



# PUC RIO

Márcia Cristina Neves Merquior

Sujeito? Que Sujeito?

Reflexões Sobre A Condição Subjetiva Pós-Moderna

Dissertação de Mestrado

Departamento de Psicologia

Rio de Janeiro, 05 de março de 1993.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea  
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil  
<http://www.puc-rio.br>

N.Chamada: 150 / M567s / TESE UC

Título: Sujeito? Que sujeito? .



0 0 7 4 6 1 8

Ex. 1-CENTRAL

1704

MÁRCIA CRISTINA NEVES MERQUIOR

**SUJEITO ? QUE SUJEITO ?**

**REFLEXÕES SOBRE A CONDIÇÃO SUBJETIVA PÓS-MODERNA**

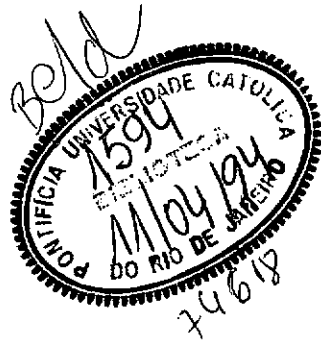
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DEPARTAMENTO de Psicologia  
COORDENAÇÃO de Pós-GRADUAÇÃO

Rio de Janeiro, 5 de março de 1993

UC 50338-6

UC-50338-6



150  
M 567 A  
TESE UC

MÁRCIA CRISTINA NEVES MERQUIOR

**SUJEITO? QUE SUJEITO?**

**Reflexões Sobre A Condição Subjetiva Pós-Moderna**

Dissertação apresentada ao Departamento  
de Psicologia da PUC-RJ, como parte dos  
requisitos para obtenção do título de  
Mestre em Psicologia Clínica

Orientadora:  
Profa. Circe Navarro Vital Brazil

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
Coordenação de Pós-Graduação em Psicologia Clínica  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro, 5 de março de 1993

"Sou o somatório de tudo o que houve antes de mim, de tudo o que vi ser feito, de tudo o que foi feito-a-mim. Sou todos tudo cujo estar-no-mundo afetou e foram afetados pelo meu. Sou qualquer coisa que acontece depois que me fui que não teria acontecido se eu não tivesse vindo. Não sou especialmente excepcional nesse assunto; cada "eu", cada um dos agora-mais-de-seiscentos milhões de nós, contém uma multiplicidade semelhante." (Saleem, personagem do romance "Filhos da Meia-Noite", de Salman Rushdie)

"Embora possa ser perturbadora, a paisagem do pós-moderno nos circunda. Ela simultaneamente delimita e amplia nossos horizontes: é nosso problema e nossa esperança." (Andreas Huyssen)

Ao meu pai,  
pelo passado...

Ao Till e ao Carlo,  
por um futuro...

## AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Profa. Circe Navarro Vital Brazil, em quem encontrei sempre estímulo e prazer no desafio, os quais me incentivaram a persistir.

À banca examinadora, Esther Maria M. Arantes, professora do corpo docente da Coordenação de Pós-Graduação do Departamento de Psicologia da PUC-RJ, Regina Herzog de Oliveira, psicanalista e doutora em Psicologia Clínica pela PUC-RJ, e Luciano Zajdsznajder, professor da Fundação Getúlio Vargas e doutorando da Escola de Comunicação e Cultura da UFRJ, autor do livro "A Travessia do Pós-Moderno, Ed. Gryphus, 1992, por terem aceito o convite de fazer parte deste momento da minha vida.

Aos amigos Thaís Ribeiro, Marisa Maia, Daniel Kuperman, Isabel Fortes e Pedro Paulo Mendes, que através de encontros e confrontos compartilhamos nossas angústias pós-modernas.

À Leila Bittencourt Brazil, minha analista, que com a competência que se transforma em generosa simplicidade, acompanhou-me no percurso pós-moderno de mim mesma.

À Maria Inês R. França, psicanalista pela Sociedade Psicanalítica Iracy Doyle, e doutoranda em Psicologia Clínica pela PUC-RJ, pela cumplicidade sempre aberta a novas questões e



pelo ensinamento de que a pragmática da clínica nunca exclui a sensibilidade e a intuição.

Ao Ely Teixeira, doutorando em Sociologia da USP, por ter sido quem primeiro acreditou na pertinência de uma reflexão sobre o sujeito pós-moderno.

Aos meus alunos e ex-alunos dos cursos de graduação em Psicologia da PUC-RJ e da Sociedade de Ensino Superior Estácio de Sá, por suas questões que sempre multiplicam-se em novas questões.

À amiga Theresinha Anciães, pelo carinho e o reconhecimento do meu desejo de trocar experiências acadêmicas.

À minha mãe, que na dificuldade da vida, deu-me o exemplo da luta por um futuro.

Ao Till, mais uma vez, pela edição e pela persistência introduzir-me na prática da computação.

À D.Fanoca, pelo apoio no dia a dia, sem o qual tudo seria mais difícil.

À Verinha e à Marize, pela eterna paciência com nossas dificuldades cotidianas e pós-modernas.

Ao Departamento de Psicologia e à Coordenação de Pós Graduação em Psicologia Clínica da PUC-RJ, pelo apoio e incentivo.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, pela sensibilidade e fomento a iniciativas de valorização do espírito acadêmico.

À CAPES e ao CNPq, pela ajuda financeira recebida durante o curso.

## RESUMO

Pretendemos neste estudo realizar uma reflexão sobre a condição subjetiva pós-moderna. Inicialmente, consideramos o percurso do processo de constituição do sujeito moderno, que estruturou-se ao longo dos cinco últimos séculos, concomitantemente à consolidação do sistema capitalista. A formação deste sujeito confunde-se com o próprio desenvolvimento da Ciência moderna e seus efeitos de racionalização e normatização do campo social. No segundo capítulo, através de pensadores como Adorno, Lévi-Strauss, Derrida e Foucault, pesquisamos como as contradições inerentes a este processo de disciplinarização da realidade apontam para sua desintegração, abrindo espaço para a crítica e a desconstrução de seus fundamentos. A seguir, procedemos então a análise da pós-modernidade através de sua história, de sua argumentação científica e de sua condição subjetiva. Procuramos demonstrar que esta nasce como problemática ética à modernidade, na medida em que recusa qualquer projeto universal que, impondo-se ao real, pretenda solucionar suas questões; a discursividade pós-moderna remete-nos mais a soluções localizadas e pragmáticas, embora sempre provisórias.

## ABSTRACT

This dissertation pretends to make an approach to the question of post-modern subjectivity. Firstly, the process of the constitution of the modern subject is examined. It is dated to the late five centuries in which the power of the capitalism has been consolidated and it is associated with the development of the Modern Science and its effects of rationalization and adjustment to the social field. In the second chapter, in the light of the ideas of some philosophers such as Adorno, Levi-Strauss, Derrida and Foucault, we discuss how the contradictions of this process of rationalization of the reality moved towards its own disintegration, facilitating the critics and the demolition of its fundamentals. Thirdly, the post-modernity is studied through its history, scientific argumentation and subjectivity condition. The purpose of this discussion is to demonstrate that the post-modernity was born as an ethical problematic for the modernity once it refuses any universal project established to the reality that pretends to answer all of its problems. The post-modern discourse sends us to the more localized and pragmatical solutions although always provisory ones.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	1
CAPÍTULO I	
LOCALIZANDO A SUBJETIVIDADE MODERNA .....	11
Do Universo Fechado à Explosão da Diversidade .....	11
A Razão como o novo Centro .....	16
Sujeito-Cidadão = Público/Privado .....	20
O Século XIX: O Absoluto e Seus Avessos .....	28
CAPÍTULO II	
A DESILUSÃO COM A MODERNIDADE .....	45
Teoria Crítica: O Outro e a Angústia .....	46
Estruturalismo: Um Novo Objeto e uma Nova Ciência do Social .....	51
Pós-Estruturalismo: A radicalização Desconstrucionista .....	58
CAPÍTULO III	
A DISCURSIVIDADE PÓS-MODERNA .....	72
O Significante Flutuante Pós-Moderno .....	76
A Ciência Pós-Moderna .....	79
A Condição Subjetiva Pós-Moderna .....	85
CONCLUSÃO .....	90
BIBLIOGRAFIA .....	95

## INTRODUÇÃO

A questão da subjetividade tornou-se especialmente importante nos últimos trinta anos, não só porque diz respeito a todos e a cada um de nós, mas por constituir-se em ponto central no processo de questionamento de paradigmas que alastra-se por todas as áreas do conhecimento. Falar de sujeito nos dias de hoje é uma questão problemática. É como se sempre nos perguntássemos: "Sujeito? Que Sujeito?".

E esta questão sempre me perseguiu. Sintoma de procura de identidade, homogeneização, identificações, singularidades, diferenças. Tornei-me então psicóloga com pretensões psicanalíticas. Encontrei-me, ou seria melhor dizer, defrontei-me com o sujeito do inconsciente, cindido e angustiado, diante da imprevisibilidade do campo intersubjetivo, produtor de novos sentidos e de novas significações. Porém, algo de um estranhamento ainda se fazia sentir. Este sujeito do inconsciente, campo da intersubjetividade simbólica, é produzido pelo código materno e, em um segundo momento, pelos códigos paternos, escolares, acadêmicos, universitários, enfim, das marcas constitutivas de sua história social.

A psicanálise como *talking therapy* também insere-se neste vasto e complexo campo intersubjetivo, constituindo-se como prática discursiva sobre um ser falante exposto a um

complexo de determinações que estende-se do íntimo de sua situação familiar até o espaço da história que atravessa sua *parole*. Lacan já falava em uma psicanálise em intensão e outra de extensão. Mas, ambas, em seus percursos, transversalizam-se em uma questão ética que remonta ao próprio amanhecer da psicanálise. O sujeito do inconsciente surge como crítica ao sujeito da consciência, da certeza, da exclusão do novo e do estranho. Estranho no sentido que causa suspeita, ao mesmo tempo que configura-se em reconhecimento de alteridade que fura o tamponamento. Tamponamento este promovido pela racionalização, enquanto repressão e exclusão de idéias e efeitos não-compatíveis com o que julga-se aceitável, normal e naturalizado, fruto de intensa idealização, caracterizando-se como ilusão ou deturpação.

Quais então as relações da prática e da teoria psicanalítica com o simbólico que a atravessa? Ora, a estruturação da singularidade inconsciente efetua-se como processo e devir. Desta forma sofre influências da cultura que é território pleno de significações. Para Contardo Calligaris "não existe uma psicanálise do individual e outra aplicada ao sintoma social. Pois o sintoma é sempre social, (...), e a singularidade é sempre o efeito de uma rede discursiva, que é a rede mesma do coletivo".

Por outro lado, insistindo a perseguição deste meu enigma, em 1990, ao ministrar, como auxiliar de ensino, o curso de Método Científico em Psicologia na Graduação da PUC, ao abrir questão sobre a Ciência Pós-Moderna como Pesquisa da

Instabilidade, deparei-me com alunos de 7o. período, jovens de 19 a 21 anos, extremamente angustiados diante do terreno das questões pós-modernas. Suas perguntas e respostas constituíam-se a partir de uma negatividade. O pós-moderno é destrutivo, desconstrutivo, vulgar, menor, descontínuo, instável, incompleto, desorganizador, anarquista, "não propõe nada de novo para dar jeito nas coisas", etc. Foi uma experiência marcante, pois havia negação antes de qualquer conhecimento, ao mesmo tempo em que, como jovens, eram eles mesmos testemunhas de uma transformação das condições sociais, culturais, políticas e econômicas, produzidas pela modernidade, as quais eram responsáveis por um futuro nada animador em termos de possibilidades de trabalho, de soluções para a crise, de projetos de mudança, de certezas, de unidades, de estabilidade. Enfim, era como se identificassem, sem maior reflexão, o contexto de suas vidas com o discurso pós-moderno. Ainda mais em um Brasil tão letárgico em modernizações. Senti que falavam de suas angústias e ressentiam-se de não ter direito a nenhum tipo de certeza, de ordem, de facilidades. Sentiam-se impotentes diante da complexidade da realidade, sem armas ou instrumentos de intervenção que lhe assegurassem caminhos. O que não conseguiam ver é que eram eles os sujeitos de suas próprias histórias, com condições de através de suas angústias criarem novas possibilidades.

Este paradoxo deu corpo ao enigma anterior e transformou-se em questão a ser pesquisada. Afinal, existia mesmo uma condição pós-moderna? Ou o que estaríamos vivendo



era mais uma crise da modernidade? Existiria uma subjetividade pós-moderna que configurar-se-ia como diferença em relação ao tão difamado sujeito moderno? Tornou-se para mim imprescindível penetrar, pelo menos colocar um dos pés, neste terreno movediço da pós-modernidade.

Vislumbrava-se um longo caminho. O prefixo "pós" indicava uma ruptura, uma crítica, ou apenas denunciava uma decadência do moderno? De qualquer forma tratava-se de uma descendência, de uma relação constitutiva onde o moderno era referência. Fez-se necessário portanto reconstituir a história recente do mundo ocidental, para o qual o projeto moderno, sua derrocada e sua posterioridade "pós-moderna" faz sentido. Como processou-se a emergência do sujeito moderno? Só esta questão remetia-me a Descartes, Kant, Hegel e depois Marx, Freud e Nietzsche. Pesquisar a constituição da subjetividade para cada um destes autores, por si só, já determinaria várias teses. No entanto, não se aproximar de cada um deles impunha uma superficialidade que a questão não comportava. Decidi-me então, mesmo correndo certo risco, a trilhar os caminhos e condições de possibilidades destes pensamentos, colocando-os como artífices do que se representa como subjetividade moderna. Porém, suas idéias não se encadeiam uma nas outras em uma rede linear e contínua de significações. Como pensadores de seu tempo trazem tanto a marca de sua genialidade como as determinações da ambiguidade implícita no projeto iluminista. A emancipação pela razão, mas através da exclusão do que não pode ser ordenado, organizado, conscientizado. Uma razão instrumental que identifica


modelos, produz e reproduz o mesmo, que patrocina uma homogeneização dos sujeitos em nome de uma universalização, como única garantia da liberdade e que acabou mostrando-se a favor de interesses muito particulares. Na verdade, liberdade de dominação do homem sobre a natureza e sobre outros homens. E assim possibilitou-se a emergência de Marx, Nietzsche e Freud, que empreenderam as críticas mais avassaladoras destes fundamentos, de tal forma que até hoje os reivindicamos.

Mesmo assim, reconhecemos as limitações desta tentativa de localização da questão moderna, e de alguns pensadores que mais de perto constituem-se nos interlocutores do pós-moderno. Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin ainda teriam muito mais a dizer e ajudar a robustecer o debate crítico da modernidade. O Estruturalismo que visitamos foi o do fundador da Antropologia Estrutural, Lévi-Strauss, mas existem vários estruturalismos, várias vias estruturalistas que não foram por nós percorridas. Mesmo o pensamento desconstrucionista de Derrida, tem muito para ser aprofundado e talvez sua declarada descendência heideggeriana deveria ter-nos levado a pesquisar a filosofia existencialista de Heidegger. Porém, alguma condensação deveria ser feita e decidimos recorrer a alguns dos autores mais reivindicados pelas reflexões pós-modernistas, sem contudo pretendermos serem estes os únicos.

Por outro lado, debater o pós-modernismo também é penetrar em território exposto a dissimulações e, até mesmo, claras recusas em falar deste "novo irracionalismo que não leva a nada". Sérgio P. Rouanet (1989) contesta a existência

de uma transição paradigmática pós-moderna e propõe uma intensificação crítica que ele chama de neo-moderna, baseada num "racionalismo infinitamente mais rico que o Iluminismo Clássico" (pg.273). Habermas vê no pós-modernismo uma atitude neo-conservadora e criticista, propondo que a razão, enquanto razão crítica, deva ser usada na busca de soluções baseadas em um consenso universal. Andreas Huyssen (1991), defensor do pós-modernismo, argumenta entretanto que é exatamente esta noção totalizante de história que está sendo questionada pelas reflexões pós-modernas. Este debate é da maior importância e precisa, sem dúvida, ser ampliado e aprofundado, constituindo-se em investigação das mais pertinentes.

Porém, para podermos participar desta discussão, enquanto auditório relevante, faz-se fundamental aproximarmo-nos da discursividade pós-moderna. Esta dissertação nasce da determinação de pesquisar este campo para melhor conhecermos suas questões ou, como o discurso pós-moderno argumenta, de penetrar por entre seus textos, contextos e intertextos.


 A demonstração assombrosa de finitude colocada pela experiência nuclear, evidenciou a ambiguidade do projeto moderno, pelo menos como este tinha sido concebido ou praticado até então. O discurso pós-moderno começa a surgir a partir deste momento, pela via da radicalização crítica às estratégias de dominação-massificação tão bem expostas por Baudrillard. Enquanto a lógica da modernidade impunha o controle e o recalçamento do singular na massa, a qual pode então ser manipulada segundo os interesses político-

(crítica - não pensava  
 estar na radicalização)

econômicos, a lógica da pós-modernidade tenta recuperar o singular como condição de vida e renovação do próprio universal, abrindo mão de qualquer controle que se imponha de fora.

Se nas primeiras problematizações da modernidade encontramos a intersubjetividade, e portanto, a questão do sentido, como desafiadoras da autoconsciência determinadora e autofundadora, a crítica pós-moderna vai radicalizá-la, e torná-la tanto instrumento de luta como considerá-la o campo onde se trava a batalha. O território intertextual é onde através de encontros e desencontros, se constroem e destroem identificações e traça-se as diferenças. Há singularidade, mas como na psicanálise, esta não pode mais ser vista como algo único, raro, de propriedade particular e intransferível. Ao contrário, apesar de particular não é propriedade, sendo extensamente transferível, intercambiável, num eterno vai-e-vem, toma-lá-dá-cá de identificações e diferenças. Há agora espaço e tempo para as diversidades, embora tudo isso continue problemático, em poderosas disputas. O cenário é agonístico.

A sofisticação tecnológica, da Segunda Revolução Industrial, reivindicada por Adam Schaff, tornou a intersubjetividade microeletrônica. O mundo da microcomputação, como é amplamente comentado nos jornais, é o mundo onde qualquer pessoa que tenha um microcomputador pessoal e alguns poucos acessórios, poderá com um único telefonema disseminar qualquer mensagem, por imensas redes informatizadas, onde o poder de controle estará agora nas mãos

dos consumidores, ou seja, dos particulares. Poderá haver trocas constantes, múltiplas e multifacetadas. Na era digital, o trabalho lúdico de inventar identidades subculturais vai continuar por baixo da superfície da cultura de massas, mais visivelmente, mais rapidamente, mais intensamente. E haverá mútua exploração entre a massa e o particular autônomo. Não trabalha-se mais com uma lógica de exclusão de possibilidades, mas sim de criação de possibilidades.

