

Pós-modernidade e subjetividade

Abrir o problema do pós-moderno não é fazer historiografia. Não se trata de definir categorias para tecer uma linearidade histórica que dê sentido ao nosso tempo. Pois, em certo sentido que procuraremos mostrar, nosso tempo se define pela ausência de sentido — ao menos do sentido universal ao qual, segundo Lyotard, a modernidade europeia arroga.

Será a pós-modernidade, então, o lugar da celebração do fim dos universais e das totalizações representativas, e da afirmação de uma nova potência coletiva, ou, pelo contrário, o do despedaçamento do sentido, fragmentando qualquer tentativa de construção social e política, lugar de um não-sentido que afunda continuamente — desconstrução perpétua? O que pode o pensamento face à extrema instabilidade que é, como veremos, intrínseca ao que se designa como pós-moderno?

Começaremos por estudar, na parte 1.1 deste capítulo, a análise crítica da pós-modernidade elaborada por Frederic Jameson e David Harvey, centrada na ideia de que a pós-modernidade, com sua celebração das diferenças e dos simulacros, não resiste ao poder unificante do mercado, à globalização financeira realizada pelo capitalismo tardio da acumulação flexível. Em seguida, passaremos ao estudo das teses de Baudrillard, Žižek e Bauman que, embora de maneiras diversas, apontam na subjetividade pós-moderna a incapacidade de acolher o negativo, ou o trauma, criticando a nova subjetividade engendrada pelo capital contemporâneo como essencialmente fetichista. Por fim, passaremos a apresentação das ideias de François Lyotard. Este, ao contrário dos autores supracitados, vê na pós-modernidade a abertura para um potencial de inventividade subjetiva que, no limite, torna-se crítica do próprio capitalismo, o que alia, parcialmente, seu pensamento àquele de Deleuze, Guattari, Negri e Hardt, que estudaremos no segundo e terceiro capítulo.

Nosso objetivo será, portanto, fornecer um mapa de diversos pontos de vista sobre a relação entre a pós-modernidade e o capitalismo, e, conseqüentemente, diferentes diagnósticos sobre a subjetividade no mundo

contemporâneo. Este mapa nos será valioso para quando adentrarmos no pensamento de Deleuze, Guattari, Negri e Hardt sobre o capitalismo contemporâneo, do julgo do Édipo, no capítulo dois, à afirmação negriana da multidão e do trabalho imaterial, no terceiro.

1.1

O capitalismo como condição da pós-modernidade

Fredric Jameson, já no título de uma de suas principais obras, explicita seu projeto de pensar a pós-modernidade como a lógica cultural do capitalismo tardio (Jameson, 1997). Recusando-se a dupla alternativa da celebração ou da condenação do pós-moderno, o autor reivindica uma leitura dialética de nossos tempos. E dialética, para Jameson, significa uma leitura marxista capaz de apreender o capitalismo atual como totalidade, já que, segundo o pensador americano, “o pós-modernismo é o que se obtém quando o processo de modernização e a natureza desaparecem para sempre” (Jameson, 1997). Ou seja, quando o mundo encontra-se de tal forma unificado sob o capital que as últimas fronteiras à mercadificação geral da vida, como o inconsciente e a natureza, parecem ter desaparecido.

Jameson descreve a unificação do mundo sob o capital enfatizando as transformações culturais. O esforço é direcionado para distanciar-se criticamente da pós-modernidade, entendida como ideologia das diferenças, do hibridismo e do simulacro. Este distanciamento é compreendido através do procedimento metodológico de abstração, ou seja, da tentativa, pelo pensamento, de representar a totalidade do modo de produção capitalista: “Quando encontramos-nos imersos no imediato(...), uma caracterização mais global de uma afinidade secreta entre estes domínios aparentemente autônomos e desconectados(...) é sempre a que nos é menos acessível.” (Jameson, 1991, p. 109-110).

Para Jameson, o sujeito pós-moderno é aquele que pretende, através da crítica do individualismo burguês, ter superado o caráter centralizador e unificante do ‘eu’. A desestabilização de qualquer narrativa unificante faz emergir esta nova subjetividade, engajada em jogos de diferença flexíveis, celebrando o fim das identidades estáveis, tidas como opressoras. O autor qualifica, criticamente, esta subjetividade como esquizofrênica, apontando que a flexibilização pós-moderna

deve ser compreendida através do recalque do problema da totalidade. Ou seja, através de sua incapacidade de relacionar o individual ao coletivo.

A subjetividade contemporânea caracteriza-se, então, por “um amontoado de significantes distintos e não relacionados. (...) a experiência dos puros significantes materiais (...) uma série de puros presentes, não relacionados no tempo”. (Jameson, 1997, p. 53). O puro jogo das diferenças entra em contradição com a unificação realizada pelo mercado global, servindo mesmo para intensificá-la, pois o repúdio a pensar a totalização permite a abertura completa da subjetividade para a mercantilização generalizada. De fato, para o pensador americano,

A padronização projetada pela globalização capitalista, neste terceiro ou mais recente estágio do sistema, lança uma dúvida considerável sobre todas essas piedosas esperanças por uma variedade cultural, num mundo (...) colonizado por uma ordem universal do mercado (Jameson, 2003, p. 22).

