcado de determinações históricas, culturais e econômicas ideologicamente alinhadas ao projeto civilizatório do pensamento esclarecido, como nos sugere a crítica do valor, e da “produção circular do isolamento”, como nos sugere o pensamento situacionista²⁷².

Se uma relativa sintonia entre as teorias nos sugeriu a possibilidade de análise crítica das morfologias do fetiche, isso se deu, sobretudo, devido às características abstratas e normativas que ambas denunciam. Como isso, não pretendemos, de modo algum, equipará-las, tampouco articulá-las de modo a mostrar um *continuum* da crítica radical, mas identificar como, cada uma ao seu modo, contribui para a compreensão crítica de elementos relativos à formação dos sujeitos. Ao passo que propomos, por um lado, identificar que uma crítica radical à modernidade deve compreender o objeto de sua análise a partir da raiz, ou seja, a partir dos princípios ideológicos que fundamentam os seus respectivos produtos históricos, propomos também, a partir de Kurz, que esta crítica apenas pode se objetivar plenamente através da recusa de qualquer “padrão abstrato e universal de seleção, o qual, de sua parte, não exibiria outra coisa

271 BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. In: **Obras escolhidas**: Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 225.

272 DEBORD, 2017 [1967], § 28.

que mais uma forma de fetiche"²⁷³. Trata-se, agora em termos marxianos, de confrontar a "região nebulosa do mundo religioso"²⁷⁴ que insiste, ainda hoje, em se apresentar como uma suposta condição natural do próprio modo de funcionamento da sociedade.

Segundo a crítica do valor, essas condições supostamente naturais, que reforçam a dinâmica social como algo neutro, carregam a reboque as características ideológicas de um projeto civilizatório pautado sob formas jurídicas, políticas e institucionais que tem por objetivo, direto ou indireto, a garantia da manutenção dos processos de valorização do valor. Nestes termos, buscou-se também demonstrar como o próprio conceito de formação humana, que carrega latente em si as determinações formativas de um projeto civil de valores burgueses, é conservado, sobretudo pelos invólucros humanistas, em posição de destaque nos círculos intelectuais voltados à questão da educação. Indiretamente levantamos, junto do pensamento de Robert Kurz, uma tese preliminar de que uma nova dimensão formativa, não delimitada por um *a priori* positivo, poderia vir a emergir como processo essencialmente negativo que se volta, por fim, à identificação e à crítica das condições histórico-fetichistas de assujeitamento dos indivíduos aos princípios intransitivos, metafísicos e ontologizados de uma determinada forma social positivada.

O leitor familiarizado com os textos que articulam teoria crítica e educação deve notar que algumas das questões levantadas ao longo deste estudo já possuem, de certo modo, algumas correspondências com as teses sobre educação de Theodor Adorno. Inclusive, a nossa tese está parcialmente em sintonia para com aquilo que Adorno compreendeu como o "único poder efetivo contra o princípio

273 KURZ, Robert. Tábula rasa: quão longe deve, necessita e pode ir a crítica ao Esclarecimento? In: KURZ, Robert. **Razão sangrenta**: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Hedra, 2010c [2003], p. 163.

274 MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 148.

de Auschwitz²⁷⁵, ou seja, a capacidade de reflexão crítica, de auto-determinação e, conseqüentemente, de não participação naquilo que carrega de modo irrefletido o signo do passado.

A frase mais lembrada de Adorno sobre a educação consiste em apresentar a tese segundo a qual a exigência principal desta é evitar que Auschwitz se repita²⁷⁶. O autor conduz boa parte de sua elaboração teórica sobre o tema em torno desta tese e ainda afirma que a “barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram essa regressão”²⁷⁷. Ainda que o frankfurtiano indique uma série de elementos tais como o estado social individual da consciência e da inconsciência geral das pessoas e a crítica às imposições do capital sobre a cultura, este jamais conseguiu alcançar uma crítica categorial do fetiche como condição histórica da moderna sociedade produtora de mercadorias, tampouco identificar pela psicanálise que este mesmo fetiche, como estrutura social inconsciente, é sexualmente determinado como defende Roswitha Scholz e toda a crítica do valor depois dela²⁷⁸.