Além disso, a automação aos poucos institui um crescente número de desempregados estruturais a nível mundial. A esta realidade acrescenta-se o contingente cada vez maior de imigrantes dos mundos ex-socialista e ex-colonizado, que difunde a questão da diversidade e da diferença e que impõe soluções urgentes de novos tipos de trabalho e de distribuição de renda a nível internacional, sob pena de colocar o mundo diante de sua desintegração.

Não se trata portanto de uma visão ingênua de apelação para uma regionalização das questões, ou de uma particularização das soluções. Há uma interdependência na trama de complexidade e de sobredeterminações. O que a pós-modernidade nos traz é, dada esta complexidade, a impossibilidade de soluções universalizantes que reduzam a diversidade da realidade. A questão da diferença, não mais vista como negatividade, ganha expressão e milita por sua visibilidade. A pós-modernidade nasce como crítica e problematiza a forma moderna de conhecer e dizer a verdade.

*Se esta linguagem a pós-modernidade. Ades coloca a necessidade do confronto. Não celebra a conclusão ou o final do desenvolvimento.*

Por isso é uma problemática ética, que tenta refletir criticamente sobre as condições de possibilidade de um saber que se quer poder. A pós-modernidade, sendo ela mesma efeito e condição de possibilidade, não pretende estar de fora, não acredita em neutralidade. Linda Hutcheon (1991) lembra que o próprio ato de questionar é um ato de inserção e subsequente contestação daquilo que está sendo questionado e reconhece que o próprio desafio a uma ideologia dominante constitui outra ideologia.

Não há simplicidade, é preciso não uma teoria pura, mas a teoria suja das ruas e becos. O referencial do pensamento pós-moderno é a prática. E desta forma advoga uma teoria pragmática, que nem sempre, ou melhor, muito raramente encontra soluções definitivas, uma vez que na interligação das redes, outros problemas sempre surgem. Trata-se de agir na adaptação cognitiva ao campo, como estranho, tentando ouvir seus signos e seus valores. São sempre dois textos, o de quem conhece e o de quem é conhecido. Radicaliza-se assim o campo intertextual que nunca se completa.

Cada época produz seus próprios textos e ideologias, produz regularidades discursivas e traços diferenciais que apontam, configuram e denunciam suas transformações, seu devir, seu processo sempre inacabado. E não há apenas continuidades, há também descontinuidades que impõem movimento. Há incompletude e os fechamentos são apenas transitórios. Assim, reivindica-se a denominação de pós-moderna para essa época sem projetos salvadores, onde o

transitório faz-se sentido forte, de passagem e de multiplicidade de vias a serem percorridas.

A condição subjetiva pós-moderna resiste (no sentido foucaultiano de resistência) a qualquer pretensão de naturalização do sujeito concreto; e usa e abusa de sua qualidade intersubjetiva, intertextual. É problemática, pois, como comenta David Carrol - autor pós-moderno - sua constituição no simbólico e sua derivação na história não é mais aceita em sua forma domesticada, racional e metafísica, como a resolução otimista de contradições. É uma subjetividade invadida por uma diversidade tal de textos, que em sua luta de eros e tanatos, o seu lugar egóico é talvez de trânsito e não mais de qualquer unidade e coerência.

Desta maneira, o que tudo isso tem a ver com a psicanálise? Retomando Calligaris (1991), a psicanálise é uma prática discursiva também inserida no social, sendo efeito e causa de novos efeitos. Os analistas não são marcianos, como nos adverte Jurandir Freire Costa (1991), não estão fora dos ideais sociais. O sujeito concreto é o sujeito comum, herói apenas pelo fato de dar início a algo novo, afirmando assim sua imprevisibilidade. Neste sentido, quando a condição subjetiva pós-moderna radicaliza a imprevisibilidade, a vejo como problemática ética.

## CAPÍTULO I

### LOCALIZANDO A SUBJETIVIDADE MODERNA

---

A subjetividade moderna constitui-se ao longo dos cinco séculos que separam a derrocada do sistema monárquico-feudal, e sua Idade das Trevas, e a lenta e vitoriosa ascensão do modo de produção capitalista e sua classe política dominante, a burguesia.

O caminho do sujeito moderno se nutre das lutas, guerras e polêmicas que a classe burguesa teve que travar rumo à sistematização de seu poderio econômico-político, transformando de forma inexorável a face do mundo humano. Portanto, é fundamental que acompanhemos este percurso, uma vez que nossa preocupação é afastar qualquer naturalização deste sujeito e na medida em que é ele o motor desta transformação.

#### Do Universo Fechado à Explosão da Diversidade

A Idade Média foi dominada pelo modo de produção feudal que se caracterizou por um sistema econômico e político fechado e bem delimitado em sua concepção do mundo. A economia feudal era de subsistência, sem produção de



excedentes e sem mercados na concepção moderna da palavra. As trocas se davam apenas internamente aos feudos e a nível de artigos de subsistência. Os senhores feudais, enquanto classe dominante, eram proprietários de grandes extensões de terra, distribuídas politicamente por sistema de posse entre os servos. Estes, proprietários apenas de seus meios de produção eram, em condições de muita penúria, a classe produtiva que devia, e sempre devia, favores, produtos e, mais ainda, suas vidas aos senhores.

A Igreja Católica era um dos maiores proprietários feudais e assim detinha muito poder político e, o que é fundamental para compreendermos o imaginário desta época, detinha o domínio representacional: o significado do mundo, a forma de vê-lo, senti-lo e explicá-lo. Todo e qualquer habitante deste mundo possuía dentro de si a presença inata de Deus, devendo cultivá-la segundo os ensinamentos da Igreja. Esta instituíam-se como a grande normatizadora do corpo e da alma dos seres deste mundo de Deus, onde qualquer desvio se tornava um pecado contra sua natureza devendo ser prontamente corrigido.

Desta forma, a magia era considerada a grande inimiga política do poder eclesiástico exatamente por colocá-lo em questão, não apenas por descrença em seus ensinamentos, mas por diferenciar-se como concepção de mundo. A magia requeria um sujeito em ação e não em contemplação (Koyré, 1986, pg.13); um homem dominando as forças da natureza e não submetido a elas; um homem não-natural, sujeito de seus sentidos e de sua

imaginação. Portanto, temos dois sistemas que se opõem radicalmente. Admitir os homens como sujeitos de si mesmos é romper a ordem divina, que determinava uma organização bem delimitada do mundo como nos mostra o universo fechado do sistema pitagórico das órbitas celestes. A concepção teocêntrica pressupõe um mundo finito e imóvel, pois apenas Deus é infinito. O ser humano como criatura de Deus, seu mero representante, tinha a mesma natureza de todas as demais criaturas divinas, objetos de seu poder e presentificação. O homem determinado por Deus, sem nenhuma autonomia, pode então ser castigado quando se desviava dos preceitos desta natureza divina, quando se colocava em movimento, o que vai justificar os horrores da Inquisição.

Assim, é possível imaginar o impacto que a Revolução Coperniana (Copérnico, 1473-1543) causou no poder feudal-cristão, concebendo o sistema heliocêntrico do universo, tornando-o descentrado, embora ainda finito e ordenado. Porém, depois deste primeiro passo, os limites do velho mundo não mais cessaram de ser questionados. A afirmação "de forma resoluta e consciente" (Ibid., pg.49) da infinitude do mundo no entanto caberá a Giordano Bruno (1548-1600).

"... existe um campo infinito e um espaço que compreende e penetra tudo. Nele se encontram infinitos corpos semelhantes, não estando nenhum deles mais no centro do universo que os outros, porque o universo é infinito e, portanto, sem centro e sem margens" (Figueiredo, 1992, pg.23)

Se o mundo também é infinito, e não apenas Deus, o homem, por sua vez, também é colocado como descentrado e infinito em suas possibilidades. Tal concepção representa uma abertura de limites sem precedentes. Não nos esqueçamos, porém, que toda esta "revolução do caos" só ocorre porque tem como condição de possibilidade a implosão lenta, mas sem retorno, do modo de produção feudal.

A abertura para novos mundos da era mercantilista precede - a descoberta da América por Colombo data de 1492 -, ou pelo menos é contemporânea, a todas estas transformações. A Europa, antes tão fechada e poderosa, se vê diante de tal diversidade de culturas, costumes e formas de ser, que vive uma desintegração territorial, política, econômica e fundamentalmente, se é que já podemos falar assim, subjetiva.

Luiz Cláudio Figueiredo nos fornece o exemplo da Antuérpia como "um dos maiores, senão o maior, centro comercial e financeiro da Europa" (1992, pg. 27), na segunda metade do século XVI, onde conviviam representantes das mais diferentes culturas e línguas, ocorrendo um enorme esforço de tradução e o efeito, do que ele chama, de "multiplicação de vozes" (Ibid. pg. 29). Os homens se misturavam, as raças se miscigenavam, velhos referenciais se destruíam, a Igreja se subdividia e pessoas se convertiam e adoeciam na alma e no corpo. É o caos e a indeterminação: se o homem pode ser de tantos modos diferentes, o que vai constituir sua essência então não é mais a determinação de Deus, mas sim esta indeterminação. Esta explosão de diversidade, este sentimento

de autonomia e liberdade são as marcas dessa época conhecida como Renascimento.

A sensação deve ter sido bem esta: a de um renascer do homem para as suas potencialidades, seu poder sobre os objetos do mundo e sobre a natureza. É o século de Copérnico, Giordano Bruno, Paracelso, Erasmo de Roterdã, Montaigne. Koyré assim nos informa:

"O deslocamento da Terra do centro do mundo não foi sentido como uma degradação. Muito pelo contrário: é com satisfação que Nicolau de Cusa (1401-1464) afirma sua promoção ao plano dos astros nobres: quanto a Giordano Bruno é com entusiasmo ardoroso - um entusiasmo de prisioneiro que vê desmoronarem as paredes de sua prisão - que ele enuncia a extinção das esferas que nos separavam dos vastos espaços abertos e dos tesouros inexauríveis do universo eterno, infinito e sempre em mutação (...). Um universo imutável seria um universo morto: um universo tem que ser capaz de mover-se e modificar-se." (Koyré, 1986, pg. 50)

Ainda Bruno:

"Não há fins, termos, muralhas que nos possam usurpar a multidão infinita das coisas ou privar-nos dela. Por isso a Terra e o Oceano são fecundos; por isso o clarão do sol é eterno, por isso há eternamente suprimento de combustível para as fogueiras vorazes e a umidade restaura os mares exauridos. Porque do infinito é engendrada uma abundância sempre renovada da matéria." (citação originária de Koyré, 1986, pg. 50)

Este é o espírito renascentista: o reencontro com as possibilidades infinitas do acontecer humano. Montaigne (1533-1592) expressa claramente este sentimento:

"Acredito de bom grado que o que está nos outros possa divergir essencialmente daquilo que está em mim (...) e concebo mil e uma maneiras diferentes de viver." (Figueiredo, 1992, pg.42)

E mais:

"Somos todos constituídos de peças e pedaços ajuntados de maneira casual e diversa, e cada peça funciona independentemente das demais. Daí ser tão grande a diferença entre nós e nós mesmos quanto entre nós e outrem." (Ibid., pg.42)

A alma não é mais inteira e sim fragmentada e isso era sentido não só com otimismo mas, sem dúvida com muita angústia, como testemunham a necessidade de falar e, com a invenção da imprensa, escrever autobiografias, na busca de reflexão sobre os acontecimentos da alma e da mente. Assim, o Renascimento significou muita liberdade, mas também uma desintegração radical da subjetividade diante desta "multifacetada descoberta da alteridade intra e extra-européia" (Ibid., pg.29). Esta fragmentação de que nos fala Montaigne coloca o sujeito renascentista diante de uma angústia inominável frente a um vazio de significações e valores, acabando por explodir em práticas de intolerância e tentativas reformistas.

### A Razão como o novo Centro

O século XVI também foi um século de guerras, massacres e extermínios - como os sabidamente efetuados no processo de

colonização na Ásia, África e Américas - e do surgimento de inúmeras doenças, principalmente as sexualmente transmissíveis, o que serviu para justificar políticas de controle e disciplinarização. O final do século renascentista assistiu a inúmeros movimentos reformadores (Maquiavel, Calvino, Thomas More), precursores de uma tendência cada vez mais dominante de recentramento, de busca de novas certezas e limites. A procura, enfim, de uma nova essência humana que garantisse um novo centro de valores e significados.

O século seguinte entrou para a história como o século do advento da ciência moderna; foi o século da reafirmação da cultura européia, da reordenação do caos, do método do conhecimento para o exercício pleno da liberdade conquistada, da recomposição de forças da Igreja e do florescimento das indústrias.

O capitalismo, para se impor, foi obrigado a promover toda uma metodização deste caos e desta liberdade. As novas manufaturas precisavam de mão de obra disciplinada, que suportasse de doze a dezesseis horas diárias de trabalho repetitivo, em locais insalubres e fechados. Era preciso pois estabelecer novos limites, organizar os mercados, administrar as terras conquistadas para garantir suprimento de matéria-prima e especiarias de forma contínua e previsível. Era preciso colocar certeza, onde proliferava a dúvida.

O melhor representante deste movimento, conservador por um lado e inovador por outro, é, sem dúvida, René Descartes (1596-1650). Deixemo-lo falar:

"O Bomsenso (ou razão) é o que existe de mais bem repartido no mundo. (...) Jamais devemos admitir uma coisa como verdadeira a não ser que a conheçamos evidentemente como tal. (...) A proposição

"Penso, logo existo" é a primeira e mais certa que se apresenta aquele que conduz seus pensamentos com ORDEM." (Japiassu/Marcondes, 1989, pg.68)

O mundo vai ser então colocado em ordem pela Razão, que passará a ocupar o lugar vazio deixado pelo descentramento do mundo e seus efeitos de indeterminação. A qualidade de ser racional será a nova essência humana, capaz de fornecer ao sujeito do século XVII unidade e substância. O homem que pensa pode descobrir o espírito por si mesmo (cogito), tornando-se sujeito, um sujeito que faz de si objeto de observação e conhecimento. Galileu (1564-1642), condenado pela Igreja em 1633, ao inventar o telescópio, como primeiro instrumento científico, transcende os limites dos sentidos do homem, tornando visível o até então invisível. Mas é Descartes, apesar das enormes contribuições de Francis Bacon, o fundador da ciência moderna, pois coube a ele a declaração de seus fundamentos: seu método e seus princípios.

Através do método da dúvida, Descartes recupera certezas e ao mesmo tempo a verdade de Deus. "O Deus cartesiano é um Deus verídico e, desta forma, o conhecimento sobre o mundo criado por Ele, que nossas idéias claras e precisas nos

permitem alcançar, é um conhecimento verdadeiro e autêntico." (Koyré, 1986, pg.100). Através da busca constante de clareza e precisão garante-se a verdade e a autenticidade. Tem-se a impressão que Descartes trabalha na reconciliação da Igreja com a possibilidade de recolocar o homem como sujeito sobre o mundo e não mais como simples objeto passivo de Deus; se o homem pode pensar, para Descartes, isso só é possível graças às capacidades inatas advindas de Deus.

O Deus cartesiano não é igual ao mundo; é a nossa alma que é inatamente divina, sendo substância que consiste em espírito por um lado dotado de inteligência apta a apreender a idéia de Deus e de infinito e, por outro lado, dotado de vontade, isto é, de liberdade infinita. O pensamento é portanto substância de Deus, constituído por todas as suas virtudes: sabedoria e vontade infinitas. Assim sendo, Deus dotou o homem da capacidade inesgotável de pensar.

Existe em Descartes a negação explícita do vazio. Podemos, por sermos finitos, não conhecer toda a extensão do mundo, mas tudo é cognoscível, pois tudo é ocupado por Deus. O mundo cartesiano é um mundo matemático, rigidamente uniforme, geométrico (Ibid., pg. 102) e a Consciência é o lugar-mor do reconhecimento tanto das limitações colocadas por nossa finitude, quanto de sua transcendência pela Razão, baseada na observação e no cálculo matemático.

A Razão cartesiana desvia assim para o incognoscível tudo que não for capaz de ser ordenado com método, matematizado ou



geometrizado. Talvez possamos sugerir aqui que, ao centrar a Razão, Descartes cinde o sujeito. Se a sua unidade está nesta consciência racional, clara, precisa, coerente, o que não puder ser ordenado, estará no domínio do irracional, devendo ser então ser desprezado. É a afirmação da consciência e suas representações.

Sabe-se da enorme apropriação do pensamento cartesiano para o desenvolvimento científico patrocinado pelo modo de produção capitalista. Todo momento crucial da humanidade encontra um pensador ou grupo de pensadores que sintetizam os interesses e ansiedades de sua época com tal força e intensidade que, retrospectivamente, são considerados como seus porta-vozes. René Descartes, ao nosso ver, tem este significado para o século XVII.

### Sujeito-Cidadão = Público/Privado

Nos anos setecentistas e oitocentistas travou-se uma luta feroz entre a aristocracia feudal e seu sistema monárquico e a ascensão cada vez mais irreversível da nova classe de proprietários burgueses e profissionais liberais. Este embate, no plano político e intelectual, traduziu-se pelo confronto dos Estados Absolutistas com liberalismo econômico e seus ideais de justiça, igualdade e liberdade. Enquanto na Inglaterra, que já em 1640-60 ocorria a primeira revolução burguesa constitucionalista, na França, só um século mais

tarde, em 1789, eclodia a "Revolução Francesa", que a curto prazo consagrou-se em poder republicano e liberal. Os ingleses, mais pragmáticos e empiristas, de acordo com condições de possibilidades extremamente favoráveis, lançaram as bases da liberdade civil e política. A França, mais tardiamente, consolidou estas instituições e as ampliou nas idéias de igualdade e justiça social.

Como representante do liberalismo inglês, John Locke (1632-1704), com seu empirismo, pressupõe que todo o conhecimento se origina das sensações e no espírito humano nada há de inato: este produz idéias abstratas a partir dos dados da experiência de seus sentidos. Mas, é o seu pensamento político que mais nos interessa. Segundo Locke, "os homens são todos, por natureza, livres, iguais e independentes, e ninguém pode ser despossuído de seus bens nem submetido ao poder político sem seu consentimento" (Japiassu/Marcondes, 1990, pg. 153). Ao recusar o poder divino e absolutista, Locke defende a soberania popular e a propriedade como fruto do trabalho. Desta maneira, a burguesia encontrou em Locke um articulador dos ideais constitucionalistas de limitação do poder do Estado, transformando-o em mero garantidor da liberdade e da privacidade, ou seja da propriedade privada.