A subjetividade pós-moderna não pode ser múltipla, porque é capitalista. A unificação realizada pelo mercado surge como ponto cego das análises pós-modernas, ponto recalcado, relegando este discurso à posição de apanágio ideológico da nova subjetividade de que o capitalismo necessita para intensificar sua dominação. A recusa a pensar a totalidade do sistema corresponde a uma subjetividade que, no momento em que pretende ter ultrapassado a identidade fixa do individualismo burguês, torna-se, contraditoriamente, hiper-narcísica, alienada de sua participação em qualquer coletividade. Subjetividade que acaba, portanto, intensificando a lógica do capital, já que esta é, segundo Jameson, “(...) dispersiva e atomística, individualística, uma anti-sociedade mais do que uma sociedade” (Jameson, 1991, p. 12)

Neste sentido, a proposta do autor será pela reintrodução, no debate contemporâneo, das categorias pretensamente superadas do individual e do coletivo, da relação contraditória e dialética entre o todo e a parte. Esta relação, ao invés de postular uma unificação coerente das duas instâncias, deve ser pensada, para Jameson, através da própria impossibilidade da representação do todo. Pensar o todo, em sua relação com os particulares, é um desafio impossível na época pós-moderna. Mas o que caracteriza o pensamento realmente heterodoxo, que não se contenta em sancionar, através da celebração da pós-modernidade, a unificação

mercadológica, é a aceitação do desafio desta impossibilidade, como a própria essência do movimento crítico. Colocando-se ao lado de pensadores como Althusser e Lacan, Jameson assevera:

(...)o posicionamento do sujeito (...) [é] implicitamente oposto ao domínio do conhecimento abstrato(...). A fórmula althusseriana, em outras palavras, designa uma brecha, uma fenda, entre a experiência existencial e o conhecimento científico. A ideologia tem, então, de algum modo inventar uma maneira de articular estas duas esferas distintas. (...) (Jameson, 1997, p. 78-79)

Articular as duas esferas distintas será empreender a realização e uma “mapa cognitivo” (Jameson, 1997, p. 77) que, como tentativa de representação do todo, mesmo que constitutivamente condenada a falhar, coloca-se como posição intelectual capaz de situar-se criticamente em relação ao terreno homogêneo que define a subjetividade capitalista pós-moderna. O pensamento, colocando-se fora do simulacro de subjetividade vinculado pela mercadificação do mundo, torna-se capaz de relacionar os particulares enredados nos jogos de diferença mercadológicos num todo maior e contraditório, o todo do mercado mundial. E, nesta articulação, torna-se possível realizar uma crítica contundente do capital e de seu modelo subjetivo e cultural, revelando a contradição intrínseca entre a unificação mercadológica e a ideologia da diferenciação subjetiva alardeada pelo discurso pós-moderno.

As teses de David Harvey sobre o capitalismo tardio e seus modelos subjetivos caminham em franca convergência com aquelas de Jameson. Em *A condição da pós-modernidade* (Harvey, 1989), o autor procura compreender a pós-modernidade e os novos modelos subjetivos que emergiram a partir do final dos anos 60 e começo dos 70 através das transformações econômicas da época, já que “a ascensão do pós-modernismo (...) reflete uma mudança na maneira de operação do capitalismo em nossos dias”. (Harvey, 1989, p. 107)

Harvey rejeita “(...) a atividade de mascaramento e dissimulação, todos os fetichismos de localidade, de lugar ou de grupo social (...) (Harvey, 1989, p. 112)”, que associa ao pós-modernismo. Este, ao pregar a flexibilidade e liberdade subjetiva e celebrar a diversidade e a diferença, torna-se cego à inédita mercantilização da vida, e mesmo colabora para a expansão do capital, observada a partir dos anos 70.

Para o autor, o capitalismo “(...) unifica precisamente através de sua capacidade de acomodar o individualismo, a alteridade e uma extraordinária fragmentação social” (Harvey, 1989, p. 100). Ou seja, é um sistema que homogeneíza o campo social, mas que assim o faz, justamente, através da produção de diferenças, de sua capacidade de fabricar, não apenas mercadorias, mas também as subjetividades consumidoras de que o mercado necessita para expandir-se.

Sendo assim, o geógrafo americano observa, na transição do modelo fordista keynesiano do pós-guerra à acumulação flexível¹, a partir do começo dos anos 70, uma nova fase, inédita em extensão e intensidade, no desenvolvimento do modo capitalista de produção. No fordismo-keynesianismo, a busca por lucros encontrava-se limitada pela pressão dos sindicatos e pela regulamentação do Estado do bem estar social. Já na acumulação flexível, as reivindicações trabalhistas são abafadas através da flexibilização e precarização do trabalho, e o Estados, privados de sua força regulamentadora e previdenciária, inclinam-se à política neoliberal², comprometida em criar um “clima favorável aos negócios, e, portanto, otimizar as condições para a acumulação capitalista, não importando as conseqüências para o emprego e o bem estar social” (Harvey, 2006, p. 25).

O fordismo-keynesianismo, para Harvey, deve ser compreendido como um modo de produção e consumo de massa. Mas, antes de constituir apenas um modelo econômico, ele é “(...)um modo de vida total”, pois a “[p]rodução em massa significava padronização do produto e consumo em massa, o que implicava toda uma nova estética e mercadificação da cultura” (Harvey, 1989, p. 131). Ou seja, a produção massificada de mercadorias, e o sistema salarial fordista, permitindo a existência de um amplo mercado consumidor, tinham como conseqüência a padronização da subjetividade, a homogeneização de desejos, gostos e modos de vida.

Para o autor, a transição para a acumulação flexível corresponde à necessidade capitalista de aumento de lucros, rompendo com a rigidez fordista-keynesiana. Sendo assim, um conjunto de transformações pode ser observado, a partir do começo dos anos 70. Para apontarmos apenas as principais, podemos

¹ ‘Acumulação flexível’ pode ser entendida, aqui, em correspondência ao que Jameson qualifica como ‘capitalismo tardio’.

² Analisaremos mais detidamente o papel dos Estados no capitalismo pós-moderno, quando estudarmos, na parte 3.5 deste trabalho, o pensamento de Antonio Negri e Michael Hardt.

listar: o desenvolvimento tecnológico; a crescente demanda por flexibilidade geográfica e temporal do trabalhador; a precarização dos contratos laborais; o ocaso do Estado previdenciário e a emergência de governos neoliberais, como os de Ronald Reagan e Margareth Thatcher; e, por fim, a progressiva dissolução do poder sindical.

