

## A CATÁSTROFE DO PÓS-MODERNISMO<sup>1</sup>

### *THE CATASTROPHE OF POSTMODERNISM*

---

John Zerzan

*Ativista norte-americano*

#### **Resumo**

O artigo critica as posições e proposições do pós-modernismo, escola de pensamento centralizada no modelo linguístico que a originou, segundo o autor. Zerzan discute aspectos das obras de autores como Derrida, Barthes, Lyotard, Baudrillard, Deleuze, Guattari e, sobretudo, Foucault, procurando desvelar imperfeições e insuficiências desta corrente de pensamento. O pós-modernismo é apresentado como o resultado final da sociedade industrial moderna em fricção direta com o sistema de vida tecnologizado, um “novo realismo” que nega as proposições opostas.

**Palavras-chave:** crítica pós-modernista, pensamento ocidental, anarcoprimitivismo.

#### **Abstract**

The article criticizes the positions and propositions of postmodernism. Zerzan discusses aspects of the works of authors such as Derrida, Barthes, Lyotard, Baudrillard, Deleuze, Guattari and especially Foucault, with the intention of revealing imperfections and weaknesses in this school of thought. Postmodernism is presented as the final result of modern industrial society in direct friction with the technologized way of life, a “new realism” that denies opposing propositions.

**Keywords:** postmodern critical, western thought, anarcho-primitivist.

---

<sup>1</sup> Tradução do original em inglês por Cristiana Ferraz Coimbra.

## Introdução

Pós-modernismo. Originalmente um tema pertencente à estética, veio a colonizar “áreas sempre mais abrangentes”, de acordo com Ernesto Laclau, “até que se transformou no novo horizonte de nossa experiência cultural, filosófica e política”. “A convicção crescente”, afirma Richard Kearney, “de que a cultura humana como a conhecemos [...] está chegando ao seu fim”. O pós-modernismo consiste, especialmente nos Estados Unidos, na intersecção entre a filosofia pós-estruturalista e uma condição amplamente mais vasta da sociedade: o etos especializado e – bem mais importante – a chegada ao que a sociedade industrial moderna havia prognosticado. O pós-modernismo é a contemporaneidade, um pântano de soluções adiadas em todos os níveis, em que dominam a ambiguidade, a recusa em ponderar tanto origens como destinos e a negação de abordagens opostas, “o novo realismo”. Sem significar nada e não indo a parte alguma, o pós-modernismo constitui um milenarismo invertido, uma fruição do sistema de “vida” tecnológico do capital universal. Não por acaso, a universidade Carnegie-Mellon, que nos anos 1980 foi a primeira a exigir que todos os alunos fossem equipados com computadores, está oferecendo o primeiro “currículo pós-estruturalista em nível de graduação” da nação.

O narcisismo do consumidor e um sonoro “E daí?” marcam o fim da filosofia como tal e gravam uma paisagem, segundo Kroker e Cook, da “desintegração e da deterioração sobre o pano de fundo da paródia, do kitsch e da corrosão”. Henry Kariel conclui que “para os pré-modernistas, é simplesmente tarde demais para se opor à dinâmica da sociedade industrial”. Superficialidade, novidade, incerteza – não há nenhum fundamento disponível para criticar nossa crise. Se o pré-modernista representativo resiste a conclusões resumíveis em favor dos supostos pluralismo e abertura de perspectiva, também é razoável (se é que é permitido usar tal palavra) prever que, *se e quando* nos encontrarmos em uma cultura totalmente pós-moderna, já não o saberemos dizer.

## A primazia da linguagem e o fim do sujeito

Em termos de pensamento sistemático, a preocupação crescente com a linguagem é um fator chave que esclarece o clima pós-moderno de estreitamento de foco e recuo. A chamada “descida à linguagem” ou “virada linguística” estabeleceram o preceito pós-modernista–pós-estruturalista de que

a linguagem constitui o mundo humano e que este constitui o mundo inteiro. Na maior parte deste século, a linguagem tem-se dirigido ao centro do palco na filosofia, com figuras tão diversas quanto Wittgenstein, Quine, Heidegger e Gadamer, enquanto a atenção crescente à teoria de comunicação, à linguística, à cibernética e às linguagens de computação demonstra uma ênfase semelhante ao longo de diversas décadas na ciência e na tecnologia. Esse retorno bastante pronunciado em direção à linguagem em si foi abarcado por Foucault como “um salto decisivo em direção a uma forma completamente nova de pensamento”. Menos positivamente, isso pode ser ao menos parcialmente explicado no contexto do pessimismo que se seguiu ao ponto de declínio daquele momento de oposição ocorrido na década de 1960. Os anos 1970 testemunharam um recuo alarmante ao que Edward Said chamou de “labirinto da textualidade”, em comparação com a atividade intelectual às vezes mais rebelde do período anterior.