Não obstante, foi o iluminismo francês do século XVIII quem articulou, de forma mais ampla e intensa, o novo imaginário social que a burguesia necessitava para se impor como alternativa de poder. O absolutismo francês apresentava-

se muito mais arraigado e despótico. O Antigo Regime impunha ao povo, a pequena burguesia e mesmo aos burgueses em geral, pesados impostos, redundando em uma condição de vida limitada e miserável, para a maioria da população. Enquanto a Corte esbanjava - e cada vez mais se fragilizava - tiranizava seus opositores. Segundo Jules Michelet (1990), em seu livro-depoimento, "jamais se foi tão pródigo com o mais caro tesouro do homem, a Liberdade(...) A Bastilha, a Carta-Régia são a excomunhão do rei" (pgs. 81-82). Não devemos esquecer que, enquanto na Inglaterra o processo do liberalismo foi em muito beneficiado pelo movimento de Reforma, isto é, pela fragmentação do poder eclesiástico, na França a monarquia ainda encontrava-se estreitamente ligada ao Papa. Este vínculo, prejudicava a discriminação da tirania e da graça, porém permitia que fosse aos poucos percebido que a luta pela justiça não era mais pelo direito divino mas pelo direito dos homens.

"Montesquieu escreve, interpreta o Direito, Voltaire chor  
grita pelo Direito. E Rousseau o funda." (Michelet, pg 70)

Os iluministas estão em busca das luzes da civilização: o conhecimento, a igualdade, a liberdade e, sobretudo, o direito, como instituição de garantia de tudo isso. Para se contrapor a lógica e aos desmandos absolutistas, Montesquieu (1689-1755) propõe a independência dos poderes executivo, legislativo e judiciário. Voltaire (1694-1778) defende o Esclarecimento (Aufklärung), mas é Rousseau (1712-1778) que melhor representa o espírito de que a Razão é a salvação e a

bandeira social contra as injustiças e a miséria cotidianas. O novo e o justo só serão possíveis pelo esclarecimento e pela racionalização do social. Para isso, Rousseau propõe o Contrato Social, como operador de uma forma de sociedade mais justa que preserve a "liberdade natural" do homem, onde cada um é ao mesmo tempo legislador e sujeito, possuindo uma vontade particular a ser submetida a uma vontade geral, que o torna cidadão:

"Um homem livre obedece, mas não serve: tem chefes, e não mestres, obedece às leis mas somente às leis: e é pela força das leis que não obedece aos homens." (Contrato Social, pg.120).

O Direito é sinônimo de justiça social.

"O Direito é o soberano do mundo. (...) A vontade geral é o Direito e a Razão. (...) Vossa vontade coletiva é a própria Razão." (Rousseau, citado por Michelet, 1990, pgs.71-2).

O Direito é portanto instrumento de submissão do particular ao público. Este espírito social, esta esfera do público constitui-se, a partir desta época esclarecida, em um novo campo de investigação. Mas, não disciplina-se o público sem definir e delimitar o particular. Assim, o mesmo movimento que determina o público - e o universal - estabelece também os direitos e deveres de cada um, dando vida e existência ao particular, demarcando suas fronteiras e as possibilidades de intervenção neste novo objeto de estudo e reflexão. O indivíduo agora é sujeito de si mesmo e sujeito do social: deve ser livre para exercer seu ofício para

enriquecer. Mas essa liberdade deve ser igual para todos os homens, pois todos os homens são iguais perante o social (a lei), compartilhando uma vontade geral a ser formada pela educação. O homem para ser livre necessita privar-se de uma série condições contrárias às leis sociais. A singularidade - as diferenças - deve ser compartilhada apenas na intimidade da família, o campo do social é o campo da igualdade.

Kant (1724-1804) veio acrescentar sua genialidade a esta discussão, colocando a questão da ética e da moral como finalidades da razão. François Châtelet (1979) nos ajuda a localizar o filósofo alemão:

"De uma certa maneira, a obra de Kant fechou o século XVIII: ela justifica, em sua parte teórica, a segunda grande revolução da física - aquela de Newton - e, em sua parte moral, ela se lança a fazer valer a liberdade, que foi a idéia-motor deste período: ela faz eco às inquietudes de J.J. Rousseau, tanto quanto se interroga o que é a ciência, "face aos mais altos destinos do homem". Mas, ao mesmo tempo, ela antecipa questões do século seguinte na medida em que estabelece os princípios e os limites do conhecimento experimental e na medida em que assegura a objetividade ao mesmo tempo que lhe recusa o direito de se constituir em saber". (pg. 9)

"A Crítica da Razão Pura (1781) iniciou o que se poderia chamar o processo jurídico da razão" (Benda, 1941, pg. 20), processo este necessário pois o sujeito está implicado no conhecimento. Esta implicação se estabelece por que o conhecimento não está dado pela natureza das coisas. O real existe mas é incognoscível. O entendimento se faz a partir dos fenômenos, das representações do real. O conhecimento é

fruto da atividade do sujeito, estabelecendo-se assim a necessidade de análise crítica contínua. A "apercepção transcendental" é o que "torna possível a realidade enquanto realidade para um sujeito" (Kant, 1991, pg. XI). Esta "condição fundamental" do conhecimento é exercida através da atividade de síntese da diversidade das representações. Esta síntese lhe fornece dimensão de unidade através das categorias de tempo e espaço que são próprias do sujeito, tornando então possível o conhecimento. A multiplicidade existe, mas o processo do conhecimento exige sua ordenação, garantindo sua objetividade. Mas, como se dá a intermediação entre os conceitos e a realidade? O "esquema transcendental" faz esta mediação, visto que é fronteira tanto com o sensível, em sua regularidade temporal, quanto com as condições universais e necessárias dos conceitos. A realidade para ser realidade para o sujeito, precisa ser representada. O sujeito é sujeito de suas representações.

Kant, através desta reflexão crítica dos procedimentos da razão, estabelece tanto suas enormes possibilidades quanto seus limites. Não deve-se mais pretender nenhum conhecimento absoluto. Ao mesmo tempo, as condições da objetividade do conhecimento estão no próprio sujeito. A Matemática e a Física são expressões da objetividade do conhecimento científico, o mesmo não ocorrendo com a metafísica, pois "não há coisa alguma no espaço e no tempo que possa ser considerado alma, não havendo, portanto, nenhuma percepção sensível e esta é uma das condições fundamentais do conhecimento" (Ibid., pg. XIII). A alma, impossível de ser sintetizada, não é objeto de

conhecimento. Vemos assim, como Kant expande, de forma irreversível, as possibilidades do conhecimento científico, antecipando-se ao intenso desenvolvimento das ciências no século XIX. Concomitantemente, exclui do campo do conhecimento o que não é passível de regularidade, síntese ou esquematização.

Na "Crítica da Razão Prática" (1788), Kant estabelece a consciência moral como o lugar da lei. "A Razão pura é prática por si só, e dá ao homem uma lei universal que chamamos lei moral". Vamos citá-lo mais longamente:

"O caráter essencial do valor moral das coisas é que a lei moral determina imediatamente a vontade. A determinação voluntária se inclina a conformar-se com a lei moral, se a vontade necessita de um sentimento de qualquer espécie que seja para tomar esta determinação e se, por conseguinte, não se determina unicamente em vista da lei, a ação terá então um caráter marcadamente legal, mas não um caráter moral. Mas, se entende-se por móvil, o princípio subjetivo que determina a vontade de um ser cuja razão não está por sua natureza mesma necessariamente conforme a lei objetiva, conclui-se aqui primeiramente que não pode atribuir-se nenhum móvil à vontade divina e além disso que o móvil da vontade humana (e o de todo o ser racional criado) não pode ser outro que a lei moral e, por conseguinte, o princípio subjetivo de determinação não pode ser diferente do princípio objetivo, se se quer que a ação não cumpra só a letra da lei, mas também seu espírito.(...) O caráter essencial de toda a determinação moral da vontade é que esta determine unicamente pela lei moral, como vontade livre e, por conseguinte, sem o concurso e ainda com exclusão dos atrativos sensíveis, e com prejuízo de todas as inclinações contrárias a esta lei". (Benda, 1941, pgs. 143 e seguintes)

E ainda, na definição do que seria uma consciência moral e universal:

"A consciência de uma livre submissão da vontade à lei, ainda que acompanhada de uma pressão inevitável exercida sobre todas as nossas tendências por nossa própria razão, é, pois, o respeito à lei. A lei que exige e inspira este respeito não é outra, como se vê, que a lei moral (porque apenas esta tem o privilégio de EXCLUIR todas as tendências da influência imediata que exercem sobre a vontade). A ação que é objetivamente prática, segundo esta lei, e que exclui todo o princípio de determinação tirado da inclinação, se denomina dever, e este por causa desta mesma exclusão, leva consigo o conceito de pressão ou coação prática, isto é de ações às quais devemos determinarmo-nos seja qual for o trabalho que nos custe. (...) Como SUBMISSÃO a uma lei, isto é, como ordem recebida (quem diz ordem diz pressão exercida sobre um sujeito sensível) não contém nenhum prazer, senão uma pena alheia a ação". (Ibid., pg. 155)

A subjetividade transcendental é "incondicionada e absolutamente condicionante" (Figueiredo, 1992., pg.122), pressupondo uma autonomia do pensamento e assegurando a identidade da consciência a-histórica. O sujeito é livre à medida em que não é natural e sua razão é ativa e ordenadora do mundo. A razão, se não é mais pura e absoluta, é agora prática, legisladora e organizadora da experiência do real. A lei moral do contrato social deve ser reconhecida por todos como condicionante universal. Desta forma, submete as "pressões do imediato, dos atrativos e das emoções", próprios da singularidade individual, à ação unificadora (universalizante: "todos são iguais perante a lei") do



entendimento e do dever. Temos aqui uma clara submissão do privado ao universal, da vontade singular à vontade geral.

O pensamento de Kant é de fundamental importância, uma vez que, marcado pelas ambigüidades do projeto iluminista, nos permite compreender a ação intervencionista do século XIX, com sua lógica de exclusão, de instrumentalização da razão e seus efeitos de normatização e disciplinarização do cotidiano, como tão vigorosamente nos demonstrou Foucault. Ao promover a racionalização do social para banir o caos absolutista, o pensamento iluminista condicionou a liberdade ao contrato-legal. Talvez, no auge da consolidação de um novo tipo de sociedade fosse cedo ainda para que as forças sociais em jogo adquirissem transparência suficiente, capaz de tornar nítido o fato de que o próprio poder legislativo configura-se como expressão dos interesses em disputa.

### O Século XIX: O Absoluto e Seus Aessos

Como já dissemos, o ideário de liberdade e igualdade ia de encontro aos interesses de consolidação do capitalismo e serviu de base para sua constituição enquanto classe política produtiva e produtora de um novo cenário social. Através da técnica, racionaliza-se a produção e, através da ciência, racionaliza-se o social. A nova economia liberal preconiza um Estado apenas garantidor das liberdades e oportunidades de trabalho e de negócios que se realizavam através dos mercados.

Estes mercados deviam ser auto-reguláveis, ou seja, sem nenhum outro tipo de gerência, senão a de suas próprias leis. "Uma economia de mercado significa um sistema auto-regulável de mercado (...) e uma economia dirigida pelos preços de mercado e nada além dos preços do mercado" (Polany, 1980, pg. 59). Isto significou a transformação do trabalho, da terra e da natureza em mercadorias, em bens de oferta e procura, isto é, em bens de mercado.

"O trabalho e a terra nada mais são do que os próprios seres humanos nos quais consistem todas as sociedades (...) e incluí-los no mecanismo de mercado significa subordinar a substância da própria sociedade às leis do mercado. (...) Separar o trabalho das outras atividades da vida e sujeitá-lo às leis do mercado foi o mesmo que aniquilar todas as formas orgânicas da existência e substituí-las por um tipo diferente de organização, uma organização atomista e individualista" (Ibid., pgs. 84 e 167).

Por conseguinte, o princípio da liberdade de contrato apenas fortalecia esta organização. Este contrato liberal acaba por sintetizar o aprisionamento do indivíduo às leis do social, às leis do mercado. E, aqui encontramos a contradição do liberalismo, onde a liberdade dos negócios particulares, produzidos pelo mercado auto-regulável, determina a todos, mas principalmente aos não-proprietários, pela sua alienação do processo de produção - a submissão as suas leis.

"Ao dispor da força de trabalho de um homem, o sistema disporia também, incidentalmente, da entidade física, psicológica e moral do "homem" ligado a esta etiqueta (força de trabalho)." (Ibid., pg. 85)

Confirma-se aqui como a questão da moral não está isolada da questão político-econômica: ela faz parte da formação de um campo representacional que tenta se impor como dominante. Estamos obviamente falando de ideologia. Mas ainda é cedo para introduzirmos Marx. Antes nos deteremos em Hegel (1770-1831) como o grande pensador que enuncia a questão do conflito como motor do social.

Hegel é considerado como o último dos idealistas clássicos e não se pode negar a grande influência que exerceu sobre o pensamento do início do século XIX. Segundo Benedito Nunes (1991, pg.21), esta influência deve-se exatamente pela abordagem da questão da consciência sob um novo prisma. Não mais a consciência de si como unidade substancial, mas como algo que processa-se como desdobramento interno, ou seja, por oposição dialética. Esta consciência é processo em relação de alteridade, que gera desejo. Se há alteridade, se há desejo, há intersubjetividade, e portanto insere-se aí a questão do sentido. O homem como desejante é possessivo e tenta dominar o outro, por isso as relações humanas estão marcadas pelo antagonismo. A existência constitui-se numa luta de vida e morte. No entanto, por ser capaz de autodeterminar-se através da razão, submetendo o desejo à vontade, o homem transforma-se em sujeito livre. Forma-se então, dando continuidade aos ideais iluministas, um sujeito-cidadão, que deve prescindir de seu particular em favor do intercâmbio com outros homens, para alcançar a universalidade da cidadania. Hegel já reconhece a atomização dos indivíduos pela sociedade burguesa, o que favorece os antagonismos e dificulta a integração comunitária.

Esta seria a função do Estado: de reintegração e promoção da universalidade. O Estado, segundo Hegel, é um Estado Racional e Absoluto, na medida em que totaliza os anseios da sociedade e através da razão, se torna eficaz. É neste momento, em sua concepção de Estado - apesar de todo o apelo à objetivação do subjetivo -, que Hegel é mais idealista, pois concebe um Estado que deve impor-se à realidade concreta e não constituir-se no conflito dialético com ela.

Mesmo diferenciando-se dos iluministas no que refere-se a um certo otimismo nas relações humanas, Hegel está marcado pela influência kantiana, na concepção de razão que analisa e sintetiza o caos das relações. "O real é racional" e esta realidade só existe mediada pelo homem, pela Razão. Como em Kant, esta razão é criativa, e fundamentalmente ativa. Não obstante, a razão hegeliana é dialética, age por superação do real dado - sempre contraditório - negando-o e transformando-o em algo superior e mais verdadeiro. Hegel crê na verdade; verdade esta apreensível e transformável pela razão. A verdade está nesta totalidade contraditória, cognoscível pelo Espírito Absoluto através da mediação dialética - exteriorização, interiorização, tese, antítese, síntese e nova tese. Para Hegel, é possível o saber absoluto, pois mesmo em relação de alteridade, através da síntese dialética, sujeito e objeto se identificam. É uma razão reintegradora, e segundo Axelos (1974), "a dialética de Hegel é ao mesmo tempo unitária, trinitária, linear e cíclica"(pg. 93). No entanto, Hegel aponta para um território do estranhamento, quando o sujeito em seu processo de autocriação permanente através do

trabalho, aliena-se do seu produto da criação. Mas este estranhamento é superável também através da razão, no processo de autodeterminação do sujeito livre, capitaneado pelo Estado. Desta concepção de Estado como administrador da liberdade dos sujeitos, pode-se vislumbrar um poder-saber que se permita intervir na vida material para assegurar a liberdade.

O sujeito livre para Hegel é aquele que supera seus conflitos (com outros homens e consigo mesmo) através do saber. Este saber não é contemplativo e sim transformador e compromete o sujeito em seus desdobramentos. O sujeito que é livre através do saber, tem o poder e o dever de intervir na sociedade, em busca de sua síntese cada vez mais racional e mais verdadeira. Se a razão hegeliana não mais trabalha com a exclusão e sim com a oposição interna, mesmo assim ela caminha sempre rumo a superação da contradição. O Estado Absoluto como síntese desta razão, pode então ser visto como o vestígio de um Estado administrador da liberdade dos sujeitos.

No século XIX, em nome de uma consciência universal científica, uma série de medidas intervencionistas foram adotadas enquanto tecnologias da vida, como os processos de higienização, de asilamento da loucura, e seus efeitos de patologização do irracional, ou seja, da diferença. Já em 1822, Augusto Comte preconizava que "toda a mudança social estaria, necessariamente subordinada a um sistema teórico" (Marcondes, 1986, pg.79) fundando o positivismo como um movimento que reduzia a filosofia, e todo o conhecimento do mundo, à metodologia da ciência, no mais claro retorno a

Descartes. Não queremos dizer com isso que o pensamento hegeliano se reduza a esta determinação. Há muitos pontos de ruptura, sem dúvida, mas está implicado por ela. "Ao invés da "lógica da coisa", Hegel entronizava a "coisa da lógica" (Konder, 1991, pg.92), e portanto também procedia a um aprisionamento da realidade no conceito e num certo método, de superação dos erros, desvios, obstáculos, rumo a um verdadeiro saber. É como se Hegel se submetesse às contradições e ambigüidades da realidade, aceitasse o desafio da história conflitiva, mas acabasse por reduzir a complexidade da própria materialidade histórica.

Este movimento totalizante refletia, de alguma forma, o processo político-econômico de consolidação do sistema de mercado rumo a um internacionalismo, que tanto homogeneizava o mundo quanto individualizava seus habitantes, representantes ativos do processo civilizatório, gerenciado pelo capitalismo no seu empenho em impor-se como universal, absoluto e único. Nesta época, o Estado burguês é obrigado a intervir na economia com medidas protecionistas e protetoras do social, uma vez que a lógica dos mercados auto-reguláveis mostrava sua faceta destrutiva e empurrava milhares de trabalhadores para a miséria, (Polany, 1980, pgs. 198-99).