Ora, estas transformações são acompanhadas por modificações da subjetividade e da cultura que, conferindo importância às diferenças, repudiando os universais e as meta-teorias, refletem, e mesmo intensificam o novo modelo econômico. Pois a emergência da subjetividade flexível, condicionada às exigências do capital, encontra-se limitada, em seu potencial inventivo, pela mercadificação da vida. A subjetividade múltipla da pós-modernidade é peça essencial da mercadificação total perpetrada pelo capitalismo da acumulação flexível. Ela permite a mobilidade requerida para postos de trabalho cada vez mais precários, a expansão dos territórios abrangidos pelo capital, como o comportamento, a sexualidade e a própria sociabilidade do homem, e, por fim, o individualismo generalizado, e a consequente dissolução dos laços coletivos entre trabalhadores, ou seja, do poder sindical. As diferenças pós-modernas constituem componente essencial na acumulação flexível.

Isto não significa, entretanto, que Harvey condene absolutamente o discurso pós-moderno. Ele, assim como Jameson, apenas pretende reintroduzir no debate o fator recalcado — o próprio sistema capitalista, que, como sistema totalizante, é agente de contínua homogeneização das diferenças celebradas pelas teorias pós-modernas. Que esta homogeneização não seja absoluta, já que o capital necessita da produção de diferenciação para reproduzir-se, significa que a acumulação flexível, e a nova subjetividade híbrida que lhe corresponde, abre novas e reais possibilidades de transformação social, desde que atente “que a evolução cultural (...) não ocorreu num vazio social, econômico ou político” (Harvey, 1989, p. 65).

O papel da crítica não pode, portanto, ser reduzido a lutas locais, dispersas pelo campo social, como àquelas pelos direitos dos homossexuais, das mulheres, dos negros, etc. Estas lutas, se permanecerem confinadas as questões de grupo, correm o risco de reforçar a hiper-fragmentação do campo social gerada pela acumulação flexível. É necessário, então, que as lutas articulem-se numa totalidade, num novo sentido de coletividade, pois somente superando seu

isolamento elas poderão provocar transformações na homogeneização perpetrada pelo mercado.

Ou seja, Harvey faz um apelo para que, através da análise crítica da totalização real realizada pelo capital, a subjetividade pós-moderna possa transcender seu individualismo pluralista, rumo a um novo sentido de coletividade. Caso contrário, permanecerá condenada ao isolamento e o individualismo, ao “narcisismo auto-reflexivo ou o sacrifício de qualquer sentido de política coletiva” (Harvey, 1999), gerados pela acumulação flexível e pela política neoliberal.

A questão, que estudaremos no segundo e terceiro capítulos deste trabalho e deixaremos agora em suspenso, é pensar em que medida os diagnósticos de Harvey e Jameson oferecem uma alternativa de fato ao capitalismo contemporâneo. O pensamento de autores como Deleuze, Guattari, Negri e Hardt, como veremos, situando-se fora da dialética hegeliana e da tradição marxista ortodoxa, fornece alternativas reais, tanto para o hiper-individualismo pós-moderno, criticado por Jameson e Harvey, quanto para qualquer política que se situe dentro dos quadros da representação, e da dialética entre o particular e o todo, o individual e o coletivo.

1.2

Subjetividade capitalista -- a exclusão do negativo

Segundo o filósofo francês Jean Baudrillard, a subjetividade contemporânea é condicionada pela progressiva falência da função simbólica (Baudrillard, 1970, p. 21). Ou seja, pelo declínio de um referente, seja a ordem cultural, a tradição ou a história, seja, no limite, a própria noção de verdade e realidade. Esta função de referência funcionava, na época moderna, como mediação necessária para a formação da estrutura social. Se, por um lado, fornecia ao homem a possibilidade de adequar-se a uma ordem estabelecida, palpável, por outro, também permitia que houvesse modificação real desta ordem, através da ação negativa e revolucionária.

De fato, o capitalismo contemporâneo propaga “a generalização da substituição do código pelo referencial (...)” (Baudrillard, 1970, p. 132). O código, ao qual Baudrillard também se refere como simulacro (1970, p. 11), ou signo,

vem substituir o real referente, imergindo a subjetividade capitalista num mundo de objetos e imagens (signos) impessoais, intercambiáveis. Estes adquirem autonomia própria, constituindo uma hiper-realidade além de qualquer modelo ou referente — e podemos observar como esta hiper-realidade aproxima-se daquilo que Harvey e Jameson caracterizam como pós-modernidade.

A subjetividade torna-se consumidora passiva de mercadorias fantasmagóricas, que não possuem qualquer relação com algum valor de uso, mas que produzem mil diferenciações na subjetividade consumista. Os signos apenas referem-se a outros signos. Não havendo mediação com qualquer realidade ou referente, proliferaram as diferenças nas subjetividades, sem que possa haver, no entanto, transformação real da estrutura social que condiciona o desejo subjetivo, ou seja, transformação real do sistema capitalista. Neste contexto, “a verdadeira realidade é abolida e volatizada, em proveito da neo-realidade do modelo (...)” (Baudrillard, 1983, p. 133)

Vivemos, assim, numa sociedade cuja moral é o “direito natural à abundância” (Baudrillard, J. 1970, p. 23), o que Baudrillard também chama de *Fun Morality*. Segundo Menescal Saraiva, “O desejo (...), insaciável, se ressignifica localmente nos objetos (...). Eis o porque, na ótica baudrillardiana, de nunca existir satisfação completa, o consumo ser esse eterno e insaciável círculo vicioso” (Menescal Saraiva, 2005, p. 56)

