

Revolução estudantil dos anos 1960

OLGÁRIA MATTOS

A revolta estudantil de 1968 reconstitui e ao mesmo tempo amplia o campo aberto pelo maio francês. Metacartesiano e metamarxista, ele permanece, em larga medida, como os eventos essenciais da história, um enigma. Diferentemente do segredo, que se desfaz a partir do momento em que é comunicado, o enigma permanece pelas interrogações que suscita. Diversamente, também, de acontecimentos como o de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos – o ataque terrorista que resultou na destruição das torres gêmeas em Nova York –, 1968 não é apenas uma data ou uma época, mas um fenômeno da história que remonta às comunas de Paris, de 1789, 1830, 1848, 1851, 1871. Cidade das grandes esperanças revolucionárias, a capital do capital é, também, cenário dos grandes acordos de paz, como o do fim da guerra do Vietnã. Quanto a constituir os ataques sofridos pelos Estados Unidos como data que passa a assinalar um “corte epistemológico” na história do mundo – a título da Revolução Francesa ou da I Guerra Mundial –, deve-se ainda aguardar o veredicto do tempo:

O que sentem os contemporâneos num dado instante é importante para um diagnóstico de longa duração? Quando eclode a Primeira Guerra Mundial, ela põe fim a um período de paz que hoje poderia, num certo sentido, significar que nada de novo advinha. Mas ela abre um século de guerra total e de opressão totalitária, de barbárie mecanizada e de crime de massa burocrático (...). Do mesmo modo, apenas retrospectivamente se poderá saber se, com toda a carga simbólica que ele supõe, o desmoronamento das cidadelas do capitalismo no sul de Manhattan significa um corte com a mesma dimensão de um agosto de 1914, ou se uma tal catástrofe não fez apenas confirmar de maneira dramática e desumana a vulnerabilidade de nossa civilização complexa – vulnerabilidade da qual já se tem consciência há muito tempo (...). Quando da Revolução Francesa, Kant logo falou de um “sinal da história”, indicando a “tendência moral da humanidade” – isto é, um movimento menos ambíguo, e é sobretudo a maneira como ele trabalha a história e como a história o trabalha – sua *Wirkungsgeschichte* – que determina sua ordem de grandeza histórica.¹

Que se pense, de início, em algumas publicações escritas no calor dos acontecimentos de 1968 – como *La brèche*² e o livro de Luiz Carlos Bresser-Pereira.³ Enquanto o primeiro elege 1968 como um momento disruptivo da história do capitalismo – a brecha –, este elege uma questão da história da cultura, em particular a tecnociência e a burocracia, para refletir acerca de 1968, da contemporaneidade e de seu futuro, designan-

¹ Derrida e Habermas, 2004:55.

² Morin, Lefort e Coudray, 1968. Recentemente, Lefort declarou em entrevista: “A noção de indeterminação da história sempre me foi essencial. Nunca endosse a crença em uma continuidade da história, em um princípio de inteligibilidade que nos permitisse conceber, do exterior, uma gênese regulada por etapas, para dar conta do estado presente do mundo” (Lefort, 1996a).

³ O ensaio de Luiz Carlos Bresser-Pereira, “A revolução estudantil”, foi escrito em 1968, mas só foi publicado em Bresser-Pereira (1972). Foi republicado em Bresser-Pereira (1979), edição usada nas citações.

do de outra forma, uma vez que suas premissas são diversas. Assim, Bresser-Pereira escreve:

(...) na segunda metade do século XX, uma grande revolução se esboça – a primeira grande revolução desde o início da Idade Moderna –, a revolução da contracultura. Esta revolução ainda está nos subterrâneos, ainda não definiu plenamente seus objetivos (se é que um dia o fará), mas já é uma revolução em marcha. E se for vitoriosa, terá sido muito mais revolucionária do que qualquer outra revolução ocorrida a partir do momento que o racionalismo burguês e depois tecnoburocrático tomaram conta do mundo.⁴