Neste campo das contradições e ajustes do próprio modo de produção capitalista, emerge a análise crítica de Karl Marx (1818-1883), que desvendou como ninguém até então os avessos deste sistema político-econômico que se estendia tentacularmente por todos os cantos do mundo e de cada ser

humano. Marx foi a princípio um filósofo adepto do hegelianismo. Porém, aos poucos, aproximou-se, em função de seu trabalho de jornalista, da realidade material da vida cotidiana. Assim, Marx acabou tornando-se um crítico feroz da abstração do real empreendida pelo meio acadêmico, ainda bastante dominado pela influência hegeliana. Em sua ruptura com o idealismo, concebeu o materialismo histórico, onde a concretude das relações sociais constituem a condição fundamental de toda a história. Os homens são determinados por suas condições reais de existência e são modificados por elas. Em sua subjetividade autodeterminadora, são transformadores destas mesmas condições. Esta determinação é conflitiva e superável dialéticamente.

A relação sujeito-social passa a ser material e dialética e desta maneira Marx torna a filosofia militante. As idéias não determinam o social e sim o contrário, são determinadas pelo movimento histórico que as comporta. As contradições sociais são superadas pelas classes sociais em luta, pelos sujeitos sociais exercendo sua autodeterminação política. Enquanto Hegel conferiu um estatuto ontológico ao sujeito do conhecimento - o sujeito cria-se a si mesmo através do conhecimento - Marx lança este sujeito na concretude da vida do trabalho, das necessidades materiais, das lutas e dos conflitos entre os próprios homens. Mas, como Hegel e os iluministas, o homem só é livre na luta por sua transcendência de um em si em um para si de uma existência comunitária. O particular é parte de um todo universal que o determina. O processo de desalienação se faz através da tomada de

consciência destas marcas constitutivas e no conflito dialético com o universal que o determina. O sujeito produz-se como tal enquanto público e não enquanto particular, que é o locus do não-sujeito, o qual deve ser superado.

Marx possui singular importância até nossos dias exatamente por ter possibilitado a explosão daquilo que estava sendo excluído do campo representacional. Marx é o primeiro grande desvelador da Razão que tenta submeter o real as suas próprias razões, isto é, interesses. Sua crítica traz a público o processo de formação da ideologia burguesa enquanto campo representacional dominante e dominador do trabalho, da natureza e dos homens. Ele revela a exclusão e liberta a realidade das amarras de uma razão absoluta e instrumentalizante. Esta razão que, ao colocar-se como exterior a seu objeto, vangloria-se como superior, mantendo com ele uma relação de dominação, ao invés de uma relação conflitiva, de oposição interna, onde o sujeito também é modificado pelo objeto. Marx contrapõe a esta idealização a práxis, onde a teoria é produzida na superação dos desafios da prática e esta se supera, como prática empírica, pela reflexão crítica fornecida pela teoria. Além disso, para Marx, o real é infinito e o acaso existe, mesmo que em relação dialética - de superação - com o determinado.

Todavia, Marx não nega suas próprias determinações e, enquanto originariamente hegeliano, acaba também ele aprisionando o real a uma determinada forma de superação, a um processo de único, ao impor regras, ou melhor um método



de salvação desta realidade dominada. Marx propõe a revolução proletária como um futuro, único, onde os conflitos deixariam de existir. O pensamento marxista sucumbe assim a uma visão técnico-científica da complexidade desta mesma realidade que ele ajudou a multifacetar, quando disse que "o concreto é feito de múltiplas determinações". Então, como conceber um projeto totalizante que tente abarcar o concreto por inteiro, determiná-lo completamente? E a práxis? Há algo de romântico também neste sujeito social, herói e salvador de toda a humanidade. Há algo de religioso, nesta luta incessante rumo ao paraíso e a felicidade dos homens. Há algo de um Espírito Absoluto que tudo incorpora e presentifica, como que para superar uma enorme angústia diante da extrema materialidade humana.

As últimas décadas do século XIX são marcadas por profundas crises e transformações na configuração do capitalismo internacional que arrastaram consigo efeitos nacionalistas e racistas e ainda um enorme fortalecimento do Estado como administrador. Neste momento, surge um voraz crítico e verdadeiro demolidor dos alicerces da modernidade na pessoa de Frederich Nietzsche (1844-1900). Embora a maior influência de sua obra seja mais tardia, sendo um dos pensadores que comporá o intertexto pós-moderno, acreditamos que, tanto quanto Marx, e posteriormente Freud, Nietzsche empreende a tarefa de criticar o sujeito moderno, mesmo quando este ainda se constituía como condição subjetiva verdadeiramente dominante.

A própria pessoa de Nietzsche encarna esta ferocidade crítica ao se colocar sempre no lado marginal, recusando em sua própria vida pessoal a força de dominação e normatização do pensamento racional que lhe era contemporâneo. Sua filosofia não propõe nenhum sistema, nenhuma solução, apresentando-se de forma aforística, poética e fragmentária.

Segundo Wilmar do Valle Barboza, em seu artigo sugestivamente denominado "Nietzsche e a Modernidade" (1986), a grande preocupação das reflexões nietzschianas era com a civilização moderna européia, e com o que ela tinha de negativo, e o Estado Racional Absoluto que condensava para ele todos os valores desta cultura. Este Estado que se reivindicava protetor dos povos e o lugar-mor da verdade era produtor de mentiras e da morte dos povos; não era o defensor de uma moral comum a todos, mas sim defensor de interesses nada éticos, sustentando práticas de exclusão e discriminação cada vez mais violentas, sendo expressão da vontade de dominação.

Para Nietzsche, a razão moderna exercia-se, na condição de uma "segunda natureza", como coerção da "primeira natureza" do homem, suas emoções, desejos e seu corpo. O pensamento desconstrutor desta "segunda natureza" deveria agir a partir "do que é descentrado, marginal, impotente, mudo e fragmentado" (pg. 53). Em contraposição à promessa de vitória do bem e da felicidade futura dos homens, Nietzsche mostra que persiste a infelicidade e que o bem apenas está justificando o mal, a selvageria, a violência, em nome de um ideal. Pode-se

dizer que Nietzsche confere positividade ao avesso e, com o seu próprio corpo, milita pelos avessos da razão entronada - Nietzsche é internado pela primeira vez em 1889 e morre louco em 1900.

Esta militância visceral busca tornar visível "os limites e contradições da própria Razão ordenadora" enraizada na coação às próprias necessidades vitais deste sujeito bio-histórico-social, ao qual restava submeter-se àqueles fundamentos ou seguir os caminhos da marginalidade, da exclusão e da loucura. Nietzsche quer falar não do absoluto, mas do fragmento; não do pensamento, mas do corpo, da vida que nunca sujeita-se inteiramente a normas rígidas, mas que exercita-se como um jogo, como um sistema complexo regido pelo aleatório. Nietzsche quer dar voz a esta loucura, ao que é silenciado, ao que excede às normas, ao que é sem sentido e sem direção. Deixemo-lo então falar, ou melhor, gritar:

"Dizer que somente vale uma interpretação do mundo que dê razão a vocês, uma interpretação que autorize a procura e a prosseguir trabalhos no sentido que vocês dizem científicos (é mecânico que vocês pensam, não é mesmo?); que somente vale uma interpretação do mundo que não permita senão contar, calcular, pesar, ver e tocar é estupidez e ingenuidade, se é que não é demência ou idiotice (...) Porque uma interpretação "científica" do mundo, tal como vocês a entendem, meus senhores, poderá ser uma das mais tolas e estúpidas dentre todas as que são possíveis. Que isto seja dito a seus ouvidos, a sua consciência, senhores mecânicos de nossa época, que se misturam de bom grado com os filósofos e que imaginam que a sua mecânica seja a ciência das leis primeiras e últimas e que toda a existência deva repousar sobre elas como sobre um fundamento necessário. Um mundo essencialmente

mecânico! Mas seria um mundo essencialmente estúpido!" (Gaia  
Ciência)

Ainda que não tenha sido ouvido por seus contemporâneos, Nietzsche é o mensageiro do futuro negro que existia por detrás do surto progressista dos últimos anos novecentistas. O mundo que estava mergulhado em sua primeira grande crise capitalista, a qual desembocaria na Primeira Guerra Mundial apenas quatorze anos depois da morte deste profeta do apocalipse, começaria a desconfiar desta identidade tão homogênea, coerente, racional.

Sabemos que o mesmo movimento que tenta delimitar um campo de possibilidades, acaba por demarcar as margens para além das quais confere existência a outras tantas possibilidades. Ao estabelecer o primado da ordem, da normalidade, o Espírito Racional recalca um campo de experiências considerado irracional, patológico, marginal, caótico. Estas vivências constituem-se no para além das representações.

Em 1900, é lançado no meio acadêmico-científico de Viena, um livro denominado "A Interpretação dos Sonhos". Seu autor buscava com o mesmo o reconhecimento de seus pares. Essa audácia foi empreendida por Sigmund Freud (1856-1939) que, a partir deste momento, não cessa de polemizar com seus contemporâneos, criando um novo objeto de investigação, o

inconsciente: exatamente este campo de possibilidades silenciadas, sem sentido, sem direção, representantes do caos das pulsões.

A grande ruptura de Freud é em relação a concepção psiquiátrico-psicológica de sujeito. Artífices do saber técnico-científico normatizador, psicólogos e psiquiatras lidavam com um Sujeito da Consciência, tentando descrever seus processos perceptivos e associativos como conteúdos representativos. Esta Consciência, como vimos, é solo do processo de racionalização, locus do processo de universalização, de transcendência do sujeito particular em cidadão, constituindo-se no processo de exclusão deste irracional, emocional, particular, ou seja, do que é corpo. Segundo Birman (1991),

"(...) a questão crucial do discurso freudiano foi a de como o sujeito se constitui, como um sujeito encarnado, pelo corpo, a partir do corpo(...), (onde) um dos maiores efeitos teóricos da crítica freudiana à tradição consciencialista foi colocar como objeto possível de pesquisa a problemática que enunciava como indagações cruciais o advento do registro do corpo a partir do registro do organismo e a emergência do sujeito no corpo" (pg. 18).

Freud inaugura a psicanálise com a investigação da clínica, isto é da "talking therapy", da fala das histéricas que encarnavam em seus corpos o sofrimento. "Com seus tormentos, o sujeito está dizendo a verdade" (Ibid., pg. 26) sobre si mesmo, sobre a sua constituição, ou seja, sobre a sua história. É lógico que, quem fala de história, fala das

relações com outros sujeitos e das marcas que estas lhes imprimem.

Como Nietzsche, Freud possibilita a expressão deste sujeito bio-histórico-social, tão idealizado pela Ciência e por isso tão recalcado em sua realidade material. Permite falar aquilo que escapa, que erra, onde o erro não é critério de falsidade, mas é predicado da determinação histórica do sujeito. O psicótico que delira, só falseia a realidade no sentido de um processo de patologização da vida imposto pelo espírito normatizador das diferenças. Para quem delira, no entanto, trata-se da sua verdade psíquica a procura de espaço de representação.

No seio da comunidade científica, Freud - embora plenamente marcado por ela e por suas ambições curativas - ao lidar com a complexidade de seu campo de investigação - o inconsciente - acaba por efetuar uma ruptura da máxima importância no pensamento moderno. A verdade não está mais na razão, no visível, no previsível e certo. A consciência racional é o lugar do controle, do recalque, da denegação e, portanto, da mentira e não da verdade. Esta verdade está no buraco negro da angústia. Angústia esta que não surge no singular para nele ficar enclausurada. A angústia, como singularidade, tem sua gênese na relação com o mundo e suas múltiplas determinações. E, se no primeiro momento de sua obra, Freud cede à tentação do conhecimento absoluto, onde o inconsciente poderia tornar-se consciente, no final, a partir de sua segunda teoria pulsional, já reconhece a

inesgotabilidade e virtual permanência de um incognoscível, motor do sujeito e de seu agir. Em seu texto "O Mal Estar da Civilização" (1929), onde descreve as relações, marcadas pela angústia, do sujeito singular com o social, Freud deixa claro seu pessimismo:

"Ao meu ver, o destino da espécie humana será decidido pela circunstância de se - e até que ponto - o desenvolvimento cultural conseguirá fazer frente às perturbações da vida coletiva originárias da pulsão de morte (pulsão de destruição ou auto-destruição). Neste sentido, a época atual talvez mereça nosso mais particular interesse. Nossos contemporâneos têm chegado a tal extremo no domínio das forças elementares que com sua ajuda lhes seria fácil exterminar-se mutuamente até o último homem. Bem o sabem, e aqui boa parte de sua agitação, de sua infelicidade e sua angústia. Nos resta apenas esperar que a outra das duas "potências celestes", o eterno Eros, mobilize suas forças para vencer a luta contra seu não menos imortal adversário. Mas quem poderia prever o desenlace final?" (Freud, O Mal Estar da Cultura, último parágrafo)

Os três últimos autores de que tratamos, Marx, Nietzsche e Freud, estão imersos no que se convencionou chamar de Modernidade. Porém, embora determinados pelo espírito absoluto e racional moderno, fazem rupturas e críticas decisivas para seu descentramento. Marx e Freud, mesmo preocupados com novos métodos de conhecimento da realidade - material para o primeiro, psíquica (mas não menos material) para o segundo -, instigados por seus próprios objetos, abrem questões e colocam dúvidas no seio do projeto emancipador da modernidade. Procedem ao que mais tarde poder-se-á chamar de

sua desconstrução, abrindo feridas insolúveis no seu projeto acabado e totalizante.

Porém, sabemos que apesar deles, o Moderno e o capitalismo industrial e pós-industrial, ainda preservam uma força incomum no campo representacional. Mesmo depois do materialismo de Marx, do inconsciente freudiano e da veemência crítica de Nietzsche, construiu-se a bomba atômica, empreendeu-se a selvageria de Hitler e sucumbiu-se a uma Hiroxima. E o mundo reconstruiu-se. Como pode ser possível a convivência deste projeto absolutista, racionalizador com a sua crítica desconstrucionista? Se o espírito absoluto caiu na descrença, se a dúvida impera mais que a certeza, se a própria ciência, através da Física Quântica, abriu os horizontes da indeterminação, poderíamos então falar de um pós-moderno, ou de uma condição pós-moderna de existência, onde a fragmentação do sujeito é uma tônica e a falta de projeto de bem estar, recoloca o futuro da humanidade nas mãos dos próprios sujeitos, agora responsáveis e cada vez mais solitários, em sua infinita possibilidade de escolha? Um sujeito pós-moderno onde o corpo passa a ser não apenas um instrumento privilegiado de coerção, mas também de expressão das diferenças. Esta será a questão que tentaremos mapear nos próximos capítulos. Primeiramente, procederemos a uma aproximação dos principais pensamentos que, a nosso ver, ampliaram e fortaleceram as críticas iniciadas por Marx, Freud e Nietzsche, e que acabarão por construir as condições de possibilidade das reflexões pós-modernas. Posteriormente,



tentaremos então mergulhar na complexidade do que  
convencionou-se chamar de "condição pós-moderna".

## CAPÍTULO II

### A DESILUSÃO COM A MODERNIDADE

---

A crise do sistema capitalista que desemboca nas atrocidades das duas grandes guerras, coloca o sujeito moderno, herói de si mesmo e do mundo, diante da explosão de suas ilusões em relação a um futuro linear, progressivamente melhor graças à razão e ao trabalho humanos.

O pós-2a. guerra é um período marcado pela reorganização das forças políticas dominantes do planeta. Apesar da vitória dos aliados contra o caos irracional, como foi considerado o fenômeno do hitlerismo, logo após a última batalha foi restabelecido um antagonismo quase absoluto entre as duas grandes potências aliadas - EUA e URSS - semente da chamada Guerra Fria. A ameaça nuclear de destruição total da humanidade recoloca na ordem do dia, como possibilidade concreta, o caos irracional agora produzido pelo que era antes vaticinado como o Bem maior do homem, a sua própria racionalidade tecnológica. "Os problemas da guerra e da paz são seguramente os problemas fundamentais do nosso tempo, os problemas do ser ou não ser da humanidade" (Schaff, 1991, pg.17). No campo representacional do pós-guerra, onde antes vigorava a certeza de um futuro, instaura-se a angústia da morte, da finitude de toda a civilização.

### Teoria Crítica: O Outro e a Angústia

No plano cultural e político, as críticas aos pressupostos da razão moderna já existentes, se recrudescem. No período entre guerras e no imediato pós-guerra, o surgimento da "teoria crítica" da Escola de Frankfurt, configurou-se como um centro de reflexão da maior importância e influência no pensamento contemporâneo. O vigor crítico do pensamento de Walter Benjamin (1892-1940), Theodor Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973) e Hebert Marcuse (1898-1979) alastrou-se pelos setores das artes, da ciência, da economia, da política. Marcadamente influenciados por Marx, Freud e Nietzsche procedem a um desvelamento dos valores liberais das sociedades industriais apontando suas mínimas contradições, denunciando sua ideologia e a violência do processo de "unidimensionalização". Esta lógica da unidimensionalidade é denunciada como uma prática da exclusão, da morte, no sentido de negar a possibilidade da existência do que não se submete às suas leis.

Olgária Matos em seu livro "Os Arcanos do Inteiramente Outro", efetua uma minuciosa demonstração do quanto o pensamento frankfurtiano se esforça em fazer implodir a lógica de dominação. E, mais uma vez, não nos esqueçamos que a força de Hitler foi exercida na via de uma purificação racial que justificou o extermínio de tudo que era considerado "estrangeiro". Fez-se urgente a compreensão deste fenômeno

que foi incorporado - no sentido mesmo de que encontrou corpo - pela maioria de um povo e por tantos outros dos países dominados. Para a teoria crítica, esta possibilidade encontra-se na própria lógica iluminista quando se pretende universal tornando-se assim mitologia. A lógica da exclusão é uma lógica de dominação, onde o "eu se torna tão importante para si mesmo, que tudo que é outro com relação a si não tem nenhum valor senão o valor negativo, sendo visto como hostil, perigoso e devendo ser dominado" (Matos, 1989, pg. 147).

O Iluminismo é a angústia mítica radicalizada, onde nada mais pode ficar "de fora", porque a simples idéia do "fora" é fonte de angústia. Esta rejeição ao outro, transforma-se em "vontade de potência", em onipotência paranóica. Há que se ver na angústia um motor de produção de novos sentidos. À manipulação, a teoria crítica opõe um "totalmente outro". No entanto, os fracassos da revolução operária e os "desvios" estalinistas acabam com as ilusões de que a classe operária é o grande sujeito da história. A reflexão volta-se para os indivíduos concretos, particulares e não mais idealizados.