A subjetividade é estruturada pelo consumo do regime de signos. Para além dos objetos em sua palpável materialidade, as mercadorias constituem-se como teia fantasmagórica, sem referente, hiper-realidade aonde se busca a saciedade do gozo individual, narcísico, ou seja — o gozo pós-moderno das diferenças. Ora, o que a sociedade capitalista produz é, essencialmente, segundo Baudrillard, a crença subjetiva de satisfação absoluta, através da fruição de uma rede positiva de signos intercambiáveis. A *Fun Morality* é acompanhada de um imperativo à busca da saciedade final. A promessa central que comanda a lógica do consumo no capitalismo contemporâneo, ou pós-moderno, é de que, seguindo seus pressupostos, adaptando-se a sua moralidade implícita, a satisfação plena torna-se, mais que simplesmente possível, um dever, uma obrigação. É, de acordo com o filósofo Frances, o totalitarismo do gozo (Baudrillard, 1970, p. 196), no qual a produção incessante de necessidades e satisfações, fora de qualquer valor de uso, coloca-se como imperativo último, incontestável: “A satisfação que os

objetos em si conferem são (...) o reflexo antecipado da Grande satisfação virtual (...)” (Baudrillard, 1970, p. 22)

Mais que a realidade de um referente estável, ou de uma ordem simbólica identificável, o que se torna oculto pela *Fun morality* contemporânea é a própria realidade do desejo. Baudrillard não lamenta, portanto, a derrocada de uma ordem simbólica explícita, que se colocaria como figura universal com a qual a subjetividade deveria mediar-se, seja a aceitando ou a recusando, para construir sua relação com a estrutura social. Pois, para o filósofo, o desaparecimento da função simbólica significa, mais que a ausência de um referente ou de uma realidade última, o desaparecimento do núcleo de negatividade que constitui o próprio desejo humano.

Segundo o autor, o desejo é caracterizado por uma ambivalência irreduzível, pela contradição inalienável entre criação e destruição, vida e morte, positividade e negatividade, ser e não ser. O capitalismo pós-moderno, ao produzir na subjetividade a promessa de satisfação absoluta, vinculada ao consumo de mercadorias e de signos, recai num equívoco fundamental: falsifica a imagem do desejo humano, apresentando-o como absolutamente positivo, engajado numa realização libidinal possível, plena. As diferenças voláteis implicadas no consumo dos signos contemporâneos se inscrevem nesta lógica insaciável da fruição absoluta. Ou seja, são diferenças descartáveis, que não atingem a contradição, onde o desejo, confrontando-se com seu próprio limite ontológico - o ‘não’ fundamental que caracteriza a aspiração humana de completude - torna-se capaz de transformação real. Segundo o autor, “poder-se-ia dizer que a fuga de significante para significante não passa da realidade superficial de um desejo insaciável, porque se funda na carência e por ser este desejo insolúvel para sempre” (Baudrillard, 1970, p. 77).

A realidade do desejo, então, é condicionada pela castração, e o capitalismo pós-moderno, ao negar este núcleo de negatividade, constrói uma moral de hiper-atividade e hiper-consumo. Moral incapaz de provocar transformações reais no mundo, já que evita qualquer indício de negatividade a favor de uma rede consensual de diferenças federáveis, que não contradizem a

ordem estabelecida. Deleuze³, num curso de 1972, assim explicita o pensamento buadrillardiano:

Segundo ele[Baudrillard], todo o capitalismo moderno é uma maneira de ocultar(...) a castração. Todo ele é negação da castração. O ideal é a ideia de um corpo nu, pleno, aonde, portanto, a castração é ocultada. (...) [A] verdadeira ordem do desejo, ele compreende numa economia (...) que investiria (...) em função de uma castração não desconhecida, mas em função de uma castração reconhecida. (Deleuze, 1972)

Baudrillard, ao pensar a subjetividade capitalista, não separa a ordem econômica da subjetiva, ou seja, economia política e desejante. E, segundo este autor, o que se passa, na ordem do desejo e da produção, é a recusa da castração, um tamponamento histórico da negatividade ontológica do desejo. Sendo assim, os sintomas principais que assediam a subjetividade contemporânea não são significados, pois aparecem à margem do hiper-espço do consumo, da *Fun Morality* e da abundância propagada pela estrutura fetichista do capital. A violência gratuita e a depressão surgem como irrupções inesperadas (não simbolizadas) de uma recusa radical à ordem do consumo de signos (Baudrillard, 1970). O único meio pelo qual o desejo de transformação - condicionado, na ótica do autor, à negatividade como motor revolucionário - encontra vazão, num mundo totalizado pelo gozo, é através do sintoma depressivo ou violento.

A questão, para o autor francês, será redirecionar a subjetividade para o reconhecimento da castração e do negativo como partes indissociáveis do desejo. Esta é a única maneira pela qual os sintomas contemporâneos - violência e depressão não simbolizadas - podem ser significados, adquirindo efetividade ao recusar a ordem capitalista de satisfação e gozo.

O declínio da ordem simbólica — do referente de realidade com o qual a subjetividade tem que mediar-se, para constituir-se — leva o capitalismo à pura aceitação dos simulacros fetichistas, ao consumo pós-moderno de signos diferenciais. Mais que ressuscitar a ordem simbólica como lugar ocupado — pela história, pela tradição ou pela cultura — é necessário, portanto, revelar o vazio constituinte desta ordem. Ou seja, não tamponá-lo através do “pseudo-

³ Lyotard, em *Economia libidinal* (1973), também caracteriza assim o pensamento de Baudrillard e, como Deleuze, conforme veremos na parte 1.3 e 2 deste trabalho, o critica.: “Direis que a economia política repousa sobre a má compreensão do desejo? Não, mas sobre a fora-clusão da castração, responde Baudrillard” (Lyotard, 1973, p. 130)

acontecimento, da pseudo-história e da pseudo-cultura” (Baudrillard, 1970, p. 132) que caracteriza a subjetividade capitalista, mas descarná-lo, reconhecê-lo, para que a subjetividade possa engajar-se num processo de transformação real. A mediação do negativo e da contradição é pré-condição para a construção de novos valores que ultrapassem a superfície consumista e imagética do capitalismo contemporâneo.