O maio francês inovou a crítica ao militante profissional, do partido-vanguarda, do heroísmo revolucionário ou ascetismo bolchevique e seus valores próprios ao campo do ressentimento – a oposição amigo-inimigo. O *power flower* não significou um pacifismo da boa consciência ou a contrafação à violência das armas, mas questionou o que se entende por política e revolução. Todos aqueles que lutam pelo poder se identificam clandestinamente com aqueles que o exercem, pois pretendem o mesmo lugar. Reconheceram que a lógica do vencedor e do vencido faz do primeiro apenas o “vencedor do momento” e de todo vencido, uma “vítima”. Assim, a Comuna estudantil traz também consigo a presença da revista político-intelectual inaugurada por Claude Lefort e Cornelius Castoriadis, *Socialisme ou Barbarie*, que já nos anos 1945 desenvolvia a crítica da burocracia, tal como a oposição trotskista ao stalinismo começava a desenvolver ao final dos anos 1920. O trotskismo produziu uma crítica ao totalitarismo e à lógica implacável de sua ideologia, convencido, não obstante, de que “é melhor errar dentro do Partido do que ter razão fora dele”; daí a defesa da União Soviética, considerada um “Estado operário com uma deformação burocrática”, ou a Revolução Russa sob o stalinismo como “revolução traída” ou “Termidor soviético”.⁵ Lefort logo reconheceu, no pensamento de Trotski, uma variável liberal

⁴ Bresser-Pereira, 1979:128-129.

⁵ Aqui as obras canônicas são as de Isaak Deustscher e sua trilogia sobre Trotski, *O profeta armado*, *O profeta desarmado*, *O profeta banido*, e *A revolução traída*, entre outras.

da própria burocracia, da ideologia e, em obras mais recentes como *A invenção democrática*, o filósofo viria a desenvolver a crítica ao totalitarismo:

No totalitarismo, a ideologia solda-se ao partido e torna-se “ideologia de granito”. A certeza (que ela quer produzir) não se atém apenas a “idéias” que direta ou indiretamente permitem justificar o estado de fato das coisas estabelecidas, prende-se ao fato do estar-junto (*l'être-ensemble*), cada qual em comunhão com os outros, detentores de um saber último.⁶

A experiência comunista e soviética como “fenômeno ideológico total” é inseparável da interrogação acerca da sociedade de massa e da própria democracia.

Se Lefort inaugura um novo campo de pensamento político a partir de análises sobre o totalitarismo – fusão entre sociedade civil e Estado –, Luiz Carlos Bresser-Pereira inicia suas reflexões pela vida democrática e suas aporias na modernidade, enfatizando o poder da ideologia da racionalidade tecnológica, ou melhor, a *ratio* tecnoburocrática como a gênese metafísica e política do mal-estar dos jovens em 1968 – extensivo à nossa contemporaneidade:

Na hora atual, o que cabe criticar é o novo sistema político e tecnológico dominante – e este sistema é o da sociedade industrial moderna. Este sistema [lembre-se que o trabalho de Bresser-Pereira é de 1979, quando existia o socialismo “real”, a União Soviética e o socialismo do Leste europeu] ainda pode ser dividido, politicamente, em capitalismo ou socialismo, na medida em que predomine a propriedade privada ou a propriedade estatal dos meios de produção – mas, tecnologicamente, este sistema é um só. Não é preciso conhecer profundamente o marxismo para saber as conseqüências desse fato: se o modo de produção é o mesmo, embora as relações de produção ainda não sejam exatamente as mesmas, é muito provável que a superestrutura de valores e crenças – os valores e crenças da sociedade industrial moderna – sejam semelhantes.⁷

⁶ Lefort, 1996b:21.

⁷ Bresser-Pereira, 1979:184.