O indivíduo, segundo Marcuse, é vítima de uma ilusão, quando crê perceber uma correspondência entre dois gêneros de interesses. Não há universalidade onde há interesses de classe antagônicos; pretender o universal e reprimir o particular faz parte da estratégia de dominação. "A teoria crítica recusa o que trai a individualidade crítica em seu empreendimento emancipador; (...) a formalização da subjetividade, porém (...) tende a coincidir com seu oposto,

isto é com a reificação da subjetividade. A tensão permanente - a Spaltung - a cisão entre pensamento e ser, razão e coisa, valor e história mantém a crítica ao existente e (...) é detentor de uma força prática" (Matos, 1989, pg. 198).

Ao opor-se à teoria tradicional propondo uma revigoração da teoria dialética, a teoria crítica inclui o sujeito no processo de conhecimento, pois o objeto é sempre objeto humano - o que não quer dizer que o objeto e o sujeito coincidam - e portanto, enquanto tal, é ao mesmo tempo auto-reflexão do sujeito. Adorno também alerta para a indissolubilidade do objeto, da complexidade do concreto diante de suas múltiplas determinações. A própria lógica dialética, tal como está nos pensamentos de Hegel e Marx, precisaria ser repensada, posto que a circularidade da síntese dialética implica em negação da positividade da alteridade.

"A teoria dialética precisa cada vez mais afastar-se da forma de sistema: a própria sociedade se afasta sempre mais do modelo liberal que lhe imprimiu o caráter de sistema, e seu sistema cognitivo perde o caráter de ideal, porque na configuração pós-liberal da sociedade sua unidade sistemática vai se almagamar, como totalidade, com a repressão. Ali onde atualmente o pensamento dialético, também e justamente na crítica, segue como excessiva inflexibilidade o caráter de sistema, inclina-se a ignorar o ente determinado, entregando-se a representações fantásticas." (Adorno, 1983, pg. 228)

A concepção de sistema precisa ser cuidadosamente revista, pois a indústria cultural em seu efeito de

homogeneização dos indivíduos, transforma-os em massa, pensando-os enquanto universais.

"A dependência e servidão dos homens (são) o objetivo último da indústria cultural (...) que impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e decidir conscientemente" (Adorno, 1983, pg.99).

O sujeito particular foi sacrificado em favor de um projeto universal, que por isso mesmo ficou comprometido, pois designa "uma indiferença da vida de todo o indivíduo, uma indiferença na direção da qual a história caminha" (Adorno, Dialética Negativa).

Por esta razão deve-se dar voz ao sofrimento, pois ele "é a condição de qualquer verdade, (...) é a objetividade que pesa sobre o sujeito: sua experiência, a mais subjetiva, sua expressão, objetivamente mediatizada" (Ibid.)

Aquilo que acontece na cultura diz respeito a infraestrutura pulsional, na sua luta de vida e morte, revelando uma destrutividade para além de qualquer ordem sintetizadora.

Como projeto, a razão crítica não aponta para um irracionalismo, mas para um novo tipo de racionalidade que inclua o particular, que trabalhe com a inclusão do outro e não com sua exclusão, onde o indivíduo é o sujeito: "(...) nem Espírito Absoluto, nem luta de classes, mas o indivíduo, vítima do panteísmo da razão" (Matos, 1989, pg.321). A crítica deve ser contínua e persistente, onde "procede à

desconstrução permanente tanto da razão subjetiva quanto da razão objetiva, não apenas expressando seus limites, mas abalando sua onipotência" (Ibid., pg. 322).

Consideramos que, o que pulsa de mais forte nesta crítica da modernidade empreendida pelos frankfurtianos, é a angústia do particular como busca de uma ética que se opusesse, de forma vigorosa e eficaz, aos desmandos totalitários tantos de direita e de esquerda. Aliás, no campo do concreto, esta dicotomia já estava implodida, mas no campo da ideologia foi extremamente alimentada pela Guerra Fria. Esta ética deveria reger tanto o campo da militância concreta, agora individualizada, quanto o campo do conhecimento da realidade material, contra todos os determinismos e a favor da diversidade. Mais uma vez Adorno:

"As incógnitas da humanidade são justamente aquilo de que não se pode dar conta. A história não é uma equação, um juízo analítico. A idéia de que o seja exclui antecipadamente a idéia do diverso". (Adorno, Prisma)

Temos claro que a amplitude crítica do pensamento da Escola de Frankfurt ultrapassa a condensação aqui efetuada. No entanto, o que pretendemos é ressaltar o caráter já desconstrutor de suas reflexões e o quanto encontramos nelas as sementes e mesmo as condições de possibilidade de todo o pensamento crítico posterior. Obviamente, não ignoramos que esta influência não foi feita apenas de continuidade, mas também de cortes e distanciamentos. Porém, mesmo estes se encontram em um campo, que, de alguma forma, podemos chamar de

hermenêutico, onde irá se inserir o paradigma daquilo que denominamos pós-moderno. Para tanto, analisaremos agora outra grande corrente de pensamento que participa deste diálogo, que é o Estruturalismo Francês e seu sucedâneo imediato, o Pós-Estruturalismo.

### Estruturalismo: Um Novo Objeto e uma Nova Ciência do Social

A escola estruturalista ganha enorme projeção na obra antropológica de Claude Lévi-Strauss (1908- ), e sua sistematização processa-se em oposição ao Existencialismo de Sartre (1905-1980) que dominava a filosofia francesa no imediato pós-guerra, e revelava-se profundamente influenciado pela fenomenologia de Husserl e pelo existencialismo heideggeriano.

O Existencialismo se autoproclamava um humanismo, enquanto busca da autonomia absoluta do homem, através da aniquilação implacável de cada um de seus objetos (sua relação com o mundo e com outros homens). Para o Estruturalismo esta autonomia não se coloca, pois o homem se torna homem justamente enquanto pertencente a uma cultura, isto é, exatamente nas suas relações com outros homens. O sujeito sartriano é o sujeito do mal estar, que "não está bem com o mundo nem em paz consigo mesmo" (Merquior, 1991, pg. 16); ele está sempre na procura de sua consciência e autenticidade, do



domínio de sua existência, tentando assim dar um sentido para o "absurdo da vida" diante da finitude da morte. A liberdade, como a essência do homem, estaria na recusa às imposições sociais. Por esta via, aproxima-se do marxismo, e da psicanálise como instrumentos de autodeterminação do homem, Sartre propõe a dialética como o método desta transformação. O Estruturalismo vai constituir-se como um anti-humanismo e um anti-historicismo, vendo-os como pura ideologia e reivindicando-se como uma nova forma de conhecimento das leis sociais, a partir do paradigma lingüístico de Ferdinand Saussure (1857-1913).

Lévi-Strauss advoga que a problemática das ciências sociais é uma problemática de linguagem, e que o pesquisador deve buscar as estruturas profundas e suas sintaxes, as quais revelariam seus códigos e valores sociais. Também marcadamente influenciado pela desconstrução marxista e freudiana, o Estruturalismo considera que estas estruturas profundas estão muito aquém da Consciência: elas determinam a existência de uma forma inconsciente. A linguagem é o operador estrutural determinante da forma e do conteúdo das relações entre os sujeitos componentes de uma cultura. A língua é um fato social, já dizia Saussure, que tem como uma de suas características principais a arbitrariedade do signo: não há relação necessária entre abstração e realidade, ou seja, não há identidade entre conceito e imagem acústica, entre significado e significante. A relação entre estes é cultural, arbitrada pelo sistema de valores da cultura. Esta qualidade de arbitrariedade é o que diferencia esta língua e,

por conseguinte, o que diferencia esta cultura de todas as demais línguas e culturas. Assim sendo, a diferença é o que identifica, é o que pode revelar algo da verdade de uma cultura e dos sujeitos desta cultura (Saussure, 1991, pg. 79 e seguintes).

A Antropologia Estrutural, estabeleceu como seu objeto de estudo as culturas humanas, procedendo então a um intenso combate ao etnocentrismo, ao mesmo tempo em que apontava para a universalidade da estrutura. Esta, como nova categoria universal, nada tem de essencialista. O Estruturalismo afirma que todo o ser humano se constitui como homem através do operador cultural da estrutura. E aqui não podemos deixar de pensar que seria então uma nova natureza humana universal.

Esta estrutura tem um sentido matemático, que "significa um conjunto de relações abstratas definidas de modo formal e subentende um modelo válido para vários conteúdos diferentes (...)" (Merquior, 1991, pg. 19). Esta noção de estrutura tem três dimensões: a) a estrutura é uma totalidade, onde seus membros estão submetidos a leis que lhe dão um caráter de sistema - a vida social como sistema, "cujos aspectos estão todos orgânicamente ligados" (Lévi-Strauss, 1986, pg. 406); b) este sistema é auto-regulável em suas próprias fronteiras, não necessitando de recursos que lhe sejam externos e c) no entanto, esta estrutura é dinâmica e está sempre em transformação, pois, enquanto sistema estruturante, é basicamente ativo, e "uma atividade estruturante não pode consistir senão em um sistema de transformações" (Piaget,

1979, pg. 12). Portanto, as estruturas são sistemas auto-reguláveis em transformação. Esta transformação, segundo Merquior (1991, pg. 20), é o caráter que define toda a investigação estruturalista.

Em sua defesa do pensamento selvagem, Lévi-Strauss diz que este pensamento concentra-se em múltiplos detalhes da "lógica do concreto", de uma forma perceptual, sensual e imaginativa, e nem por isso menos complexa. Nesta lógica então, temos uma prática de inclusão - e não de exclusão - das emoções, das sensações e da imaginação, onde "os elementos são recolhidos ou conservados, em virtude do princípio de que "isto sempre pode servir(...) e cada elemento representa um conjunto de relações, ao mesmo tempo concretas e virtuais; são operadores, porém utilizáveis em função de qualquer operação dentro de um tipo" (Lévi-Strauss, 1970, pg. 39).

Este é o trabalho do *bricoleur*:

"O *bricoleur* está apto a executar um grande número de tarefas diferentes; mas diferentemente do engenheiro, ele não subordina cada uma delas à obtenção de matérias-primas e de ferramentas, concebidas e procuradas na medida do seu projeto: seu universo instrumental é fechado e a regra de seu jogo é a de arranjar-se sempre com os meios-limites, isto é, um conjunto, continuamente restrito, de utensílios e de materiais, heteróclitos, além do mais porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento, nem aliás, com qualquer projeto particular, mas é o resultado contingente de todas as ocasiões que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque, ou para conservá-lo, com resíduos de construções e de destruições anteriores.; (...) no plano prático, elabora conjuntos estruturados, não diretamente com outros

conjuntos estruturados, mas utilizando resíduos e fragmentos de acontecimentos (...)" (Ibid., pgs. 38-43)

A "lógica do concreto" de L. Strauss exercita-se em uma interminável teia de signos que interrelacionam-se, estabelecendo conjuntos instáveis que por sua vez também se combinam indefinidamente. Não pode-se dizer que tenhamos aqui uma trama de indeterminações, mas de múltiplas determinações regidas pelo sistema de valores e relações que compõe cada cultura. O mito é uma forma de relação com a natureza, uma forma de interpretação do que ocorre no mundo, ou seja, "a estrutura resulta da tentativa de construir a ordem humana através do jogo mental com a matéria da natureza" (Merquior, 1991, pg.68).

O Estruturalismo de Lévi-Strauss também se rebela contra a lógica necessária da história. Como na lingüística saussuriana, a perspectiva diacrônica é determinante da sincrônica. Porém, só podemos discorrer sobre a diacronia de uma cultura, se formos capazes de penetrar em sua atualidade sincrônica. Assim, apesar de complementares, a perspectiva sincrônica precede a diacrônica. A história passada só pode ser analisada a partir das marcas sincrônicas. As tentativas de recuperar o passado mostram-se como interpretações, constituindo-se em "mitos da nossa cultura". Por outro lado, a história nunca é linear, é composta de descontinuidades que impedem uma "cognição histórica integrada".

"É impossível discutir um objeto, reconstruir a história que lhe deu origem, sem antes saber o que ele é: resumindo, sem ter

esgotado o inventário de seus determinantes internos. (Lévi-Strauss, Campo da Antropologia)

Em seu artigo "História e Dialética" (último capítulo de *Pensamento Selvagem*, 1970), onde articula sua oposição a Sartre, Lévi-Strauss faz uma veemente defesa da diversidade cultural e de sua posição anti-humanista, ao dizer que "a finalidade última das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo", pois, citando Rousseau, "(...) é preciso primeiro observar as diferenças para descobrir as propriedades" para depois "(...) reintegrar a cultura na natureza, e, finalmente, a vida no conjunto de suas condições físico-químicas"(PG.282). Porém, faz questão de deixar claro, que a dissolução do homem não significa sua destruição; ao contrário, trata-se muito mais de investigá-lo em sua incorporação cultural, em sua complexidade. Já que "a explicação científica não consiste na passagem da complexidade à simplicidade, mas na substituição de uma complexidade mais inteligível a uma outra, que o era menos" (pgs. 282-83). Temos aqui um paradoxo do pensamento strausseriano: o grande gênio da primazia do cultural é na verdade um naturalista, ou seja, um defensor da natureza, tornando-se um dos percursores do movimento de defesa das minorias e de uma nova relação com a natureza. O apelo estruturalista de Lévi-Strauss é um chamado ético, de um maior respeito diante da diversidade e de uma relação menos excludente com aquilo que é diferente e com a natureza.

Lévi-Strauss é o grande cientista da cultura, em nossos tempos, abrindo debates de enorme importância acerca da constituição do social e propondo um novo método de estudá-lo, no qual valoriza os "fragmentos e ruínas", as máscaras e suas relações com o que tentam ocultar. As investigações da antropologia estrutural conduzem assim a uma lógica minimalista e inauguram o campo da linguagem como o campo da inteligibilidade da realidade social.

Porém, Lévi-Strauss não estava sozinho. Outros pensadores já vinham se defrontando com as questões do "universo lingüístico" desde da década de 20. O Círculo de Viena - grupo de lógicos e filósofos, preocupados com as garantias de verificabilidade dos postulados científicos - procuram estabelecer as relações entre filosofia e ciência, articulando o neo-positivismo como a investigação filosófica do processo de clarificação da linguagem científica. Seu componente mais influente no entanto é o fundador da filosofia analítica, Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Em seus primeiros trabalhos, Wittgenstein defende a linguagem como "uma estrutura lógica que reflete a lógica do real". Em sua segunda fase entretanto, embora continuando a ver na filosofia a tarefa de análise da linguagem, as reflexões de Wittgenstein se dirigem para o que ele definiu como "jogos de linguagem", enquanto a multiplicidade de possibilidades no uso das palavras, sem que disso se infira nenhuma essência da linguagem. Ao contrário, o processo de elucidação deve debruçar-se sobre o contexto em que estão inseridos estes "atos de fala".

Nos Estados Unidos, outro pensador investigava, desde das primeiras décadas do século, as relações entre filosofia da linguagem e filosofia da ciência. Willard van Orman Quine (1908- ) defende uma concepção empirista e holista, valorizando uma pragmática da teoria científica, onde o significado está convencionado e não determinado, "podendo significar diferentes coisas, dependendo do esquema conceitual a que pertencem" (Japiassu/Marcondes, 1990, pgs 207 e 247-48).

Nossa intenção não é aprofundarmo-nos no pensamento (da filosofia analítica ou das idéias holistas de Quine, mas não podemos deixar de destacar sua existência e a pertinência de suas questões para a configuração do campo da linguagem como o novo solo fértil das investigações, cada vez mais pragmáticas, a cerca da "lógica do social".

### Pós-Estruturalismo: A radicalização Desconstrucionista

A própria autodenominação de pós-estruturalista já configura uma pertença e ao mesmo tempo uma diferença. Enquanto para o Estruturalismo, como vimos, a diferença é estrutura - conjunto de relações que estrutura uma diversidade, o Pós-estruturalismo radicaliza e propõe uma inversão onde a estrutura é diferença. Onde há uma estrutura há um traço diferencial na totalidade sempre em transformação.

A crítica ao Estruturalismo ganha força a partir do movimento contestatário do final dos anos 60, quando a questão do poder se sobressai fortemente. Como se sabe, maio de 68 representou a explosão da juventude pós-guerra contra a falta de perspectiva político-cultural diante de um futuro marcado pela possibilidade de destruição de toda a humanidade, possibilidade esta consolidada pela Guerra Fria, e também pela morte cotidiana imposta pelo processo de massificação, cada vez mais sofisticado (Baudrillard, 1989). Era preciso resistir e propor uma nova era, novas formas de estruturas. Por mais que os estruturalistas tenham silenciado diante deste processo de rebeldia, não há dúvida de que em muito contribuíram como condição de possibilidade de problematização do status quo. Lévi-Strauss tinha trazido com firmeza para o campo representacional a diversidade cultural. Se o homem pode ser de formas diferentes, isto significa que novas formas de estruturar a vida cotidiana podem ser tentadas.

O Pós-Estruturalismo encontrará nas figuras de Roland Barthes (1915-1980), Jacques Derrida (1930- ) e Michel Foucault (1926-1984) a articulação de uma radicalidade crítica. Os dois primeiros foram marcadamente influenciados pela linguagem lacaniana, que, por sua vez, tinha ocupado "um lugar central na aventura francesa do estruturalismo" (Roudinesco, 1988, pg. 398).