O filósofo esloveno Slavoj Žižek caracteriza a subjetividade capitalista em termos próximos àqueles de Baudrillard. Ou seja, pensa o capitalismo como um sistema que impede o encontro da subjetividade com um núcleo traumático, a negatividade pura que antecede logicamente qualquer determinação positiva do subjetivo. Para Žižek, “o núcleo de nossa subjetividade é um vazio preenchido por aparências” (Žižek, 2006, p. 110). Ou seja, o sujeito é um vazio constitutivo, vazio que é fonte para qualquer transformação real, mas que a presença das aparências vem preencher de forma ilusória, adiando o encontro com a realidade irrepresentável do trauma.

Qualquer identificação inscreve-se na ordem do Imaginário, elevando uma particularidade — algo que vem determinar o sujeito, um predicado seu — ao universal, tamponando, assim, a dissimetria constitutiva que relaciona o particular com o universal (Žižek, 2008, p. 13). Este descentramento imediato — entre as múltiplas determinações que constituem o sujeito e o universal vazio que poderia significar absolutamente a subjetividade — é o próprio núcleo traumático que impede qualquer reconciliação entre universal e particular. E a impossibilidade de nomear o todo é, paradoxalmente, o lugar de real revolução da relação entre o particular e o todo.

Žižek, lendo Hegel através de Lacan, critica qualquer leitura da dialética hegeliana como movimento do espírito rumo à síntese entre o particular e o universal, ou seja, rumo à reconciliação da separação (Žižek, 2008, p. 69). Para o filósofo, é nesta separação, ou seja, neste fracasso constitutivo, que se realiza a aposta política revolucionária de uma subjetividade não mais enredada nas mistificações da ideologia: “devemos observar como esta antinomia radical que parece bloquear nosso acesso à Coisa já é a própria Coisa — a característica fundamental da sociedade de hoje é o antagonismo inconciliável entre a Totalidade e o indivíduo.” (Žižek, 2008, p. 44)

O pensamento pós-moderno, portanto, ao enfatizar o caráter múltiplo e flexível da subjetividade, buscando subtraí-la de qualquer substancialismo *a priori* ou determinação intrínseca, ignora a dimensão fendida do sujeito. A pós-modernidade acredita, assim, num sujeito fundamentalmente positivo, em que múltiplas determinações convivem sem hierarquia, ou seja, sem necessidade de englobamento unificante através de um termo universal. Pretendendo fugir do universalismo, entretanto, esta modernidade denegaria a própria presença de uma *ausência constitutiva na ordem do ser*—ausência que impede a conciliação entre o particular e o geral.

Como podemos ver, portanto, Zizek mantém as categorias do particular e do geral, mas pensa-as, contra qualquer possibilidade de hegemonia, ou de significação absoluta, através de sua não resolução constitutiva. A dimensão do superego pós-moderno, ou da instância que vem ocupar o lugar da hegemonia para a subjetividade capitalista contemporânea, torna-se, então — e em clara ressonância com a *Fun morality* descrita por Baudrillard — aquela de uma injunção ao gozo. É, contraditoriamente, um significante-mestre que nega cinicamente seu papel de hegemonia, pois faz acreditar, ideologicamente, que a dissimetria entre o particular e o universal, mais que poder ser resolvida, *não existe*: “O que temos é uma proibição completa de qualquer tipo particular de identificação, o que significa que o Outro deve ser entendido como uma abstração, como se já estivesse morto” (Zizek, 2006, p. 146).

O particular não necessita mais identificar-se perante um Outro que sanciona (limita) sua posição subjetiva. Se o Outro, na ideologia capitalista, não existe, tudo se torna, aparentemente, permitido. O gozo do particular — a ação livre do indivíduo em detrimento de qualquer ordenamento moral universal — vincula a ilusão de que não há contradição entre interesse privado e interesse geral, ilusão ideológica respaldada por outros significantes mestres do mundo atual, como “livre-concorrência”, “democracia”, “igualdade”, “direitos humanos”, etc. (Zizek, 2006, p. 27).

Mas, para Zizek, o declínio da lei paterna, como o caso de um significante mestre, deve ser questionado, pois significa apenas o ocultamento ideológico da função repressora e englobante do capitalismo atual. O capitalismo como sistema imanente, ou seja, que não recorre a nenhum universal transcendente que venha ordenar as relações sociais, procura tamponar o núcleo traumático do sujeito,

dissolvendo a dicotomia entre o particular e o universal através da multiplicação infinita dos particulares. É neste sentido que Zizek lê a multiplicação das modernidades, ou seja, a ideologia da hibridização e da multiplicidade, característica da pós-modernidade:

na medida em que, de acordo com Freud, o ato de desmentir a castração é apresentado como a multiplicação dos representantes-do-falo (uma miríade de falos assina a castração, a falta do próprio), é fácil conceber essa multiplicidade de modernidades como uma forma de desmentido própria ao fetiche (Zizek, 2008, p. 54).

Para o filósofo, o capital, como forma estruturante das relações sociais, ainda é o universal englobante⁴, mas, ao contrário da figura tradicional que confere ao universal o papel de agente da lei e da castração, é um universal que nega seu papel castrador, pois nega a própria presença da castração. Nega a própria ausência constitutiva, o núcleo traumático que define o ser do homem, já que “(...) para criar um sistema global universal, as forças do capitalismo procuram esconder a violência político- discursiva de sua construção”. (Zizek, 2006, p. 25)

Por isso, a injunção ao gozo em detrimento de qualquer lei, característico do superego pós-moderno, vem alimentar o fetiche que constitui a subjetividade capitalista. Coloca-a numa ordem irrealizável de satisfação narcísica que, longe de significar a ausência de proibição ou de culpa, intensifica-as, pois proíbe exatamente aquilo que no sujeito constitui o seu ser essencial, seu gesto fundamental: o negativo. Segundo Zizek, este fenômeno constitui

o paradoxo necessariamente inverso pelo qual o prazer, numa sociedade supostamente permissiva, se transforma em dever. Os sujeitos se sentem na obrigação de se divertir, de "curtir a vida", como se isso fosse uma espécie de dever, e, conseqüentemente, se sentem culpados quando não são felizes (...) (Zizek, 1999).