De fato, os acontecimentos posteriores da história, com a queda do muro de Berlim em 1989 e o fim do socialismo totalitário, manifestaram que a luta pela liberdade consistiu muito mais na busca da liberdade de consumo do que na invenção de novos valores e desejos qualitativamente diversos daqueles ligados ao mercado liberal. Por isso, Luiz Carlos anota: “a revolta estudantil fez, ideologicamente, essa crítica – não apenas do capitalismo, ou do comunismo burocrático, mas da sociedade industrial moderna, da sociedade tecnoburocrática”.⁸

Nesse horizonte em que ciência, ideologia e burocracia se conjugam, contraindo o espaço público, o maio francês criou uma nova *polis*, questionando as implicações políticas da sociedade industrial, da ciência, da técnica que essa cultura política engendra. Em 1968 a sociedade, a partir de seus estudantes, tomou a palavra como em 1789 o fizera com a Bastilha. O direito ao discurso, a defender intelectualmente, em público, pensamentos, não é algo que se negocia, mas se exerce e respeita. Contrapondo-se à linguagem do ressentimento própria à esquerda tradicional e sua lógica do insulto e da difamação como arma de superioridade moral – que se lembrem as expressões “reacionário”, “conservador”, “traidor”, “inimigo” –, o maio francês constrói uma linguagem outra da revolução.⁹ Como lembra Peter Sloterdijk, essas expressões foram inventadas pelos jacobinos no período de radicalização da revolução: “eles haviam compreendido que, para sobreviver na turbulência permanente, é preciso caluniar os outros. A calúnia é a primeira arma do povo, ou melhor, dos amigos do povo”.¹⁰ A linguagem do desprezo inviabiliza laços associativos e agregadores de interesses e paixões, qualquer laço de solidariedade e de amizade. O maio francês, ao reinventar a ágora grega e a *philia*, faz com que todos e cada um se extrovertam, no espaço público. A visibilidade não é a do controle,¹¹ mas a do diálogo sem segundas intenções; a idéia de má-fé se eclipsou e, de ma-

⁸ Bresser-Pereira, 1979:164.

⁹ Basta lembrar a fortuna das expressões “revolucionário”, “reacionário”, ou “nossa moral e a deles”, para avaliar o alcance da crítica do movimento estudantil de 1968.

¹⁰ Sloterdijk e Finkielkraut, 2003:63-64.

¹¹ Cf., sobre a sociedade do controle, Foucault (2003, 2000), Agamben (2002), Brossat (2000).

neira análoga à Grécia clássica, a mentira e a difamação foram consideradas assunto de sociedades totalitárias (ou, na formulação grega, cidades governadas por tiranos).

A relação entre democracia e visibilidade em tudo se demarcava com respeito à experiência contemporânea, na qual a total visibilidade significa espetáculo, e espaço público, imagem pública. Visibilidade também como total controle do indivíduo-cidadão, que, por esse motivo, perde direitos e liberdades pela constituição de uma cultura do pânico. Considere-se a sociedade norte-americana após 11 de setembro, quando a insistência da mídia sobre o terrorismo o reforça: “o terrorismo é a multiplicação de atos de violência pontuais pela propaganda do agredido (...). Os Estados Unidos, com a pretendida guerra contra o terror, cometerem um erro espiritual maior – não um erro político, mas espiritual, desejando ser, ao mesmo tempo, superpotência e supervítima.”¹² Sua antítese encontra-se no exemplo do maio de 1968 –“façam amor e não a guerra” e a flor no lugar do fuzil –, recusa, pois, da política entendida na oposição amigo-inimigo;¹³ recusa da política da violência; a da Comuna estudantil é a da legitimidade moral, pois se abandonam todos os “valores agressivos” e belicosos. Em vez de pensar uma sociedade sem valor de troca, o maio quer democratizar o luxo e a abundância, inventando um “desperdício” alternativo que não devaste o planeta. Em 1968, a palavra liberada expressou todas as esferas da vida – profissional, pessoal, coletiva, ecológica e sobretudo amorosa: “*on ne tombe pas amoureux d'un taux de croissance*”, dizia um grafite da Sorbonne.