Jacques Lacan (1901-1981) havia polarizado toda uma reviravolta "gauchista" da psicanálise francesa: filiou-se ao campo da estrutura, inverteu a máxima saussuriana ao dar



primazia ao significante e não ao significado e preconizou uma redefinição do objeto da psicanálise enquanto sujeito descentrado, e fundamentalmente estruturado a partir da incompletude do significante primordial. E é aqui que Lacan fundamenta a separação da psicanálise das ciências humanas, da antropologia de Lévi-Strauss: ao redefinir seu objeto como o sujeito "foracluso" pela ciência, propondo então a "lógica do significante ou como ciência da causalidade estrutural". Devemos ressaltar que o movimento lacaniano constitui-se como um grande centro gerador de questões para o Estruturalismo francês a partir de uma mudança de eixo, que talvez só a psicanálise pudesse fazer, ao localizar o sujeito do inconsciente - deste campo inconsciente "estruturado como uma linguagem" - enquanto via crítica ao pensamento contemporâneo. A partir de agora, o signo está aberto, não há sutura possível de significante e significado, ou como disse Derrida, já em 1966, não há mais como reduzir ou derivar o significante ou, em outras palavras, em finalmente submeter o signo ao pensamento,

"isto quer dizer que o sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, não está nunca absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental estende ao infinito o campo e o jogo da significação. É o momento onde, na ausência de centro ou origem, tudo se torna discurso". (Derrida, 1967, pg. 411)

A questão de Lacan era uma questão ética, contra um exercício da Psicanálise que se transformava em aprisionamento do sujeito cindido no seu ego consciente e "for-cluidor"

(Roudinesco, 1988, pgs. 431 e seguintes). No entanto, como sabemos, a luta lacaniana era uma luta de sobrevivência que se transformou em luta pelo poder da psicanálise. Todavia não nos estenderemos aqui sobre as angústias de Lacan, pois estamos tentando nos aproximar do "campo pós-moderno", que se, por um lado, não pode negar sua filiação com o corte freudiano e com a primazia do significante lacaniano, paradoxalmente reivindica um distanciamento de qualquer lógica mais universal.

A seguir, nos deteremos um pouco mais nos pensamentos de Jacques Derrida e de Michel Foucault, pensadores que, ao contrário, são reinvidicados como decisivos na articulação do que será denominado de pós-moderno.

Derrida escreve em 1967, no seu livro "Escrita e Diferença":

"(...)O projeto de pensar a totalidade é mais facilmente declarado hoje e tal projeto escapa ele mesmo às totalidades determinadas da história clássica. Pois trata-se de ir além. Assim, o relevo e o desenho das estruturas aparecem melhor quando o conteúdo, que é a energia viva do sentido, é neutralizado.(...) Não há então nada de paradoxal a que a consciência estruturalista seja consciência catastrófica. destruída e destruidora, desestruturante, como o é toda a consciência ou ao menos seu momento decadente, época propícia a todo o movimento da consciência. (...) É nas épocas de deslocamento histórico, quando nós estamos sem lugar, que se desenvolve por si mesma esta paixão estruturalista que é a uma só vez uma espécie de (raiva) vírus experimental e de esquematismo proliferante.(...) A liberdade que nos assegura o desengajamento crítico (em todos os sentidos desta

palavra) é pois dedicação e abertura sobre a totalidade". (Derrida, 1967, pg.13-14)

Vemos Derrida declarando sua descendência e também sua ruptura com a tradição estruturalista, envergando seu pós-estruturalismo baseado na retomada crítica de um pensamento que acabou ao seu ver universalizando a estrutura como um novo centro, uma nova essência, uma segunda natureza do homem.

Segundo Derrida, se a estrutura tem uma característica básica, esta não é sua estabilidade e sim sua dinâmica-diferencial. O significante vazio não prende-se ao significado: o significante flutua na relação diferencial entre outros signos. Recuperando, no seu entender, o próprio texto saussuriano, Derrida privilegia a diferença não como exclusão, mas como relação, onde "todo o processo de significação é um jogo formal de diferenças, isto é, de traços.(...) O jogo das diferenças supõe de fato sínteses e reenvios que impedem que em algum momento, que em algum sentido, um elemento simples seja presença em si mesmo e que só volte sobre si mesmo" (Derrida, 1972, pg. 37). A "energia viva" é o jogo das diferenças e constitui-se em motor de transformações. O encadeamento desta trama é o texto que só se produz na transformação de um outro texto. E o sujeito - da escrita, visto como texto - também só origina-se na transformação de um outro texto.

"As diferenças são os efeitos de transformações e deste ponto de vista o tema da diferença é incompatível com o motivo estático, sincrônico, taxionômico, a-histórico, etc., do conceito de

estrutura.(...) No entanto, o conceito de diferença desenvolve as próprias exigências mais legítimas do "estruturalismo". (Derrida, 1972, pg. 39)

Porém, como já vimos quando percorríamos o Estruturalismo de Lévi-Strauss, existe no texto saussuriano a clara defesa da precedência da dimensão sincrônica em relação a diacrônica. Para Derrida, é exatamente disso que se trata: precedência, mas não exclusão. Os textos, os signos - que são representantes dos valores sociais - e os sujeitos constituem-se em um sistema aberto de relações diferenciais. Trata-se então de um campo intertextual e sempre intersubjetivo. A história que se inscreve como texto no campo do social, nunca é uma história plena, presente, é dinâmica diferencial que descarta as oposições filosóficas tipo prática/teoria, consciente/inconsciente. À interpretação clássica da história que se pretende esgotável, fechada, capaz de todas as causas e de todos os efeitos, Derrida chama de ideologia:

"Se o que está em questão neste trabalho é uma nova definição da relação de um texto determinado ou de uma cadeia significante com seu "de fora" (à margem), com seus efeitos de referência, etc., com a "realidade" (a história, a luta de classes, as relações de produção), nós não podemos mais nos contentar com as delimitações antigas nem mesmo com o antigo conceito de delimitação regional (...). Os efeitos em aparência simplesmente regional deste "enfraquecimento" têm então ao mesmo tempo uma abertura não-regional, que destroem seus próprios limites e tendem a articular, segundos novas formas, sem pressuposição de matriz, com a cena geral". (Derrida, 1972, pg. 126)

A estrutura instável é aquela que se relaciona com outras estruturas para a produção constante de outras tantas. A estrutura desconstruída - e o sujeito descentrado - é uma totalidade aberta, incompleta, sem nenhum ideal possível de auto-regulação, e que está fundamentalmente em transformação. E podemos falar de um tipo de fundamento mesmo, o que resultará em uma certa crítica ao que seria um pensamento "absolutista, sem absolutos" de Derrida (Merquior, 1991, pg.271). Pode ser, mas ao meu ver, isso não invalida sua desconstrução de outros absolutismos, e esses plenos de absolutos.

O pensamento derridariano remete-se a Nietzsche, ao valorizar a dinâmica, ao jogo de forças no campo da estrutura, "ao jogo que é sempre de ausência e de presença", ou melhor, "se se quer pensá-lo radicalmente, é preciso concebê-lo antes da ausência e presença; é preciso pensar o ser como presença ou ausência a partir da possibilidade do jogo e não o inverso". (Derrida, 1967b, pg. 426). A abertura infinita dissemina, afirma a "substituição sem fim", ela enfim corre os riscos, mas não compactua com nenhuma explicação plena, "ela não tem em si mesma nenhuma verdade (adequação, descobrimento) nem véu". (Derrida, 1972., pg. 120).

Derrida garante nunca ter decretado o fim do sujeito. Para ele a questão é de problematizar o efeito de subjetividade, sendo o sujeito um sistema de relações, de múltiplas vias, que envolvem o psíquico, a sociedade e o mundo.

"No interior desta cena, a simplicidade pontual do sujeito clássico está perdida. Para descrever esta estrutura, não basta lembrar que sempre se escreve (enquanto sujeito da escrita) para outrem, e as oposições emissor/receptor, código/mensagem, tornam-se meros instrumentos". (Derrida, 1967b, pg. 335)

Ao retomar a *bricolage* como sendo uma linguagem crítica, Derrida chega a afirmar que "todo o discurso é *bricoleur*" (Ibid., pg. 418), uma vez que todo o texto remonta a outros textos que na relação diferencial constroem-se e destroem-se *ad infinitum*. A *bricolage* que, como vimos, Lévi-Strauss encontrou nos mitos, ou melhor, na atividade mitopoética de cada um e de todos os membros de uma cultura determinada. Reencontramo-la em Derrida: seu discurso reflete ao mesmo tempo que critica suas próprias determinações textuais. É uma situação paradoxal, esta da consciência catastrófica.

"De fato, o que parece mais sedutor nesta pesquisa crítica - empreendida por Lévi-Strauss - de um novo estatuto do discurso, é este abandono declarado de toda referência a um centro, a um sujeito, a uma referência privilegiada, a uma origem ou a uma *archê* absoluta. (...) É preciso então renunciar aqui ao discurso científico ou filosófico, à "*epistémè*" que tenha por exigência absoluta, que é exigência absoluta de retomar à fonte, ao centro, ao fundamento, ao princípio, etc. Por oposição ao discurso epistêmico, o discurso estrutural sobre os mitos, o discurso "mitológico" deve ser ele mesmo "mito-mórfico" ". (Ibid., pgs. 419-20)

Se no sujeito *bricoleur* existe o lugar do imprevisível, há que se pensar em acaso e descontinuidade. Novamente Nietzsche: em conformidade com a ética da presença, a ausência

de um centro absoluto é vista como negatividade. Porém, o jogo do sujeito da vida cotidiana que inclui o acaso e a descontinuidade afirma alegremente o "jogo do mundo e da inocência do devir, afirmação de um mundo de signos sem erro, sem verdade e sem origem" (Ibid., pg. 427), onde o conhecimento torne-se uma interpretação ativa<sup>1</sup>. Derrida afirma portanto uma ética pragmática, pois estaríamos numa região de historicidade provisória, de um sujeito finito, mas indeterminável.

Discurso, descontinuidade, historicidade, são conceitos que nos remetem a outro pensador desconstrucionista de grande influência sobre o pós-modernismo: Michel Foucault.

Enquanto Derrida se opõe ao trabalho epistêmico como redução de toda a dinâmica estrutural a um centro, Foucault vai distanciar-se da gramática geral, da filologia e da lingüística, vendo-as como "modos de investigação que procuram ascender ao estatuto de ciência" (Dreyfus/Rabinow, 1984, pg. 297), ou seja de produção de verdade. Foucault vai preferir historicizar este próprio discurso epistêmico, à medida em que:

"Por *epistémè* entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam passagens à

---

<sup>1</sup> Com relação a articulação nietzcheniana do jogo do acaso na constituição do sujeito e do espaço analítico, remeto a Maia, M.S., dissertação de mestrado em Psicologia Clínica, Depto. Psicologia, PUC-RJ, outubro de 1992.

epistemologização, à cientificidade, à formalização. (...) A *epistémè* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas". (Foucault, 1987, pg. 217)

Assim, um saber só é possível enquanto contingente, ou melhor, em um contexto que o excede. O campo de investigação de Foucault será o conjunto das práticas discursivas que compõem a materialidade de qualquer discurso individual, isto é, de qualquer enunciação. Esta materialidade compõe-se de "virtualidades estratégicas" que constituem um "campo de estabilização" enunciativa. Segundo Foucault, o enunciado aparece como:

"(...) um objeto específico e paradoxal, mas também como um objeto entre os que os homens produzem, manipulam, utilizam, transformam, trocam, combinam, decompõem e recompõem, eventualmente destroem. Ao invés de ser uma coisa dita de forma definitiva - e perdida no passado como a decisão de uma batalha, uma catástrofe geológica ou a morte de um rei - o enunciado, ao mesmo tempo em que surge em sua materialidade, aparece com um status, entra em redes, se coloca em campos de utilização, se oferece a transferências e a modificações possíveis, se integra em operações e em estratégias onde sua identidade se mantém ou se apaga. Assim, o enunciado circula, serve, se esquiva, permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou de rivalidade". (Ibid., pg.121)

Encontramo-nos novamente no terreno da *bricolage*. Porém, o interesse de Foucault não é a diversidade das formas ou



Encontramo-nos novamente no terreno da *bricolage*. Porém, o interesse de Foucault não é a diversidade das formas ou estruturas. Mas sim o que em um campo específico repete-se e, até mesmo, exclui alternativas. Trata-se ainda de sincronicidade, pois a história é descontínua e não linear, mas a investigação foucaultiana se dirige para o conteúdo, ou melhor para as condições de possibilidade da emergência - a genealogia - das tais regularidades discursivas.

Foucault não tarda em perceber que está diante de práticas disciplinares que tentam conter a diversidade de modos de ser e de saber. Estas práticas disciplinares se estendem em estratégias de hegemonia que são sempre excludentes, à medida em que o saber-poder declara-se o detentor da verdade.

"A verdade não existe fora do poder ou sem poder (...). A verdade é deste mundo: ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros". (Foucault, 1982, pg. 12)

A questão da verdade é crucial em qualquer processo de transformação histórica, pois ela permeia o campo da linguagem, dos indivíduos e suas instituições. Encontramos aqui toda a influência das críticas marxista e nietzcheniana. A partir da problematização da produção de verdade, Foucault pesquisou práticas de exclusão que geraram um saber

específico: as prisões e o Direito, a loucura e a psiquiatria, a confissão e a religião, o sexo e a psicanálise, etc.

A crítica de Foucault à psicanálise articula-se neste ponto de produção de uma verdade sobre o sujeito, mesmo enquanto sujeito do inconsciente - no que Foucault reconhece como uma ruptura em relação ao sujeito da consciência substancial da metafísica moderna - mas que transforma-se em instrumento de revelação de sua verdade interior e individual. A psicanálise enquanto prática de confissão revelaria sua faceta de disciplinarização dos impulsos rebeldes submetidos à normatização.

Em um de seus últimos textos - "Poder e Verdade" (Dreyfus/Rabinow, 1984) - Foucault declara que a finalidade de seu trabalho sempre foi o sujeito e não o poder, mas não o sujeito, herói da modernidade. Este sujeito-homem está morto. Mas quem interessa a Foucault é o sujeito que trabalha, objetivado pelo trabalho, e o sujeito "dividido seja no interior de si mesmo, seja dividido por outros" e, finalmente, o que faz o ser humano ser sujeito. Porém, logo ficou clara a implicação deste sujeito - sua objetivação - na rede de relações de signos e de poder. "Este sujeito é uma construção histórica que só pode viver sob a condição de mascarar esta especificidade" (Dreyfus/Rabinow, 1984, pg. 354). Não se trata assim de nenhuma liquidação do sujeito, mas de sua reinterpretação. Nesta sua última fase temos a restituição do sujeito enquanto sujeito de uma ética da existência.

Foucault. Para ele não se trata de descobrir, mas de recusar o que somos:

"Poder-se-ia dizer, para concluir, que o problema a uma só vez político, ético, social e filosófico que se nos coloca hoje não é de tentar libertar o indivíduo do Estado e suas instituições, mas de nos libertarmos nós do Estado e do tipo de individualização que se conecta a ele. É preciso que promovamos novas formas de subjetividade recusando o tipo de individualidade que se nos impuseram durante vários séculos". (Foucault, in Poder e Verdade)

### CAPÍTULO III

#### A DISCURSIVIDADE PÓS-MODERNA

---

"Alguma coisa está fora da Ordem, da Nova Ordem Mundial"  
(Caetano Veloso)

"Deus está morto, Marx também e eu não estou bem. Videogames em casa, auroras de laser na danceteria. Nietzsche e Boy George comandam o desencanto radical sob o guarda-chuva nuclear. Nessa geléia total, uns vêem um piquinique no jardim das delícias; outros, o último tango à beira do caos." (Jair Ferreira dos Santos)

A crítica pós-estruturalista tem como método a desconstrução. Embora o pós-modernismo não se reduza a uma mera continuação do pós-estruturalismo - pois vê neste uma teoria do modernismo e não do pós-moderno (Huyssen, 1991, pg. 64) - utiliza-se da radicalidade crítica da desconstrução. Ora, desconstrução de quê? Para construir o quê? A primeira pergunta podemos tentar responder: trata-se da desconstrução da pretensão moderna a uma razão absoluta e universal, centrada nos ideais do sujeito burguês, consciente e dominador da natureza e de outros homens. Nas palavras de Ernesto Laclau (1991):

"Os discursos da modernidade empenharam-se em dominar intelectualmente a fundação do social, fornecer um contexto racional para a totalidade histórica e basear nele um projeto de emancipação humana global. Para tal, foram discursos sobre essências e

identidades completamente presentes, baseadas de um modo ou de outro no mito de uma sociedade transparente. A pós-modernidade, ao contrário, começa quando a identidade completamente presente é ameaçada por um incompreensível exterior que introduz opacidade e pragmatismo nas supostas imediação e transparência de suas categorias. Isto ocasiona um abismo intransponível entre o real (no sentido lacaniano) e os conceitos, enfraquecendo assim as pretensões absolutistas dos últimos." (pgs. 137-8).

A citação é longa porém exemplar daquilo que pode ser visto como a dimensão de ruptura do pós-moderno com a modernidade. Por outro lado, isso não quer dizer um irracionalismo, embora admita-se a grande possibilidade de um "ceticismo generalizado" (Ibid., pg.138) como, por exemplo, o de Baudrillard, para quem o sujeito massificado, objeto e sujeito de simulação, nunca se diferencia no reino da indiferença, onde todos os sentidos se congelam (Baudrillard, 1985). Não obstante, é o próprio Derrida, que conclama a extrema responsabilidade da "explicação desconstrutivista".

"A explicação desconstrutiva com as prescrições provisórias pode demandar uma paciência infatigável do recomeço mas a afirmação que motiva a desconstrução é incondicional, imperativa e imediata (...). Ela não deixa nenhum descanso, nenhum repouso. Ela pode sempre estragar pelo menos o ritmo instituído de todas as pausas (e o sujeito é um pausa, uma estância, a parada estabilizadora, a tese ou antes a hipótese da qual teremos sempre necessidade". (Cadernos Confrontations, n. 20)

Quanto a segunda pergunta - Para construir o que? - será impossível articular uma resposta dentro das reflexões pós-estruturalistas e também pós-modernas. Talvez, a principal característica do pós-moderno seja a condição paradoxal

contida na intensa crítica ao presente e a preocupação com o futuro de toda a humanidade, desprezando porém qualquer projeto - pelo menos como estamos acostumados a pensar modernamente em projeto racional e universal de um mundo melhor - em relação a este mesmo futuro.

A partir deste paradoxo, e de muitos outros - pois o pós-moderno está cheio deles - alguns autores recusam a reivindicação de existência do pós-moderno, ora interpretando-o como um mero irracionalismo que apontaria para um neo-conservacionismo, ora simplesmente negando-lhe pertinência (Habbermas, 1983, Rouanet, 1989, Merquior, 1991 e Jameson, 1991). Os argumentos pós-modernos reconhecem os riscos de uma passividade generalizada, ou melhor, massificada. Porém, alegam que se a) não acredita-se mais, desde Kant, na possibilidade do saber absoluto; b) no mundo contemporâneo, a diversidade rejeita a exclusão e c) sendo assim, as soluções definitivas e universais tornam-se sem sentido prático nenhum, há que se proceder a uma contínua problematização dos discursos que se pretendam saberes, de forma a tornar sempre o mais expressivas possíveis suas contradições.