O verdadeiro escândalo, para o filósofo esloveno, não é que se possa gozar livremente, ou que se possa assumir papéis diversos na miríade de identidades híbridas da pós-modernidade, mas que se possa afirmar a falha constitutiva, o

⁴ “No nível da forma, a economia capitalista tem âmbito universal. Portanto, o que me interessa é a dimensão estruturante global do que acontece no nível da economia capitalista. não se trata apenas de um domínio entre outros” (Zizek, 2006, p. 182).

trauma original, dissimetria radical que dá vazão a atividade verdadeiramente criadora do homem — sua atividade revolucionária, que, através do contanto com o núcleo irreduzível de violência do trauma, torna possível o impossível (Zizek, 2006, p. 201). Este tornar possível o impossível aparece, portanto, como uma nova forma de relação social, forma verdadeiramente pós-capitalista. Nesta forma o núcleo traumático não é, por um lado, *negado* pela hegemonia de um universal transcendente que oprime os particulares, nem, por outro, *denegado* através da multiplicação dos particulares e de suas diferenças. A falha constitutiva do desejo humano é afirmada através da desestabilização de qualquer adequação entre universal e particular: a tragédia do trauma, sendo afirmada, torna-se núcleo de ação política revolucionária.

O que é aterrador não é que o Real⁵ — como instância liberta de todas as constrições da ordem — seja impossível, mas que, como impossível, ele é possível, é a realidade de um encontro traumático que desestabiliza a ordem do ser e ao qual não podemos nos furtar. É um núcleo de negatividade inscrito na ordem simbólica, que condiciona esta ordem, e que insiste em assediá-la. Furtar-se ao encontro traumático é o que caracteriza o capitalismo, em sua dinâmica pseudo-libertária, prometendo, conforme os exemplos de Zizek: café sem açúcar, cerveja sem álcool, comida sem gordura — ou seja, uma assepsia impossível na constituição do subjetivo. E, destes exemplos prosaicos, Zizek passa para o exemplo da revolução sem violência, ou seja, de uma promessa de mudança social que não passe por um encontro traumático, que não seja confrontada com este núcleo de negatividade.

Por fim, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman busca, assim como Baudrillard e Zizek, realizar uma crítica da subjetividade pós-moderna. Bauman entende que adentramos numa nova “modernidade líquida” (Bauman, 2001) que tem como principal característica a fluidez e a contingência, tanto de mercadorias como de relações humanas e instituições. A modernidade líquida diferencia-se da

⁵ O Real é um conceito tomado por Zizek à obra do psicanalista Frances Jaques Lacan, que pensa a subjetividade como estruturada por três instâncias fundamentais, o Real, o Simbólico e o Imaginário. O Real, neste esquema, desempenha justamente o papel do núcleo traumático, ou seja, daquilo que não pode ser significado, mas permanecesse como condição de qualquer significação: “O Real-como-impossível significa que ele acontece(...) o Real só é impossível no sentido de que não se pode simbolizá-lo nem aceita-lo(...) ele acontece, mas é traumático demais para ser assumido”. (Zizek, 2006, p. 203-4)

sólida, na medida em que esta buscava destruir as ordens e instituições antigas para colocar, em seu lugar, uma nova ordem aprimorada. Ou seja, buscava derrubar os sólidos para substituí-los por sólidos aperfeiçoados (Bauman, 2001, p. 9). Já na modernidade contemporânea, a derrubada de normas, de vínculos e de instituições, tende a não ser substituída, passando a valer por si mesma. Segundo o sociólogo polonês, “mover-se leve, e não mais aferrar-se a coisas vistas como atraentes por sua confiabilidade e solidez — isto é, por seu peso, substancialidade e capacidade de resistência — é hoje recurso do poder” (Bauman, 2001, p. 21).

Ao diagnosticar a hibridez, a leveza e a ausência de vínculos estáveis como principais sintomas da modernidade líquida, Bauman as identifica à presença de um poder coercitivo que, contraditoriamente, sustenta negar qualquer coerção. E, para o autor, esta celebração da subjetividade maleável é resultado de uma privatização generalizada da vida humana, ou seja, da falência dos espaços públicos em que o homem possa desenvolver sua sociabilidade para além dos interesses privados: “os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, (...), são os elos que entrelaçavam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas (...)” (Bauman, 2001, p. 12).

A pós-modernidade líquida, então, tende a torna-se um espaço fragmentado, definido pela ausência de qualquer laço comum duradouro, onde o “nós” não é mais do que um agregado de “eus” (Bauman, 2001, p. 78). Este espaço, tendendo a caotização e ao hiper-individualismo é, entretanto, celebrado pelo novo consenso como única maneira de escapar as estruturas coercitivas da modernidade sólida, como o Estado, a raça e o povo.

Bauman, entretanto, não busca lamentar o fim da solidez moderna, mas apontar a ambiguidade da condição humana que, segundo o autor, oscila entre “por um lado, ser obrigado a seguir um corpo de normas, que exime de qualquer responsabilidade e, por outro, ter liberdade de desenvolver seu eu verdadeiro” (Bauman, 2006, p. 27), eu que é responsável por seus atos. O corpo de normas universal, característico da modernidade sólida, torna o indivíduo irresponsável, como mero agente reprodutor do consenso. Já o atual estado caótico da pós-modernidade, ao tentar subtrair-se a estas estruturas coercitivas, apresenta-se diante de um quadro de radical instabilidade, onde a condenação da permanência traz, como consequência, a desagregação dos laços coletivos e a culpabilização individual.