No horizonte das experiências totalitárias, de esquerda ou de direita, do terrorismo de grupos e o de Estados,¹⁴ a democracia revelou-se o futuro

¹² Sloterdijk e Finkielkraut, 2003:95.

¹³ Releia-se, em particular, Clausewitz, *A arte da guerra*, e Schmitt, *Teologia política*.

¹⁴ Que se recorde o traumatismo da descolonização da sociedade francesa em 1962, a longa resistência da Argélia contra a ocupação francesa. Hoje os exemplos seriam outros, desde a Bósnia, passando pela ação de Putin contra a Chechênia, Bush, Blair, Sharon etc. Quanto ao fenômeno do terrorismo moderno e de alta tecnologia, os títulos são numerosos. Limite-me a indicar Gore Vidal.

do socialismo: recusa da obediência e da servidão voluntária. Se a primeira resulta de um conflito que se impõe violentamente pelas armas, sendo a força a forma de dominação e opressão, a servidão é de outra natureza: oximoro da vida política, ela é o desejo de servir, livremente, a um senhor, chefe carismático, vanguarda ou partido político; é a recusa da liberdade e da responsabilidade, uma vez que a ação é transferida, por procuração, ao Chefe, o Uno, ou melhor, o Um. Nesse sentido, a experiência democrática de 1968 foi o espaço privilegiado de questionamento de todas as figuras do totalitarismo, do exercício de um poder que se funda sobre o terror permanente e a ideologia; dominação esta que não se exerce apenas do exterior, mas também do interior da subjetividade forjada para a servidão, contrária à livre faculdade de julgar.

Recorde-se que Hannah Arendt, em seu estudo *Eichmann em Jerusalém*, enfatiza nele não o demônio patológico nazista, mas o homem na sua absoluta incapacidade de pensar por conta própria. O projeto de dominação total tem por impulso de base a negação da pluralidade e da legitimidade dos conflitos, pluralidade que é reconhecida e constitutiva da sociedade democrática. A denegação do conflito e a criminalização dos movimentos sociais de emancipação, direitos e liberdades se traduzem em um empreendimento de organização e desresponsabilização total da sociedade, tal como ocorreu no nazismo e no comunismo, por razões diversas, acrescentando-se a seus procedimentos a atomização e massificação da sociedade.¹⁵ A tentativa de organização total da sociedade procura, antes de tudo, incorporar os indivíduos em coletivos e finalmente no povo Um – o totalitarismo é o regime que faz advir a unidade.¹⁶ Assim, “*Ni dieu ni maître*” não reconduz somente à divisa anarquista, pois o maio francês lhe conferiu um sentido inédito, liberado da tradição do ressentimento das esquerdas tradicionais.

¹⁵ A tendência ao pensamento único e a hegemonia das leis ditas inelutáveis do mercado mundial, por um lado, e a assimilação dessa ideologia pelos agentes sociais sob o impacto da mídia levaram Adorno, Horkheimer e Marcuse a considerar a sociedade unidimensional uma das figuras do totalitarismo, embora de aparência benigna (Adorno e Horkheimer, 1978; Adorno, 2001; Marcuse, 1964).

¹⁶ Cf. Lefort (1996b:15).

Na senda de Nietzsche¹⁷ e sua análise da vontade de vingança e de Freud¹⁸ – que reconhece no “desejo de igualdade” uma revanche –, um novo *savoir-vivre* se estabelece em 1968, uma festa coletiva em um espaço público compartilhado, onde o desejo se desvia da impotência e da luta mortal de posse – de bens materiais e de força sobre os homens, que tradicionalmente se exercem através das astúcias da fé no saber e no poder. Na senda de la Boétie, o maio francês trouxe à luz a diferença entre amizade e cumplicidade, a primeira constituindo – à semelhança da *philia* grega – a esfera em que todos os homens são iguais porque todos igualmente legisladores.