A polêmica entre os pensadores que defendem que o projeto da modernidade ainda estaria para ser completo e os pós-modernistas, que se remetem a própria incompletude de todo e qualquer projeto, vem sendo discutido por autores como Huyssen(1991), Laclau(1991), Hutcheon (1991) e outros. No âmbito deste trabalho, no entanto, procura-se proceder a uma

localização das argumentações pós-modernas e deixaremos então para um outro momento o aprofundamento das premissas desta controvérsia.

Ressalta-se que, por não pretender o controle intelectual do contexto - e é por isso que coloca como impossíveis projetos universais, o pós-moderno promove um pragmatismo que trabalha com a polissemia e muitas vezes com os paroxismo dos significados. "O referencial do pensamento pós-moderno é a prática, tanto na ciência como na conduta humana".(Aronowitz, 1991, pg. 165), sendo o campo de contestação a própria vida. E esta é dinâmica, constituída como um campo de forças agonísticas - "um paralelograma de forças em disputa, onde não há lei definida" (Ibid., pg.165) - que tornam o seu contexto intensamente intertextual. A totalidade "aqui significa estar contido em continentes que se contêm sucessivamente" (Zajdsznajder, 1992, pg.26). Possuímos, no máximo, hipóteses de estruturas sempre provisórias, uma vez que abertas a influências de outras tantas estruturas provisórias. A verdade também provisória, e faltosa - no sentido lacaniano - remete ao real, sempre incognoscível. Como vimos em Derrida (ver Capítulo II), não há presença plena, o significante flutua através das diferenças de contexto e de práticas discursivas.

Todavia, o que mais caracteriza a diferença com os pós-estruturalistas é que para o pós-moderno a história volta a ser questão. Para Linda Hutcheon, em seu livro "A Poética do Pós-Moderno" (1991), no qual a autora procede a um amplo

mapeamento das questões pós-modernas, trata-se claramente de uma visão de história que é cúmplice das críticas foucaultianas à concepção moderna de história - e suas categorias de totalização, causalidade, homogeneidade temporal, linearidade e descontinuidade, etc. (Hutcheon, 1991, pg. 120) "Esta nova história literária mantém uma questão problemática e questionadora com a história (...)". (Ibid., pg. 125) E é história literária primeiramente porque não é mais possível pensar em uma história científica e, em segundo lugar, porque de acordo com esta compreensão o historiador está implicado com a história que conta. Portanto, "tanto a história como a ficção são discursos, construtos, sistemas de significação, e é a partir dessa identidade que as duas obtêm sua principal pretensão, a verdade". (Ibid., pg. 127) Estamos aqui novamente diante da condição paradoxal típica do pós-moderno, que é inserir-se no contexto para criticá-lo de dentro, a partir dos traços estruturantes do próprio campo.

Enquanto território intertextual, o pós-moderno alastra seu pragmatismo crítico pelos campos da história, da ciência e da subjetividade, constituindo-se assim em significante flutuante.

### O Significante Flutuante Pós-Moderno

O termo pós-moderno surge pela primeira vez na crítica literária, nos fins dos anos =0, na observação de uma "queda



de nível do movimento modernista". (Huyssen, 1991, pg. 24) Nos anos 70 generaliza-se, sendo aplicado na arquitetura e nas manifestações artísticas em geral. Mas, foi em fins desta década de 70, no auge do movimento contracultural e seu embate pós-estruturalista, que esta expressão estende-se às discussões intelectuais, transformando-se rapidamente, ao longo dos anos 80, nos Estados Unidos, França e Alemanha, em uma das mais disputadas temáticas. Segundo Huyssen (1991), se há disputa é "precisamente porque há muito mais em questão do que a existência ou não de um novo estilo artístico, e bem mais do que simplesmente a "correta" linha teórica" (pg. 25). Era como se, enquanto significante flutuante, o termo pós-moderno encontrasse várias significações que estavam abertas na expectativa de tornarem-se signo e assim possibilitassem a expressão de algo até então em condição de latência.

O exemplo da arquitetura americana é considerado paradigmático. Seus edifícios afirmam um intenso e "concreto" eclétismo de estilos e apontam para o campo intertextual de forma visível. Há como que uma recuperação do passado que, se a primeira vista, pode parecer nostálgica ou expressão de um esgotamento do presente, na realidade manifesta a convicção de que os referentes literalmente constroem justamente porque são construídos historicamente. Mais uma vez, o paradoxo pós-moderno declara sua pertença ao seu passado moderno, ao mesmo tempo em que o critica e estabelece sua diferença.

Já referimo-nos ao movimento de 68 e seus efeitos. A esta rebelião logo sucedeu-se a defesa de uma nova

sensibilidade e o respeito à diversidade cultural, racial e sexual, isto ocorrendo a nível de um questionamento da vida cotidiana e do *status quo* da racionalização e da modernização social. Esta ampla problematização tornou certas questões que até então eram de fórum íntimo, questões públicas e políticas. A enorme abertura imposta pelo movimento feminista - uma das maiores contribuições para a condição pós-moderna - deve-se mais ao grupo que radicalizou a diferença entre os sexos, do que aquele que fechou a questão do feminino na reivindicação da igualdade de direitos. Da mesma forma, o movimento gay encarna, em seu próprio corpo, a existência da diversidade estruturante e da contestação de uma cultura homogeneizadora, universalizante e falocêntrica.

O pós-moderno se coloca como distanciamento e fratura em relação à contracultura e a nova era (Zajdsznajder, 1992), pois não pretende transformar o mundo, mas sim criticá-lo a partir de seu interior, porque as relações não estabelecem-se de forma antagônica, o que significaria uma lógica de exclusão. A "lógica" pós-moderna é de inclusão, é de "e, e" e não de "ou, ou" (Santos, 1989). Suas lutas assumem uma forma agonística, de recusa e questionamento, advindas de sua condição de inserção no contexto histórico. Por esta razão a questão da subjetividade é retomada nos textos pós-modernos.

"A questão da constituição da subjetividade por códigos, textos, imagens e outros artefatos culturais vem sendo cada vez mais levantada como uma questão histórica. A questão da subjetividade perdeu seu estigma e já não implica cair na armadilha da ideologia burguesa ou pequeno-burguesa; o discurso da

subjetividade foi liberado de suas amarras no individualismo burguês. Não é por acidente que as questões sobre a subjetividade e autoria têm ressurgido com grande vigor no texto pós-moderno. Afinal, importa saber quem está falando". (Huyssen, 1991, pg. 69)

### A Ciência Pós-Moderna

Ao falarmos de ciência pós-moderna é impossível não remetermo-nos a grande transformação da vida cotidiana efetuada pela "revolução da microeletrônica". De uma sociedade industrial e pós-industrial, podemos hoje falar de uma sociedade informática. Para Adam Schaff (1991) esta segunda revolução industrial é capaz de trazer uma eliminação do trabalho humano tradicional e uma conseqüente libertação do homem para atividades mais prazerosas e criativas. Complementando os avanços da microeletrônica, a biologia dá passos decisivos na possibilidade de manipulação genética. Outra dimensão desta revolução está na possibilidade de fontes de energia praticamente ilimitadas como a energia solar, geotérmica e nuclear.

No entanto, persiste um grande descompasso entre este irreversível avanço científico e sua aplicação na melhoria das condições de vida da maioria da população do planeta. Além do que, se este saber pode de fato propiciar esta melhoria, por outro lado pode transformar-se em arma poderosíssima em mãos totalitárias.

A condição da ciência pós-moderna é então uma condição de risco e de fronteira, não se pretendendo definitiva. É uma condição de passagem que mais do que nunca convoca toda a humanidade à responsabilidade sobre seu futuro. Se isso é motivo de enorme angústia, pode ser também de construção de novos paradigmas éticos. Como alerta-nos Ernesto Laclau:

"A humanidade, tendo sempre se curvado às forças externas - Deus, natureza, as leis necessárias da história - pode agora, no limiar da pós-modernidade, se considerar pela primeira vez a criadora e a construtora da própria história". (Laclau, 1991, pg. 147)

Não obstante, as coisas não são tão simples. Como Foucault já anunciava, o saber e o poder estão de tal maneira intrincados em redes discursivas e produtoras de "consciências" que, por vezes, este apelo parece uma utopia. Porém, se não tivermos nenhuma utopia, por que nos preocuparmos com o futuro? Esta preocupação só tem sentido se colocarmos-nos ativamente na problematização do presente.

Lyotard (1988) afirma que a ciência pós-moderna é uma pesquisa da instabilidade, à medida que qualquer verdade que ela produz é provisória. As múltiplas determinações explodem o determinismo. "O caráter mais ou menos determinado de um processo é determinado pelo estado local deste processo" (pg. 107). Como demonstra a física quântica e suas "ilhas de determinismo" provisórias, pois abertas e influenciadas por tantas outras "ilhas de determinismo".

A verdade é sempre local e torna-se um processo argumentativo, pois os grandes relatos especulativos e emancipatórios estão em declínio (Ibid. pg. 69). E a ciência, sendo também formação discursiva, é dotada de jogos de linguagem próprios. É a deslegitimação da ciência como saber-poder sobre o social, rumo à felicidade e ao bem-estar de todos.

"Trabalhar na argumentação é pesquisar o paradoxo" (Ibid., pg. 99), sendo o trabalho argumentativo o de pesquisar as contradições e abrir novas questões. Trata-se de um retorno da retórica enquanto busca da melhor performance. Esta performance é pragmática e dirige-se a um campo intertextual e a um auditório que compartilha condições formais e conceituais básicas, as quais definem o objeto e valorizam um certo nível de consenso. As próprias regras argumentativas devem ser também consensuais, para que se garanta o pragmatismo e a possibilidade de mudança no jogo (Ibid. pg. 79). Este consenso, entretanto, é sempre um objetivo a ser conquistado, à medida em que a argumentação exercita-se através do que é discordante. A complexidade do real, múltiplo e diverso, garante a dimensão inesgotável deste processo argumentativo. Ao mesmo tempo, descarta a possibilidade de um "consenso universal", pois este só é possível provisória e localizadamente. Além disso, o acaso não é mais excluído para o campo do irracional; ao contrário, é incluído como variante possível.

Boaventura Souza Santos (1989) pesquisa a mudança de paradigma nas ciências sociais. Segundo ele, a ciência pós-moderna nasce da "crise de degenerescência da ciência moderna e da emergência, apenas entrevista, de um novo paradigma" (pg. 161). Esta crise foi produzida no movimento de desdogmatização da ciência moderna e a sua transformação remeteria ao que ele chama de dupla ruptura epistemológica. A primeira ruptura foi efetuada pela ciência moderna contra o senso comum. Neste momento, este é considerado apenas em suas tendências conservadoras, as quais tentam "reconciliar a todo o custo a consciência do homem consigo mesma" (Ibid., pg. 32). É o reino do "eu não disse?". Ao romper com esta *doxa* a ciência moderna constrói seu universo conceitual e, ao voltar-se para o real com sua lógica de dominação, transforma-se em dogma, portanto também em uma espécie de *doxa*. Desse modo, toda a ciência deve ser capaz de auto-reflexão crítica.

A ciência pós-moderna efetuará a segunda ruptura epistemológica, ao restituir positividade ao senso comum, que passa a ser visto como:

"(...) assentado na ação e no princípio da criatividade e das responsabilidades individuais; (...) é prático e pragmático; reproduz-se ligado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma. (...) O senso comum é superficial porque desdenha das estruturas que estão para além da consciência, mas, por isso mesmo, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre as pessoas e entre pessoas e coisas" (Ibid., pg. 40)

A partir desta "configuração cognitiva" do senso comum, rompe-se com a dogmatização da ciência moderna e "procede-se a um trabalho de transformação tanto do senso comum quanto da ciência" (Ibid., pg. 41). Não processa-se aqui nenhuma idealização do senso comum do tipo "eu não disse, eu sempre tenho razão"; o que Sousa Santos propõe é que, enquanto produção histórica, senso comum e ciência estão implicados, ambos instituídos por discursos argumentativos.

A argumentação retórica é particularmente importante para o discurso pós-moderno. Sousa Santos, fundamentando-se nas reflexões de Chaim Perelman (*La Nouvelle Rhétorique: Traité de l'Argumentation*, de 1958), apresenta esta dupla ruptura epistemológica como a ampliação do campo hermenêutico, investindo numa concepção pragmática de verdade. Esta nova relação entre o auditório relevante (científico) e o auditório universal (campo social), configura-se em uma concepção de saber que volta seu desenvolvimento tecnológico para os interesses da comunidade. A partir desta desconstrução da ciência moderna, este saber insere-se em uma totalidade que o transcende. Por esta razão, a investigação pragmática é sempre multidisciplinar e de definições provisórias.

Sendo assim, "a verdade é a luta de verdades, e é também consenso maior ou menor que se obtém, antes ou depois da luta, sobre o que está em luta" (Ibid., pg. 95). Esta verdade provisória é "fruto da negociação de sentido que tem lugar na comunidade científica; a verdade é intersubjetiva e, uma vez que essa intersubjetividade é discursiva, o discurso retórico

é o campo privilegiado da negociação de sentido." (Ibid., pg. 96).

A questão da objetividade para a ciência pós-moderna configura-se como "propriedade de algo que obtém consenso numa discussão argumentativa" (Ibid., pg. 97) e amplia-se no princípio da dupla ruptura epistemológica.

Em seu retorno ao senso comum, a nova ciência investe na ampliação da competência argumentativa de seu auditório universal e, desta forma, intensifica a complexidade dos questionamentos. Assim, visaria também suavizar os desnivelamentos entre os discursos, no sentido de permitir a expressão de formações discursivas até agora excluídas da rede dos saberes. A ciência pós-moderna concebe que todos os discursos constroem e são construídos pela história social e, devem-se voltar para ela, pragmaticamente. Portanto, deve ser exercido o controle público da ciência como garantia de que esta desenvolva-se enquanto práxis e não como técnica instrumental. Assim pois,

"o *know-how* técnico é imprescindível, mas o sentido de seu uso lhe é conferido pelo *know-how* ético que, como tal, tem prioridade na argumentação". (Ibid., pg. 159)



### A Condição Subjetiva Pós-Moderna

"Freira Gay prega prazer universal." (Título de artigo de Antonio Carlos Seidl, no Suplemento Mais, Folha de São Paulo, 14/06/92, pg. 5)

A subjetividade pós-moderna nasce e alimenta-se da desconstrução da subjetividade moderna, centrada no ego e na ordem racional e masculina, que atua de forma dominadora e normatizadora no seio do social, disputando a hegemonia dos corpos e psiques.

A líder da "Ordem das Irmãs da Perpétua Indulgência" declara: "Somos a ordem de freiras que mais cresce em todo o mundo". Através da paródia, os gays britânicos denunciam a discriminação como disputa de poder de expressão. Mais adiante, em uma entrevista com o líder queer (gays radicais), lemos:

"(Nosso objetivo) é mais visibilidade. (...) Agora a militância não se contenta mais em lutar pelo direito a privacidade. É preciso se tornar público. O novo movimento quer mudar tudo: Hollywood, a lei, a igreja. Eles querem que todas as formas de homofobia sejam combatidas. Tradicionalmente, o movimento gay estava buscando a assimilação. O movimento queer está dizendo que somos iguais aos outros e que queremos ser aceitos como diferentes."

A última frase é tipicamente pós-moderna. O paradoxo como estratégia de inserção e de crítica. E não se trata de "transformar o marginal em um novo centro, (...) o que expirou foram as garantias absolutas (...)." (Hutcheon, 1991, pg. 30). Não existem mais identidades universais, o que existe são posições de sujeito dentro da trama de relações discursivas e históricas. Torna-se até mesmo incoerente falarmos de sujeito pós-moderno como se perseguíssemos sua essência. Falemos então em uma condição subjetiva pós-moderna, onde a diversidade de identidades obedece a uma lógica de inclusão, onde a "a vida coletiva deixa de ser regida por um centro ou segundo um padrão comum" (Zajdsznadjder, 1992, pg. 119). O direito a diferença, coloca na ordem do dia a questão da alteridade, "onde o percurso regular é uma excessão e até um fingimento que finalmente denunciemos" (Ibid., pg. 147).

A condição subjetiva pós-moderna é militante. Poderíamos até mesmo dizer que ela é intervencionista. Muitos, ameaçados, a chamam de terrorista, exatamente por este seu caráter ativo de denúncia e de abertura de novas possibilidades de existência.

E a informatização da sociedade facilita bastante esse intervencionismo, na medida em que a inventividade é o grande dado do jogo da informática e sua variável relacional, ou seja, de participar da enorme e infinita rede discursiva que é o mundo vídeo-digital. Como argumenta Baudrillard, "a tela (da TV, do computador) forma uma intersecção ativa com os desejos e representações (...), pois o que acontece "na" tela

não está na tela nem em nós, mas em algum espaço complexo, sempre virtual, entre os dois" (Connor, 1992, pg.138).

Assim surgem os *hackers*, os piratas-invasores dos grandes sistemas, os denunciadores de que as fronteiras entre o privado e o público já não são tão nítidas. Acabou-se a era do sigilo absoluto, uma vez que até no Pentágono os *hackers* já penetraram. Existem também os *crackers*, aqueles que além de invadir, são especialistas na destruição do sistema alheio. Tudo graças ao *modem*, que converte o som da linha telefônica em linguagem computadorizada, tornando possível enviar mensagens de computador para computador, dando vazão a amplas conversas e trocas de informações, jogos e programas (são os BBS - *Bulletin Boarding Systems*). Estamos diante de uma espécie de ativismo descentralizador no seio dos sistemas de centralização de dados.

Por outro lado, a profusão de TVs a cabo implode a idéia tradicional da TV como o maior agente massificador. Vive-se agora o momento das "obsessões" pelo pequeno, pelo particular, o que promove descentralização e pulveriza o poder de controle das "massas". As "massas" anônimas e disformes ganham formas e nomes e assim fragmentam-se em múltiplas categorias de interesses e segmentos de mercado. Não trata-se mais de um mundo unidimensional, mas sim multidimensionado. No momento em que considerava-se a fragmentação o grande inimigo do sujeito - que ao perder sua unidade perderia-se também sob as redes de poder - eis que ele ressurgue como ator do cenário da mídia pós-moderna.