Bauman clama, então, para a construção de um novo sentido de sociedade, não pautado, seja pela padronização universal das condutas humanas, seja pela aterradora fragmentação individualista dos tempos pós-modernos. Esta nova sociedade será aquela que, realizando uma crítica do presente, possa garantir o que o autor chama de “consciência moral”, promovendo “a redenção da capacidade moral e, em seu efeito, a remoralização do espaço humano” (Bauman, 2006, p. 273). Ao buscar restabelecer a dignidade do eu moral, Bauman não pretende, portanto, lançar as bases de uma nova ordem moral, nos moldes dos ordenamentos da modernidade sólida, mas apontar que o imoralismo individualista da subjetividade contemporânea deve ser superado rumo a uma nova forma de existência coletiva.

1.3

A pós-modernidade contra o capital

Para completarmos nosso estudo da pós-modernidade e sua relação com a subjetividade capitalista faremos, agora, uma breve análise das teses de Jean-François Lyotard. Estas se colocam numa perspectiva diversa daquelas que temos estudado até aqui. De fato, o filósofo francês é constante alvo de críticas por parte dos autores que apresentamos, marcadamente de Jameson, Harvey e Zizek. Pois, apesar de também colocar-se como crítico do capitalismo, Lyotard não pensa a pós-modernidade como apanágio ideológico da universalização do mercado.

Para o autor, pós-modernidade significa a liberação de uma tendência fundamentalmente positiva, mesmo que, sob muitos aspectos, problemática. Em *A condição pós-moderna* (1979) parte-se da crise das meta-narrativas modernas de emancipação, seja do homem, da razão ou da moral. Ou seja, da crise da legitimação dos discursos e práticas através de um referente estável e de um princípio de ordenamento universal.

Este diagnóstico, como vimos, é compartilhado pelos autores que estudamos até agora. E, embora de formas diversas, todos permanecem críticos do pós-moderno, apontando que este significa individualismo exacerbado, falência de projetos coletivos, fragmentação social e, finalmente, aceitação passiva da totalização mercadológica da vida. Ponto de vista que, entretanto, não é endossado por Lyotard. Para este,

(...) da decomposição dos grandes relatos (...) segue-se o que alguns analisam como a dissolução do vínculo social e a passagem das coletividades sociais ao estado de uma massa composta de átomos individuais lançados num absurdo movimento browniano. Isto não é relevante, é um caminho que nos parece obscurecido pela representação paradisíaca de uma sociedade orgânica perdida. O si mesmo não é pouco, nem está isolado: é tomado numa textura de relações mais complexa e mais móvel do que nunca (Lyotard, 1979, p. 28).

Ou seja, o repúdio a fragmentação pós-moderna revela uma nostalgia dos aspectos totalizantes da modernidade. Para o filósofo francês, a pós-modernidade, longe de significar a dissolução da sociabilidade, traz a possibilidade de vínculos sociais não mais subordinados à unificação logocêntrica característica da era moderna. De acordo com Alberto Gualandi, em Lyotard, “o pós-moderno é a época paradoxal e sublime da cesura(...) nesse instante trágico(...) toda “síntese totalitária do tempo” desmorona” (Gualandi, 2003, p. 163).

No declínio das meta-narrativas, o que importa não é mais a legitimação segundo critérios universalistas, mas a dispersão ou particularidade de enunciados pragmáticos: “A hierarquia especulativa dos conhecimentos dá lugar a uma rede imanente (...), “rasa”, de investigações (...)” (Lyotard, 1979, p. 71). A particularidade tende a não ser unificada por um projeto universal, mas adquire autonomia própria, sendo constitutivamente dispersa. Seus objetivos são funcionais e imediatos — tanto no campo político como no filosófico e no científico, não se buscam as grandes metas, mas a eficiência de decisões pragmáticas, cujo único critério Lyotard chama de aumento de potência, ou de eficiência performática: “(...) Nossa vida foi reduzida ao aumento do poder. Sua legitimação em matéria de justiça social e de verdade científica seria a de otimizar as performances do sistema, sua eficácia” (Lyotard, 1979, p. XVI).

Neste sentido, ganha força em sua teoria a valorização dos jogos de linguagem, conforme estes são formulados nas *Investigações Filosóficas* (2002), obra da segunda fase do pensamento wittgensteiniano. Os jogos de linguagem constituem a passagem, no filósofo inglês, de um modelo representacional e lógico de linguagem conforme o encontramos no *Tractatus Logico-Philosophicus* (2002), para uma concepção pragmática, aonde se afirma que o “sentido é o uso”. A linguagem, ao perder qualquer referencial, seja de um objeto exterior, empírico, seja de um sujeito prévio, como unidade de coerência egóica, torna-se uma rede de regularidades imanentes, de diversos regimes discursivos, obedecendo a regras

próprias, aonde um determinado jogo não deve ser julgado pelas regras que se aplicam a outro. Esta última cláusula, entretanto, fornece um critério de arbítrio muito mais rigoroso do que se poderia pensar, num primeiro momento, pois exclui do campo discursivo exatamente aqueles jogos de linguagem que reivindicam validação universal, que pretendem servir de critério a outros, extrapolando as regras de sua particularidade. Contra qualquer suspeita de relativismo social, a teoria dos jogos pretende, no limite, destituir qualquer jogo que pretenda reivindicar o lugar da verdade, da emancipação de qualquer essência recalcada. Para Lyotard, torna-se uma afirmação da heterogeneidade, do pluralismo e da diferença.