Nestes termos, o que se propôs delinear, em ambos os capítulos, apontou para um exercício de imaginação política voltado a um horizonte formativo a ser imaginado no lugar onde atualmente se encontram as ruínas da sociedade moderna. O que a crítica do valor nos ensina é que o colapso da socialização pelo valor não precisa necessariamente ser também o colapso da humanidade, mas a identificação de que outra relação com o mundo social, com a natureza e com os sujeitos também é possível. Porém, essa imaginação de um novo horizonte nos sugere, de acordo com as críticas radicais aqui exploradas, que ela não deve ser subdeterminada pelas velhas

275 ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021, p. 135.

276 ADORNO, 2021.

277 *Ibid.*, p. 129.

278 SCHOLZ, Roswitha. **O valor é homem**: teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos. *Novos Estudos*. CEBRAP, São Paulo, n. 45, 1996.

estruturas modernas, mas pela sua negação profunda, ou seja, pela irreconciliação ao mito do progresso e às demais violências congêneres que partem da razão esclarecida – nisto o pensamento frankfurtiano, a crítica situacionista e a crítica do valor estão, em alguma medida, em sintonia.

Ao cabo do presente percurso teórico, pudemos perceber que o devir histórico dessas “violências” imanentes à razão moderna é o que está na base das atuais “mutações antropológicas”²⁷⁹, tal como Jappe as elabora, e que se expressam cotidianamente também em algo que apenas deixamos entrever no presente trabalho, ou seja, em toda uma “paisagem patológica”²⁸⁰ composta por doenças como a depressão, o transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade, o transtorno de personalidade limítrofe ou a síndrome de Burnout, como bem expôs o crítico cultural Byung-Chul Han. É a partir de questões como essas que emergem novas camadas de urgência na reflexão sobre a formação dos sujeitos sociais. Torna-se necessário recorrer a formas de crítica capazes de enfrentar a complexidade da crise do valor no presente, sendo que algumas das perspectivas que reivindicam uma postura radical parecem, sob vários aspectos, as mais preparadas para lidar com esse caráter multifacetado de crise, sobretudo porque ela se manifesta de modo incisivo na própria subjetividade. Tal “manifestação” se dá a tal ponto que o colapso autofágico da forma social vigente se confunde com o colapso da própria humanidade. Cabe enfatizar, contudo, que os pressupostos da crítica radical aqui discutidos não partem de uma visão teleológica da história, como se o capitalismo estivesse destinado a ruir por si mesmo, abrindo caminho para outra forma de sociedade e de sujeito social, tampouco que não há nada a se fazer diante deste cenário. Pelo contrário, indicam que qualquer processo

279 JAPPE, Anselm. **A Sociedade Autofágica**: capitalismo, desmesura e autodestruição. São Paulo: Editora Elefante, 2021, p. 256.

280 HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 7-8.

efetivamente transformador da realidade deve passar, em primeiro lugar, pela transformação das bases materiais da sociabilidade capitalista e que o alvo para o ataque à realidade não está em nada físico, embora se manifeste por meio dele.