Nesse sentido, os estudantes, a começar por Paris, criaram um espaço público inovador às formas convencionais de exercício da vida pública – aquela que cinde governantes e governados, competência e sucesso, por um lado, fracasso e incompetência social, por outro. A sociedade toma para si a organização da coexistência social, nenhum poder transcendente poderia exercer-se em seu nome ou sobre ela. Vivificando e reinventando a tradição da democracia direta da ágora grega, do pensamento de Rosa de Luxemburgo e de Hannah Arendt, para indicar algumas experiências de pensamento político, a Comuna estudantil foi a Grande Recusa da política gestada na desconfiança, cujo espaço não é o da discussão, do *polemos* – mas da “guerra” de interesses nunca explicitados, porém permanentemente ideologizados. Se a guerra oficial entre Estados cessa em um determinado momento, o “espírito da servidão voluntária” pode tornar-se permanente, pois o ressentido jamais se torna um amigo.¹⁹ Recusa, pois, da política do ressentimento, da lógica do lucro, da servidão voluntária, da onipresença da publicidade, da sociedade do consumo e do espetáculo. Esta é vista como indissociável dos desenvolvimentos incontrolados da tecnociência e encontra na publicidade sua grande aliada, pois esta última, a primavera de maio destacou, funda-se em uma “mimesis de apropriação”: cada um deseja ter aquilo que

¹⁷ Nietzsche, 1998.

¹⁸ Freud, 1997.

¹⁹ Kanstan, 2001.

o Outro, por princípio, já possui. Eis por que, freqüentemente, os anúncios na mídia procuram produzir a idéia de que a maior parte dos consumidores já desfruta de um produto cuja compra se procura induzir pela compulsão mimética. Antes que o pensamento possa se exercer, a publicidade procura inscrever, na própria espontaneidade, um desempenho impulsivo que imita o desejo do protagonista que se encontra diante de nossos olhos: cada qual deseja o desejo daquele que deseja, daí a importância dos modelos de identificação coletivos. Criticando a sociedade do consumo, o maio de 1968 encontra-se nos movimentos atuais de antipublicidade, muito ativos em Paris.²⁰

O maio de 1968 evidenciou as imposturas da sociedade de consumo e a miséria do conforto que ela prometia. Seu Eros político teve como pulsão essencial a paixão de vida que, com alegria, fez vacilar conformismos e partidos organizados, estando na origem da contracultura de movimentos libertários desejantes, como o Movimento de Liberação da Mulher; os direitos da natureza e o dos animais. O maio francês contestou, alargando-o, o conceito de direitos humanos:

Desde a revolução francesa e suas primeiras declarações, até os das que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, os direitos humanos não deixaram de se enriquecer, de se especificar, de se determinar (direitos da mulher, direitos da criança, direito ao trabalho, direito à educação, direitos do homem para além dos direitos do homem e do cidadão, etc). Para considerar, afirmativamente, sua historicidade e perfectibilidade, não se

²⁰ Alvo de diversas críticas, sobretudo por não dispor, em suas práticas, de uma visão crítica de conjunto da sociedade, esse movimento mobiliza jovens da periferia de Paris e dos "bairros sensíveis" à exclusão e ao desemprego. Do ponto de vista dos teóricos da comunicação, à consciência da invasão descontrolada e crescente do espaço público pelo mercado visual, acrescenta-se a crítica à questão do gosto, do mau gosto, do grotesco, do sensacionalismo e da obscenidade, além de sua imposição visual ou sonora aos cidadãos. Para contra-arrestar a hegemonia da publicidade nas esferas coletivas, a prefeitura de Paris tem como prática ceder, por uma semana, nos metrô, espaços em branco, normalmente ocupados por publicidade, para a expressão dos cidadãos. Só não são permitidas inscrições injuriosas ou consideradas anti-sociais e desagregadoras da vida em comum dos indivíduos-cidadãos, que se opõem ao indivíduo-consumidor.