Disso decorre, portanto, uma nova subjetividade aberta à pluralidade e aos diferentes jogos de linguagem, cada vez mais subtraída aos constrangimentos de ordenamentos universais. Lyotard se recusa a ver neste novo paradigma um simples efeito das transformações de um capitalismo cada vez mais unificado⁶. De fato, segundo o autor, em *Economia libidinal*,

(...) é extraordinariamente difícil de reconhecer, o desejo do capital (...) Não testemunha ele uma admirável força de invenção, de adjunção à banda libidinal, de ocorrências cada vez mais improváveis? De onde se critica o fetichismo, quando se sabe que não se pode criticar a homossexualidade ou o masoquismo sem tornar-se um vulgar saudosista da ordem moral? (Lyotard, 1974, p. 36).

Ou seja, o capitalismo possui uma relação íntima com o desejo, com a diferenciação e com a pluralidade, e, portanto, “a dissolução das formas e dos indivíduos na sociedade dita de ‘consumo’ deve ser afirmada” (Lyotard, *apud*. Safatle, 2007, p. 14). Ao criticar o fetichismo da mercadoria ou a alienação do homem sob o capital corremos o risco, portanto, de ignorar o aspecto criativo do sistema. Contra qualquer nostalgia das unificações modernas e dos projetos coletivos Estatais e/ou socialistas, Lyotard é coerente ao não criticar o capital em seu elemento de diferenciação constante ou de fragmentação do corpo social. Como vimos, esta crítica termina por revelar uma nostalgia em relação aos universais modernos, que são identificados a projetos de totalização da vida.

⁶ Aprofundaremos nosso estudo da relação entre diferença, pluralidade, hibridismo e sistema capitalista, ao analisarmos as teses de Antonio Negri e Michael Hardt, no terceiro capítulo deste trabalho.

O autor busca, então, denunciar o que na era pós-moderna ainda contribui para a produção de homogeneização e padronização social. Ora, o capitalismo, portanto, não deixa de ser questionado, mas este questionamento se faz da própria perspectiva da pós-modernidade, ou seja, dos elementos de particularidade, fragmentação e efemeridade que o sistema ainda contraria. Segundo Juliano Borges,

Lyotard (...) é capaz de identificar o centro da totalização no poder do capital (...) e acreditará em sua superação a partir dos diferendos, espaços das heterogeneidades emergentes, capaz da superação política, mesmo sem a crença em um projeto utópico (Borges, 2004).

De fato, é através, por exemplo, do ataque ao monopólio sobre a informação, sobre a produção e sobre a ciência que, para Lyotard, é possível a atividade crítica no mundo pós-moderno. Ou seja, a pós-modernidade não significa, como querem seus detratores, a irremediável alienação da subjetividade frente aos comandos cada vez mais universais do capital, e a consequente perda de qualquer ideia de moralidade ou justiça. Pelo contrário, ela abre o caminho para uma verdadeira crítica dos universais e para um novo sentido de justiça, não mais comprometido com a totalização racional moderna: “(...) A própria nostalgia do relato perdido desapareceu para algumas pessoas. De forma alguma segue-se a isto que eles estejam destinadas à barbárie” (Lyotard, 1979, p. 74).

É nos termos do próprio paradigma pós-moderno que devemos criticar o poder de unificação do capitalismo, sem recorrermos a nenhuma utopia ou meta-relato de libertação. Ou seja, é uma crítica que rejeita qualquer narrativa de emancipação, qualquer análise do homem alienado sob o capital, já que não supõe, no limite, uma essência alienada.

Neste sentido, não cabe denunciar a pós-modernidade, seja como imersa no fetiche dos simulacros, seja como incapaz de representar o todo e, portanto, de superar o ponto de vista individual rumo ao coletivo, ou seja, ainda, como tamponamento da negatividade do desejo humano⁷. Se, por um lado, “(...) o

⁷ Lyotard é taxativo a respeito das teorias da castração e do negativo. Em *Economia Libidinal*, p. 130, o autor diz que “(...) Esta castração, este negativo, isto que aqui nos nomeamos o grande Zero, bem longe de dar a ver a ordem do desejo, que é movimento de energias, é, para nós, aquela do capital no sentido maior de inventividade perseguida(...) movimento de instituição, aquele da teologia que capitaliza os afetos sobre uma instância do Outro, uma figura do desejo”.

gênero econômico do capital não (...) admite a heterogeneidade dos gêneros de discurso. Pelo contrário: ele exige sua supressão.” (Lyotard, 1983, p. 266), por outro, não será restabelecendo os universais modernos e muito menos a mediação do negativo que Lyotard fará sua crítica do sistema e sua aposta política: “Mais riqueza, mais segurança, mais aventura, etc. eis nossa resposta à frase canônica da ética política: *o que nós devemos ser?*” (Lyotard, 1983, p. 255). É através da afirmação da heterogeneidade, dos diferentes jogos de linguagem, da pluralidade da subjetividade pós-moderna, e contra qualquer discurso universal e totalizante, quer estes sejam proferidos em nome do capital, quer não, que o autor concentra sua aposta filosófica e política.

O posicionamento de Lyotard converge, sob alguns aspectos, com aquele que passaremos a estudar agora, em Deleuze, Guattari, Negri e Hardt. Estes autores, como veremos, também se colocam ao lado da crítica aos universais da modernidade e da afirmação radical do potencial afirmativo contido no pluralismo pós-moderno. Por outro lado, contra qualquer indício de relativismo social – que talvez ainda possamos encontrar na obra de Lyotard — estes pensadores propõem uma filosofia que, aliando potência coletiva e diferença ontológica, torna-se crítica, tanto do pensamento representativo, quanto das modulações imanentes do capitalismo atual. Ou seja, contra qualquer teoria do negativo e da mediação dialética, como aquelas de Žižek e Baudrillard, mas, também, contra o relativismo da pós-modernidade capitalista, Deleuze e Guattari, Negri e Hardt, constroem um pensamento capaz de apontar a especificidade dos mecanismos de repressão no mundo contemporâneo, indicando caminhos para a afirmação da potência de diferenciação subjetiva e invenção institucional.