Deduz-se, com base no que vimos no primeiro capítulo, que a análise crítica da sociedade elaborada pela IS ainda dá conta de apresentar a fantasmagoria objetiva que configura o tempo presente, sobretudo ao que diz respeito à “especialização do *vivido aparente*”²⁸¹. Esse mero “aparente” é o que denota a tese situacionista de que no tempo presente todo *ter* efetivo fora substituído pelo *parecer* imanente à circulação das imagens espetaculares, ou seja, “do qual todo o ‘ter’ efetivo deve extrair seu prestígio imediato e sua função última”²⁸². No espetáculo integrado já não existe uma instância única de autoridade ou referência, mas sim uma multiplicidade de atores socialmente isolados que competem entre si por posições de prestígio. Esse argumento indica que a sociedade do valor precisou expandir, a um nível inédito, aquilo que, projetado sobretudo nas telas de inúmeros gadgets, define os modos de ser e estar no mundo, confirmando a tese de que “o espetáculo reúne o separado, mas o reúne *como separado*”²⁸³. Assim, tanto os processos formativos explicitamente instituídos, como os escolares e universitários, quanto aqueles mais difusos, transmitidos pela cultura, pela vida familiar, pela política, pela publicidade ou pelas igrejas, foram levados a reproduzir a mesma lógica social da separação. Essa é igualmente a condição da formação autofágica, que se apresenta como tendência universal desde que o espetáculo alcançou seu atual grau de integração totalizante nas esferas sociais historicamente cindidas.

281 DEBORD, 2017 [1967], § 60.

282 *Ibid.*, § 17.

283 *Ibid.*, § 29.

Em *A Sociedade do Espetáculo*, Debord já afirmava que uma boa parte daquilo que se colocava como projeto social emancipatório a partir do século XX nada mais expressava que um movimento que buscava “emancipar-se nas bases materiais da verdade invertida”²⁸⁴, isto é, um movimento que, constituído por normatividades abstratas, tendia à conversão das reivindicações emancipatórias em imagens, slogans ou mercadorias de modo a confirmar e fortalecer a lógica que pretendia superar. A progressiva substituição do concreto pelo abstrato confirmou a tendência do espetáculo denunciada por Debord em 1988 que consistia em dizer que os caminhos para a tão esperada emancipação da humanidade estavam, cada vez mais, obstruídos. Assim, na medida em que a verdade já se apresentava como um momento do que é falso, ao que interessa neste estudo, os processos formativos, como reflexos de uma condição igualmente falseada, garantiam democraticamente aos alunos da educação escolar a possibilidade de escolha entre morrer de fome ou morrer de tédio²⁸⁵.

Seja no “espetáculo” em termos situacionistas ou no “valor” para a crítica do valor, a nossa análise das formas do fetiche aponta para os processos de formação humana como o meio pelo qual surge uma forma-sujeito que é fundamentalmente inconsciente em relação à sua própria constituição histórica. Apontar o aspecto fetichista de algo implica, como vimos, identificar as estruturas inconscientes que sustentam um determinado objeto de análise. Assim, ao examinar a forma-sujeito como produto das relações sociais fetichistas, é necessário considerar tanto sua duração histórica quanto a natureza abstrata de sua consciência. Quando Marx afirma que os sujeitos agem sem saber, sugere que, para ele, o próprio conceito de consciência já carrega em si tonalidades de inconsciência. Nesse sentido, sobretudo à luz da crítica do valor, a história do conceito de inconsciência na

284 DEBORD, 2017 [1967], § 221.

285 VANEIGEM, Raoul. Prefácio à última edição norte-americana *In: A arte de viver para as novas gerações*. São Paulo: Veneta, 2016 [2010], p. 25.

modernidade capitalista se revela também profundamente vinculada aos processos fetichistas de um “despertar da humanidade” e de um despertar de sua “nova potência de destruição”²⁸⁶.

Como buscamos demonstrar, sobretudo na última parte do segundo excurso, poderíamos ampliar a leitura crítica do fetiche estabelecendo nexos para com o pensamento militar expresso, por exemplo, na máxima latina “*Divide et impera*” [Divide e governa], que orientou surgimento da economia capitalista, da democracia política de tonalidades protoliberais, dos Estados nacionais modernos etc. Embora associada à figura histórica de Júlio César, a tópica “dividir e imperar” consiste, sumariamente, em tomar o controle de um espaço por meio da fragmentação de suas partes para, somente então, organizá-las em hierarquias nas quais as partes mais fracas tornam-se submissas às fortes. Logo, um princípio de dominação se instaura a partir dessa cisão e hierarquização. Tal lógica utilizada para compreender uma boa parte das invasões e colonizações de povos e espaços também serve, como vimos indiretamente ao longo do livro, para explicar, em partes, a lógica do capital sob a vida, as instituições e os próprios sujeitos.