Como vimos em Derrida e Foucault, não é que o sujeito esteja morto, ele agora está situado. O sujeito iluminista, universal e atemporal, este sim morreu. Quem vive, e vive intensamente, é o sujeito "banal", concreto, que como "traço" (mas traço constituído historicamente) é um *bricoleur*. Porém, um *bricoleur* de uma estrutura sempre em aberto e sem um centro regulador. A condição subjetiva pós-moderna é de errância e contradição, constituída no campo do inconsciente e da intersubjetividade (e estes conceitos estão absolutamente imbricados). Nas redes discursivas as combinações são múltiplas e inesgotáveis. O pragmatismo domina a vida cotidiana, incorporando saberes, fantasia, imaginação e criatividade. As soluções são locais e não universais. Há troca de experiências e não conselhos a serem dados.

Mesmo diante da massificação dos meios de comunicação, as interpretações são diversas, e o que vale é a melhor argumentação. Cada um deve ser capaz de lutar por si mesmo, mas as lutas são contingentes. "A nossa experiência do mundo, na época presente, mais se aproxima de um jogo", (...) onde a ação dos indivíduos envolve a combinação do errático e do determinado" (Zajdsnadjder, 1992, pgs. 14-24). O acaso não mais surpreende, faz parte do jogo, onde várias possibilidades de defesa e ataque configuram-se em roteiros ou orientações sempre provisórias e, por vezes, paradoxais.

"O mundo que conhecemos não é essa configuração fundamentalmente simples, na qual os acontecimentos são reduzidos

para ressaltar as características essenciais, seu sentido final, ou seu valor inicial e final. Ao contrário, é uma profusão de acontecimentos entremeados. Se surge como um "maravilhoso mosaico, profundo e totalmente significativo", é porque começou e continua sua existência secreta por meio de uma "legião de erros e fantasmas.". (Foucault, citado por Hutcheon, 1991, pg. 208)

A subjetividade pós-moderna constroe-se como *bricolage*, como texto e contexto abertos a outros textos e contextos, como numa enorme rede de fios que podem se combinar, recombinar, e descombinar indefinidamente. É na repetição, na insistência de um determinado tipo de combinatória, que encontramos o traço singular, o estilo ou o sintoma, que falamos de um "si mesmo", sendo no entanto sempre provisório. A condição subjetiva pós-moderna é passagem, é "presença do passado", e acontece na superfície, o que não significa que seja superficial; ao contrário, é profundamente rica em enunciações e em história.

A finitude, como talvez única certeza, está colocada na bomba atômica, mas também no cotidiano. No entanto, esta finitude é paradoxal, pois cada sujeito constitui-se na "dependência" de outras finitudes. E as finitudes de cada um são causa desejante, produtoras de histórias, de discursos. Por esta razão, são tão expressivas, tanto têm a falar. Esta subjetividade aparentemente passiva, está em luta, em microlutas, e clama por uma ética, pois sente-se responsável pelo futuro, nem que seja pelo seu futuro particular, seu direito de existir enquanto diferença.

## CONCLUSÃO

"Creio, enfim, que a compreensão do que falo não se pode elaborar na posição de psicólogo, ou psicanalista, enquanto um especialista no psicológico. Ela deve partir, quem sabe, deste lugar nenhum em que saberes "psi", a história, a filosofia e as artes se encontram e se perdem no exercício do mero pensar".

(Figueiredo, L.C., 1992, pg. 168)

A condição da subjetividade pós-moderna é realmente problemática. E é problemática porque remete a uma ética que recusa qualquer exterioridade, qualquer teoria que aprisione a intensidade da vida em suas múltiplas relações e determinações.

Em seu paradoxo, exatamente por não ser universal, coerente, a subjetividade pós-moderna é muitas vezes vista como pura negatividade. Para o pós-moderno, este argumento é ele mesmo negativo, à medida em que recusa a positividade de uma condição de existência que faz tudo para se tornar visível, audível e "igual em sua diferença". Neste sentido, perde importância qualquer polêmica sobre se existe ou não existe uma cultura pós-moderna, se "pós-moderno" é o signo adequado ou não à condição de vida contemporânea ou, ainda, à busca dos princípios teóricos da reivindicação de uma ruptura com a modernidade. Há continuidades e descontinuidades. O

que vislumbramos é que existem diferenças entre o que se idealizava como modernidade e o que se vivencia no mundo de hoje e que se coloca como um tempo depois, como um tempo "pós"-moderno. E não se trata de idealizar este signo e nem de cair em facilidades. Ao contrário, o que este tempo nos traz são complexidades, dúvidas. Mas, certamente o que não se pode mais fazer é repudiá-lo. Trata-se antes de tudo de nos incluirmos na reflexão. No dizer de Frederic Jameson, "o julgamento ideológico do pós-modernismo hoje implica necessariamente (...) um julgamento sobre nós mesmos" (Connor, 1992, pg.47).

Procuramos demonstrar que a pós-modernidade é fruto de um percurso de reflexões críticas à modernidade e suas contradições. As ambiguidades do projeto moderno não restringem-se apenas ao plano das idéias, mas fazem parte da materialidade da vida cotidiana. O processo de esgotamento dos caminhos da modernização da sociedade redundou em uma desilusão e um questionamento dos ideais modernos como um todo, colocando na ordem do dia a responsabilidade com o futuro. Estabeleceu-se uma profunda desconfiança em projetos de salvação universal e em valores humanistas, tais como, unidade, coerência, igualdade e fraternidade, etc. No entanto, reconhecendo sua descendência do projeto moderno, o pós-moderno pretende radicalizar a proposta de igualdade e fraternidade, para um respeito às diferenças no seu direito de ser "igual enquanto diferente".

Sendo assim, a condição subjetiva pós-moderna não exclui possibilidades, as problematiza. Instituída pela angústia diante da morte não articula uma saída de tamponamento. Assume os riscos de sua incompletude e aceita o desafio da alteridade em nome de uma ética que se contraponha ao exercício de dominação - que apesar do alto custo, não foi capaz de uma eficácia prática em seu projeto de felicidade e bem-estar para toda a humanidade.

No seu livro "Mal Estar da Civilização", de 1929, Freud nos ensina que o campo intersubjetivo determina o sujeito através de um efeito de desamparo, que constitui-se como marca trágica e como referente para toda e qualquer estruturação. A subjetividade do pós-guerra está marcada por este eterno "mal-estar" que se refere a sua própria ambivalência e finitude e onde a única verdade possível é a da angústia, como motor da vida e da criatividade.

Ora, se o sujeito instituído pela cultura relaciona-se a partir deste mal-estar e, desta forma, há tensão permanente, "o lugar do analista orienta-se para a destituição narcísica, quebrando as ilusões de completude" (França, 1992, pg.8), que seriam tanto do analista como do analisando. Esta posição ética só pode ser garantida no exercício de uma pragmática da clínica, cabendo ao analista um eterno repensar-se, enquanto sujeito do inconsciente e da cultura.

Por conseguinte, enquanto realidade discursiva, a condição pós-moderna remete a um campo hermenêutico, onde não



teria lugar a disputa de nenhum grande saber ou ortodoxia, ou ainda de dogmatismo de grupos que pretendam desenvolver a técnica mais eficaz de atingir o inconsciente. Como vimos na discussão da ciência pós-moderna, nenhum saber técnico prescinde de uma ética que funcione como condição crítica de um saber.

A subjetividade pós-moderna incita ao questionamento da ética da psicanálise e suas instituições. Apesar de ser um dos artífices do "mal estar" constitutivo do sujeito cindido e inacabado, o pensamento psicanalítico deprecia-se na luta pelo poder de verdade da psicanálise, como se fosse possível este lugar exterior e acima de qualquer suspeita. A estratégia de problematização trazida pela condição pós-moderna apontaria muito mais para a constituição de intenso e extenso campo hermenêutico, sem pretensões no entanto a um consenso universal definitivo, mas quem sabe, através da pragmática, a consensos provisórios.

A condição subjetiva pós-moderna articula o campo intersubjetivo da clínica nas regularidades discursivas e sintomáticas tanto do analista como do analisando. Enquanto subjetividade que está sempre se problematizando faz e desfaz seus discursos, estrutura-se e desestrutura-se, tanto no território da clínica, quanto no campo do social, pois: ✓

"sem promessa de consertos nem de pacificação, apostando que, se um ato for possível - ou seja, algo diferente da eterna repetição dos percursos tortuosos, algo distinto da nebulosa de paixões que animam os privilégios imaginários - a sua condição

prévia seja de se aventurar nos lugares ocultos das contradições onde a nossa organização simbólica e seus corolários imaginários parecem se originar." (Contardo Calligaris, 1991, pg. 15)

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. (1983) - Benjamim, Horkheimer, Adorno, Habermas,  
Coleção Pensadores, Ed. Abril Cultural, SP.
- ARONOWITZ, S. (1991) - Pós-Modernismo e Política, Hollanda,  
H.B. (org), Pós-Modernismo e Política, Ed. Rocco, RJ.
- AXELOS, K. (1974) - Horizons du Monde, Les Éditions de Minuit,  
Paris.
- BARBOSA, W.V.(1986) - Nietzsche e a Modernidade, in Hühne,  
L.M.(org.), Os Profetas da Modernidade, Sofia/Seaf Ed.,  
RJ.
- BAUDRILLARD, J. (1985) - À Sombra da Maioria Silenciosa - O  
Fim do Social e o Surgimento das Massas, Ed. Brasiliense,  
SP.
- \_\_\_\_\_ (1989) - O Sistema dos Obietos,  
Ed.Perspectiva, SP.
- BENDA, J. (1941) - El Pensamiento Vivo de Kant, Editorial  
Lousada, SA, Buenos Aires.
- BENJAMIN, W. (1983) - Benjamim, Horkheimer, Adorno, Habermas,  
Coleção Pensadores, Ed. Abril Cultural, SP.
- BIRMAN, J. (1988) - Sujeito, Estrutura e Arcaico na  
Metapsicologia freudiana, in Birman, J. (org.), Percursos  
na História da Psicanálise, Coleção Anaké, Liv. Taurus  
Editora, RJ.

\_\_\_\_\_ (1989) - Freud e a Experiência Psicanalítica,  
Ed. Taurus-Timbre, RJ.

\_\_\_\_\_ (1991) - Freud e a Interpretação Psicanalítica,  
Ed. Relume Dumará, RJ.

CAHIERS CONFRONTATION (1989) - Après Le Sujet, Qui Vient,  
n.20, Aubier, Paris

CALLIGARIS, C. et al. (1991) - Clínica do Social - Ensaios,  
Ed. Escuta, S.P.

CASTORIADIS (1992) - O Mundo Fragmentado, As Encruzilhadas do  
Labirinto 3, Ed. Paz e Terra, RJ.

CHÂTELET, F. (1979) - La Philosophie - de Kant a Husserl,  
vol.III, Marabout, Belgique.

CONNOR, S. (1992) - Cultura Pós-Moderna - Introdução às  
Teorias do Contemporâneo, Edições Loyola, SP.

COSTA, J.F. (1991) - Resposta a Octavio de Souza, in  
Calligaris, C. (org.), Clínica do Social - Ensaios, Ed.  
Escuta, SP.

DERRIDA, J. (1967a) - De la Gramatologie, Les Éditions de  
Minuit, Paris.

\_\_\_\_\_ (1967b) - L'Écriture et La Différence, Editions  
du Seuil, Paris.

\_\_\_\_\_ (1972) - Positions, Les Editions des Minuit,  
Paris.

DREYFUS, H., RABINOW, P. (1984) - Michel Foucault, Un Parcours  
Philosophique, Éditions Gallimard, Paris.

- FIGUEIREDO, L.C.(1992) - A invenção do Psicológico - Quatro Séculos de Subjetivação 1500-1900, Ed. Escuta/EDUC-SP, SP.
- FOUCAULT, M. (1971) - L'Ordre du Discours, Éditions Gallimard, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1977) - Vigiar e Punir, Ed. Vozes, Petrópolis, RJ.
- \_\_\_\_\_ (1982) - Microfísica do Poder, Ed. Graal, RJ.
- \_\_\_\_\_ (1984) - Sujet et Pouvoir, in Dreyfus, H., Rabinow, P., Michel Foucault - Un Parcours Philosophique, Éditions Gallimard, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1987) - A Arqueologia do Poder, Ed. Forense Universitária, RJ.
- FREUD, S. (1929) - O Mal Estar na Civilização, Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1931) - Sobre la Sexualidad Feminina, Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid.
- HOLLANDA, H.B.(1991) - Pós-Modernismo e Política, Ed. Rocco, RJ.
- HÜHNE, L.M. (1986) - Os Profetas da Modernidade, Sofia/Seaf Ed., RJ.
- HUTCHEON, L. (1991) - Poética do Pós-Modernismo - História, Teoria e Ficção, Ed. Imago, RJ.
- JAPIASSU, H. (1989) - Psicanálise, Ciência ou Contra-Ciência?, Imago Ed., RJ.

- JAPIASSU, H./MARCONDES, D.(1989) - Dicionário Básico de Filosofia, Jorge Zahar Editor, RJ.
- JAMESON, F. (1991) - Periodizando os Anos 60, in Hollanda, H.B., Pós-Modernismo e Política, Ed. Rocco, RJ.
- KANT, I. (1989) - Textos Seletos, Ed. Vozes, Petrópolis.
- \_\_\_\_\_ (1991) - Coleção Os Pensadores, Nova Cultural, SP.
- KONDER, L. (1986) - Marx, in Hühne, L.M., Os Profetas da Modernidade, Sofia/Seaf Ed., RJ.
- \_\_\_\_\_ (1991) - Hegel - A Razão Quase Enlouquecida, Ed. Campus, RJ.
- KOYRÉ, A. (1986) - Do Mundo Fechado ao Mundo Infinito, Ed. Forense-Universitária, SP.
- LACAN, J. (1988) - Ética da Psicanálise, Livro 7, Jorge Zahar Ed., RJ.
- LACAU, E. (1991) - A Política e os Limites da Modernidade, in Hollanda, H.B., Pós-Modernismo e Política, Ed. Rocco, RJ.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1970) - O Pensamento Selvagem, Ed. Nacional e EDUSP, SP.
- \_\_\_\_\_ (1975) - Antropologia Estrutural, Ed. Tempo Brasileiro, RJ.
- LYOTARD, J-F. (1988) - O Pós Moderno, Ed. José Olympio, RJ.
- MAIA, M.S. (1992) - A Construção do Jogo Analítico: Regras, Acasos e Repetição, Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, Coordenação de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, PUC-RJ.

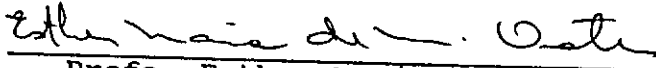
- MARCONDES, M.C. (1986) - O Positivismo de Comte, in Hühne, L.M., Os Profetas da Modernidade, Sofia/Seaf, RJ.
- MATOS, O.C.F. (1989) - Os Arcanos do Inteiramente Outro - A Escola de Frankfurt, A Melancolia e a Revolução, Ed. Brasiliense, SP.
- MERQUIOR, J.G. (1991) - De Praga a Paris - O Surgimento, a Mudança e a Dissolução da Idéia Estruturalista, Ed. Nova Fronteira, RJ.
- MICHELET, J. (1990) - História da Revolução Francesa, Da Queda da Bastilha à Festa da Federação, Companhia das Letras/Círculo do Livro, SP.
- NUNES, B. (1991) - A Filosofia Contemporânea - Trajetos Iniciais, Ed. Ática, SP.
- OLIVEIRA, R. C. (et al.) (1988) - Pós-Modernidade, Editora da UNICAMP, Campinas.
- PIAGET, J. (1979) - O Estruturalismo, Ed. Difel, SP.
- POLANYI, K. (1980) - A Grande Transformação - As Origens de Nossa Época, Ed. Campus, RJ.
- ROUANET, S.P. (1986) - Teoria Crítica e Psicanálise, Ed. Tempo Brasileiro, RJ.
- \_\_\_\_\_ (1989) - As Razões do Iluminismo, Companhia das Letras, SP.
- RÓUDINESCO, E. (1988) - A História da Psicanálise na França - A Batalha dos Cem Anos, vol 2, Jorge Zahar Ed., RJ.
- ROUSSEAU, J.J. (1983) - Coleção Pensadores, Ed. Abril Cultural, SP.

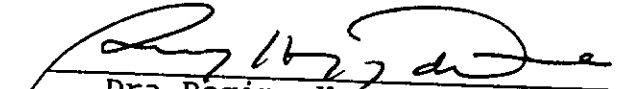
- SANTOS, J.F. (1989) - O Que É Pós-Moderno?, Coleção Primeiros Passos, Ed. Brasiliense, SP.
- SAUSSURE, F. (1991) - Curso de Linguística Geral, Ed. Cultrix, SP.
- SCHAFF, A. (1991) - A Sociedade Informática, Ed. UNESP - Ed. Brasiliense, SP.
- SOUSA SANTOS, B. (1989) - Introdução à Ciência Pós-Moderna, Ed. Graal, RJ.
- ZAJDSZNAJDER, L. (1992) - A Travessia do Pós-Moderno - Nos Tempos do Vale Tudo, Gryphus Ed., RJ.

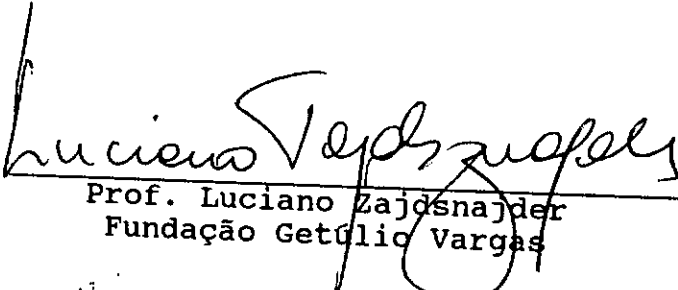


Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-RJ, pela aluna **Márcia Cristina Neves Merquior**, intitulada **SUJEITO? QUE SUJEITO? Reflexões Sobre a Condição Subjetiva Pós-Moderna**. Fazendo parte da banca examinadora os seguintes professores:

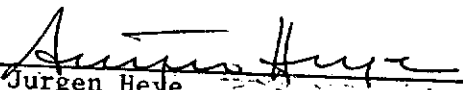
  
\_\_\_\_\_  
Prof. Circe Navarro Vital Brazil  
Orientadora

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Esther Maria M. Arantes  
Depto. de Psicologia - PUC/RJ

  
\_\_\_\_\_  
Dra. Regina Herzog de Oliveira  
Doutora em Psicologia Clínica

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Luciano Zajdosz  
Fundação Getúlio Vargas

Visto e permitida a impressão  
Rio de Janeiro, 5 de março de 1993

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Jürgen Heye  
Coordenador dos Programas de  
Pós-Graduação e Pesquisa do  
Centro de Teologia e  
Ciências Humanas