deve nunca impedir de interrogar, de maneira tão radical quanto possível, todos os conceitos em jogo: a humanidade do homem, o “próprio do homem” e aí comparecem todas as questões dos viventes não humanos, mas também as de conceitos ou performativos jurídicos recentes de “crime contra a humanidade”, etc., e mesmo sua historicidade), e, depois, o próprio conceito de direito, e mesmo o conceito de história.²¹ Pois a justiça não consiste apenas em direitos, nem mesmo aos deveres que, de maneira ainda mais paradoxal, devem, deveriam ultrapassar a obrigação e a dívida.²²

Mas o maio francês comportou, em suas práticas discursivas e ações, mudanças em todos os domínios da vida social, no trabalho e nas empresas, nas férias e no lazer, na indústria e, em particular, no automóvel e no seu impacto nas cidades, na publicidade, no cinema, na mídia.²³ O maio de 1968 foi portador da crítica à perversão do ideário de Marx quanto ao fim da sociedade centrada no trabalho alienado: a automação não proporcionou tempo livre, mas produziu a massa dos seres “supérfluos” disponíveis a diversas formas de genocídio.

Quanto à gestão tecnoburocrática da ciência e da sociedade, diz respeito às relações do homem com a natureza. Em 1939, Benjamin escreve:

Com os operários alemães, sob uma forma secularizada, a velha ética protestante da obra celebrava sua ressurreição. O programa de Gotha²⁴ já traz consigo os traços dessa confusão. Ele definiu o trabalho como a fonte de toda riqueza e de toda cultura: “o trabalho é o Messias dos tempos

²¹ Cf. Fontenay (1998), Derrida (1994), entre outros. Discute-se atualmente na França, questão já aprovada na Itália, a proibição do ingurgitamento de gansos e patos, com o fim de dilatar-lhes o fígado para a produção do *foie gras*, bem como hábitos alimentares hoje desnecessários e bárbaros que consistem no holocausto animal, além de tradições como as touradas etc.

²² Derrida e Habermas, 2004:192-193.

²³ Cf. Grupo Krisis (2003).

²⁴ Do Partido Socialista alemão, redigido nessa cidade, em um congresso em meados do século XIX.

modernos. Na melhoria do trabalho reside a riqueza que pode hoje trazer o que nenhum redentor conseguiu.” Esta concepção de trabalho só considera os progressos no domínio da natureza, não as regressões da sociedade. Prefigura já os traços dessa tecnocracia que se encontrará mais tarde no fascismo.²⁵ Notadamente uma concepção de natureza que rompe de maneira sinistra com aquelas utopias socialistas de antes de 1848. Tal como concebido presentemente, o trabalho visa a exploração da natureza, exploração que com ingênua inocência se opõe à do proletariado (...). A esta idéia corrompida do trabalho corresponde a idéia complementar de uma natureza que “está aí, grátis”.²⁶

O maio de 1968 apontou e destacou, nos bastidores da fachada de conforto e racionalidade, os mitos da vida moderna e sua multidão solitária, na qual os indivíduos não pareciam infelizes, mas vivendo no exterior de si mesmos, sob o domínio das coisas. Assim, o teatro de Ionesco e Beckett encontra-se também na Comuna estudantil, no questionamento do homem e de seu destino na modernidade capitalista. Suas personagens vivem em um mundo marcado pelo *nonsense* e pela incomunicabilidade, todos instalados em um tempo espacializado, abstrato e vazio, onde a palavra é inútil e o repouso impossível.