A formação para um não-sujeito deveria confrontar, portanto, as forças abstratas que mobilizam, quase sempre de forma inconsciente, a lógica da cisão, hierarquização e dominação e, justamente por isso, deveria também pôr em marcha capacidades subjetivas de desidentificação para com as estruturas fetichistas da história transcorrida até hoje. Nisso, tal formação carregaria consigo algo de antagônico ao fetichismo manifesto na assimetria entre gêneros, raças, culturas etc. Deixar de reconhecer certas hierarquias como sendo necessárias talvez seja, sob este aspecto, um elemento formativo inicial que demandaria, conseqüentemente, análises críticas particulares para cada caso. Sem qualquer objetivo de formar um “ser” acabado, tal formação ligar-se-ia, portanto, à tese de Robert Kurz,

também ainda pouco explorada, que se volta para a necessidade de constituir uma “antimodernidade radicalmente emancipatória”²⁸⁷. Tal tarefa coloca-se, como destaca Kurz, na ordem de uma tarefa revolucionária e, por isso mesmo, apresenta-se com todas as polêmicas políticas, culturais e subjetivas que poderia ter.

Tratamos, em termos teóricos, de uma formação radicalmente distinta daquela que predomina nos processos formativos contemporâneos, os quais expressam, em grande medida de modo inconsciente, o fluxo mercantil, a concorrência generalizada e a lógica da eficiência produtiva. Esses processos, que em diferentes níveis exaltam uma suposta “essência empreendedora” inata aos sujeitos sociais, revelam, em última instância, que a formação voltada a um não-sujeito pode ocorrer como ruptura tanto com os pressupostos ontológicos do ser social quanto com a configuração do aparato psíquico que se presume positivo em si mesmo no interior de cada sujeito.

Como pudemos perceber, os pressupostos positivos da educação moderna (e contemporânea) reproduzem organicamente, porém sem ter plena clareza disso, determinadas formas de sofrimento psíquico que, vinculado ao “paradigma fetichista-narcísico”²⁸⁸, resultam num ódio sem sujeito e sem objeto e, conseqüentemente, em um mal-estar difuso que se faz claramente perceptível na cultura, por exemplo, através do amoque. A angústia contemporânea pode ser entendida como desdobramento psíquico da crise estrutural do valor, manifestando-se em sintomas culturais, econômicos e sociais. O amoque, enquanto expressão dessa crise, volta sua violência contra as instituições sociais e expõe uma irracionalidade que está enraizada no próprio modo de funcionamento do capitalismo. Nesse contexto, o espaço escolar se configura como a antecâmara de um sujeito de tendência autofágica, cujas manifestações de violência,

287 KURZ, 2010d [2002], p. 38.

288 JAPPE, 2021, p. 158.

ainda enigmáticas para a maioria das instâncias de controle social, exprimem de forma subjetiva os efeitos mais nocivos do que aqui denominamos formação ou educação autofágica. Como indicamos no segundo capítulo, para Jappe o amoque aparece como expressão direta de uma experiência cultural contemporânea marcada por uma violência que jamais se volta contra a causa do problema, demasiado abstrata, mas sim contra representantes sensíveis de suas angústias e de seu desamparo, como a instituição escolar, os professores ou os estudantes.

Contudo, como romper com a forma-sujeito se ela nos constitui? Ou, de outro modo, como confrontar as estruturas fetichistas do capitalismo se, apenas vivendo, as reproduzimos cotidianamente? Trata-se de uma questão complexa, cuja resposta não cabe em apenas um livro. No entanto, ao longo dos capítulos buscamos lançar algumas pistas para uma possível resposta. Como vimos, a forma-sujeito não configura uma máscara superficial, mas uma estrutura fetichista calcada num projeto de civilização ocidental. Essa máscara, tematizada inicialmente por Karl Marx, sugere um processo imanente à história do capitalismo e que, no interior dessa forma específica de sociabilidade, nos molda desde cedo às condições materiais, culturais e simbólicas da socialização pelo valor. O que algumas teorias críticas nos mostraram até aqui é que uma parte do sucesso de tal empreendimento se deu, por exemplo, pela fato deste mesmo projeto civilizatório ter produzido também uma ciência conivente às suas estruturas abstratas. Sustentado pela filosofia iluminista, o projeto civilizatório do Esclarecimento legitimou não apenas determinados processos de formação humana, mas também a subjugação do feminino em favor do masculino, além de processos de racialização que sustentaram a marginalização do *Outro*. Contra a defesa acrítica dos ideais iluministas de sujeito, razão e consciência, torna-se necessário um exercício de imaginação política que confronte a modernização imanente a esse processo histórico e, em especial, os modos de “formação humana” dele derivados, bem como o *ethos* empresarial que,

no presente, esvazia as antigas promessas emancipatórias outrora associadas, por exemplo, à escola. Por isso, romper com essa estrutura fetichista não alude a uma superação voluntarista ou puramente moral, mas isso também não significa que a ruptura seja impossível ou que toda resistência esteja fadada ao fracasso. O que se coloca como desafio é a criação de fissuras, brechas, espaços de suspensão e de irreconciliação de si dentro da reprodução cotidiana.

Deste modo, um movimento formativo que pretende se encontrar na contramão deste aspecto da cultura, não deve aderir aos valores constitutivos do objeto criticado, pelo contrário, deve, numa relação de irreconciliação, buscar suprimir a própria condição de existência destes valores. Assim, a perspectiva essencialmente crítica de uma ontologia negativa se apresenta no âmbito das perspectivas epistemológicas como um horizonte a ser verificado e, conseqüentemente, produzido. Uma crítica que nega a ontologização dos supostos valores imanentes a certas formas sociais, ao mesmo tempo em que não se fecha numa valorização egóica da ausência de individualidade própria do sujeito automático, isto é, autofágico. Trata-se, por fim, de um espaço educativo, de um projeto formativo e de uma hipótese de pesquisa ainda por serem elaborados e construídos. Sem finalizar de modo conclusivo, encerramos o presente estudo identificando que, ainda que as bases para uma hipótese formativa comecem a ser reveladas e a receber contornos iniciais mais nítidos, cabe-nos, a partir de agora, não apenas reconhecer o que compõe determinado objeto da crítica, mas, sobretudo, definir o que pretendemos fazer com ele.



AGRADECIMENTOS

Agradeço o apoio, a colaboração e as correspondências de Rafael Rodrigo Mueller, André Cechinel, Gabriel Zacarias, Talia Jeremias e Patrick Dutra. Aproveito também para agradecer a FAPESC pelo financiamento de uma primeira versão deste estudo, escrito entre 2020 e 2022, e que fora inicialmente intitulado como *Formação autofágica e crítica radical*. Por fim, agradeço ao FORMA (Núcleo de Estudos sobre Formação), sem o qual esta pesquisa não teria sido realizada.



SOBRE O AUTOR

Cristiano José Steinmetz

Doutorando em História da Arte, com financiamento da Fapesp, pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Realizou estágios de pesquisa na École des Hautes Études en Sciences Sociales e no Fondo Pasquale Alferj da Università IUAV di Venezia. É também pesquisador colaborador do FORMA (Núcleo de Estudos sobre Formação) e do SIRN (Situationist International Research Network), que consiste numa rede internacional de acadêmicos e pesquisadores independentes que trabalham com a Internacional Situacionista e com tópicos relacionados.

www.pimentacultural.com

Morfologias do fetiche e colisões formativas

repensar a formação humana
pela Internacional Situacionista
e pela Teoria Crítica do Valor

S É R I E
antivalor