O maio de 1968, ao questionar a reforma universitária, o empresariamento da e na educação, revelava o término de uma sociedade, antes pautada pelas humanidades, no conhecimento, e pela qualidade dos serviços públicos, na sociedade. À idéia de educação formadora do caráter e do cidadão, que cultivava a literatura, a filosofia e as artes, volta-se, agora, clara e integralmente para a “otimização” do tempo, isto é, a superexploração do trabalho, a ciência e a técnica tornam-se forças produtivas com seu discurso intimidador de autojustificação ideológica. Um de seus aspectos encontra-se na privatização dos serviços públicos e criação de particularismos na sociedade. Se, durante a industrialização no século XIX, as organizações

²⁵ Podem-se acrescentar, aqui, o stalinismo, o culto do operário-padrão e o advento do stakanovismo como religião de Estado.

²⁶ Tese n. IX de “Sobre o conceito de história” (Benjamin, 1984).

patronais, resistentes à criação de uma sociedade de direitos sociais, pretenderam resolver questões com filantropia, a pós-modernidade capitalista procura transformar a pobreza em assunto de ONGs ou assistência social, privando a sociedade de iniciativas políticas, convertendo os excluídos do progresso e da modernidade em eternos necessitados e em incompetentes sociais. A privatização dos serviços públicos gera a sociedade da insegurança social que não entretém apenas a pobreza, como age por um princípio de desmoralização e de dissociação social, minando a estrutura psíquica dos indivíduos: “A insegurança social faz da existência um combate pela sobrevivência levado no dia-a-dia e cujo desenlace é a cada momento incerto”.²⁷ Os serviços públicos significavam uma espécie de propriedade social em homologia com a propriedade privada. Os serviços públicos consistiam em dispositivos que permitiam, ao maior número possível, o acesso a bens sociais essenciais que não podem ser encargo de empresas privadas. Serviços não-rentáveis, acessíveis a todos, constituíam fator por excelência de coesão social entre diferentes segmentos da sociedade moderna. Para que a modalidade de ideologia dita neoliberal se estabelecesse, foi necessário a mudança de mentalidade e de compreensão do mundo; a assunção, pela sociedade, da economia como círculo fechado de fenômenos objetivos, de números irrefutáveis – o que toma o lugar da ação humana na sociedade. Lembre-se que um dos grafites de 1968 manifestava já essa percepção: “*allons enfants de l’apathie*”. No que diz respeito à tecnociência e ao modo de produção tecnoburocrático – como já observava Bresser-Pereira –, ambos comportam uma nova percepção do tempo e a dissolução de formas de subjetivação conhecidas até hoje: a percepção do tempo promovida pela tecnociência, engenharia genética etc. traz consigo a idéia do prolongamento, em princípio, indefinido da vida – cujo corolário perverso mais visível é o fim da dignidade do repouso –, noção até há pouco ligada à idéia de aposentadoria garantida como um bem de todos, e não apenas daqueles que, pela propriedade privada de que são detentores, dela não necessitam como bem coletivo. Seus pressupostos ideológicos são formulados por Bresser-Pereira: “O primeiro postula-

²⁷ Castel, 2003:29.

do da ideologia tecnoburocrática é o de que ela própria não é ideológica (...). As ideologias são, todas elas, expressões emocionais e irracionais. Traduzem interesses e paixões. Não são científicas, não são técnicas”.²⁸

Não se trata, pois, de avaliar o movimento estudantil apenas por sua eficácia política nos termos pragmáticos convencionais, e, sim, palmilhar aqui e lá o que pode oferecer à democracia sua experiência radical e inovadora de luta contra preconceitos e exclusões. Essa ágora moderna devolveu iniciativa política à sociedade para solucionar conflitos e equilibrar interesses e paixões. Valendo-se de pensadores como Adorno, Weber, Lukács, entre outros, mas deles se diferenciando quanto ao desencanto, Luiz Carlos rastreia a necessidade da ficção e do simbólico de que o inconsciente político latente ou manifesto de 1968 foi portador. Com ele, reabriu-se um campo de investigação do próprio político para a compreensão dos totalitarismos, da democracia e seus paradoxos, entre eles o do consumo. A sociedade de massa moderna promete felicidade pelo consumo e frustra-a, criando mal-estar na civilização:

A crença em uma lei e ordem natural, de base racional, que fora uma das bases do racionalismo e de sua expressão política mais típica, o liberalismo, caíram por terra (...). E o homem moderno é fruto basicamente desta crise. Seus valores e crenças não têm mais a segurança e a firmeza de quem tinha a tradição, a religião ou a razão como bases.²⁹

Esta parece ser a resposta a um mundo que se queria confortável e sem história, após guerras, pauperismo e descontentamento. Daí também a presença de Lafargue e do *Direito à preguiça*:³⁰ “não mude de emprego, mude o emprego de vossas vidas”. A alienação não é um fenômeno ligado somente ao modo de produção capitalista e à circulação das mercadorias. Ela significou, para a Comuna estudantil, como se revela também hoje, a atenção

²⁸ Bresser-Pereira, 1979:110.

²⁹ Ibid., p. 174.

³⁰ Indico, a título de ilustração, o *Manifesto contra o trabalho* (Boitempo/Departamento de Geografia, USP), com a participação de Anselm Jappe, Robert Kurz, Wolfgang Kukulis, este mais benjaminiano que neomarxiano ou pós-marxista.

voltada para a perda dos usos e dos sentidos de nossas vidas, como o maio eternizou: “*vivre sans temps morts, jouir sans entraves*”. Por isso, o maio indicava e viveu um caminho de liberação, de felicidade, de revolução:

Dizemos a todos os escravos de uma produção quase que a 100% inútil: parem! Aos demais, dizemos: vocês serão ultrapassados. O primeiro resultado disso será o de deixarmos de envenenar o Planeta, o segundo, passaremos a ter tempo. Reaver o tempo da reflexão, o tempo da curiosidade, o tempo de bem avaliar, o tempo do deleite e de desejo, o tempo de se perguntar o que vale ou não a pena – e nisso nos colocarmos todos, milhares de seres pensantes, eis a Revolução.³¹

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Stars down to earth*. 2. ed. London: Routledge, 2001.
- _____; HORKHEIMER, M. *A indústria cultural*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores.)
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- BENJAMIN, Walter. *Mito e magia, arte e técnica*. São Paulo: Brasiliense, 1984. v. 1.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *A revolução estudantil. Tecnoburocracia e contestação*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- BROSSAT, Alain. *L'animal démocratique, note sur la post-politique*. Paris: Farrago, 2000.
- CASTEL, Robert. *L'insecurité sociale: qu'est-ce qu'être protégé?* Paris: Seuil, 2003.
- DERRIDA, Jacques. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994.

³¹ Le Goff, 2002:259. Citação presente no filme *L'an 01*, dos Situacionistas e de Guy Debord, Cassette-Video.

- FONTENAY, Elisabeth de. *Le silence des bêtes*. Paris: Fayard, 1998.
- _____; HABERMAS, Jürgen. *Le concept du 11 september: dialogues à New York (october-décember 2001)*. Paris: Galilée, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Microfísica do poder*. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GRUPO KRISIS. *Manifesto contra o trabalho*. São Paulo: Conrad do Brasil, 2003. (Coleção Baderna.)
- KANSTAN, David. Ressentimento, história de uma emoção. In: BRESCIANI, Stella; NAXZARA, Márcia (Orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Unicamp, 2001.
- LE GOFF, Jean-Pierre. *Mai 68, le héritage impossible*. Paris: La Découverte, 2002.
- LEFORT, Claude. *Pensée et histoire: entretien avec Claude Lefort*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996a.
- _____. *Savoir et mémoire, n. 7*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1996b.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia na sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- MORIN, Edgar; LEFORT, Claude; COUDRAY, Jean-Marc. *Mai 1968: la brèche ; premières réflexions sur les événements*. Paris: Fayard, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- SLOTERDIJK, Peter; FINKIELKRAUT, Alain. *Les battements du monde*. Paris: Fayard, 2003.