Talvez não seja paradoxal que “o fetiche do textual”, como avaliado por Ben Agger, “nos acena em uma era em que os intelectuais estão despojados de suas palavras”. A linguagem é cada vez mais rebaixada, drenada de significado, especialmente em seu uso público. Não se pode mais contar nem mesmo com as palavras, e isso é parte de uma corrente maior da antiteoria, por trás da qual se encontra uma derrota muito maior que a dos anos 1960: a derrota de toda racionalidade iluminista. Dependemos da linguagem como a serva supostamente sã e transparente da razão e aonde ela nos levou? A Auschwitz, a Hiroshima, ao sofrimento psíquico em massa, à destruição iminente do planeta, para citar apenas alguns. Aqui entra o pós-modernismo, com suas voltas e reviravoltas aparentemente bizarras e fragmentadas. *Saints and Postmodernism* (“Os Santos e o Pós-Modernismo”, em tradução livre) (1990), de Edith Wyschograd, testemunha não apenas a onipresença da “abordagem” pós-moderna – aparentemente não há nenhum campo fora de seu círculo – como também comenta convincentemente sobre a nova direção: o “pós-modernismo como estilo discursivo ‘filosófico’ e ‘literário’ não pode apelar diretamente às técnicas da razão, elas mesmas instrumentos da teoria, mas deve forjar meios novos e necessariamente misteriosos para minar as devoções presentes na razão”.

O antecessor imediato ao pós-modernismo/pós-estruturalismo, que reinou nos anos 1950 e em grande parte da década de 1960, foi organizado em torno da centralidade que conferia ao modelo linguístico. O estruturalismo forneceu a premissa de que a linguagem constitui nosso único meio de acesso ao mundo dos objetos, da experiência e sua extensão, de que o significado surge inteiramente do jogo das diferenças dentro dos sistemas de signos culturais.

Lévi-Strauss, por exemplo, sustenta que a chave para a antropologia encontra-se em descobrir leis sociais inconscientes (por exemplo, as que regulam os laços matrimoniais e o parentesco), as quais são estruturadas como linguagem. Foi o linguista suíço Saussure quem enfatizou, em um movimento muito influente no pós-modernismo, que o significado reside não em uma relação entre a elocução e aquilo a que se refere, mas na relação entre os signos. Essa crença saussuriana na natureza contida e autorreferente da linguagem implica que tudo é determinado dentro da linguagem, levando ao destroçar de noções tão antiquadas quanto alienação, ideologia, repressão etc., bem como à conclusão de que linguagem e consciência são praticamente a mesma coisa.

Nessa trajetória, que rejeita a visão da linguagem como um meio externo disposto pela consciência, aparece o também muito influente neofreudiano Jacques Lacan. Para Lacan, não só a consciência é exaustivamente permeada pela linguagem, não tendo existência por si só separada desta última, como também o “inconsciente é estruturado como linguagem”.

Pensadores anteriores, mais notavelmente Nietzsche e Heidegger, já haviam sugerido que uma linguagem diferente, ou uma relação modificada com esta, poderia de algum modo fazer surgir *insights* novos e importantes. Com a virada linguística de tempos mais recentes, até mesmo o conceito de indivíduo pensante como base do conhecimento torna-se precário. Saussure descobriu que a “linguagem não é uma função do sujeito falante”, pois sua primazia desloca aquele que lhe dá voz. Roland Barthes, cuja carreira abrange os períodos estruturalista e pós-estruturalista, postulou que “é a língua que fala, não autor”, em um paralelo com a observação de Althusser de que a história é “um processo sem sujeito”.

Se se sente que o sujeito é essencialmente uma função da linguagem, a mediação asfixiante desta última e a da ordem simbólica em geral ascende para o topo da pauta. Portanto, o pós-modernismo se agita tentando comunicar o que se encontra além da linguagem e “apresentar o inapresentável”. Entrementes, dada a dúvida radical apresentada a respeito da disponibilidade para nós de um referente no mundo exterior à linguagem, o real se desvanece do âmbito da consideração. Jacques Derrida, a figura crucial do *etos* do pós-modernismo, prossegue como se a conexão entre as palavras e o mundo fosse arbitrária. O mundo do objeto não desempenha papel nenhum para ele.

## **A exaustão do modernismo e a ascensão do pós-modernismo**

Mas antes de voltar-se para Derrida, mais alguns comentários sobre seus

precursores e uma mudança mais ampla na cultura. O pós-modernismo levanta questões sobre a comunicação e o significado, portanto a categoria da estética torna-se problemática. Para o modernismo, com sua opinião mais ensolarada a respeito da representação, a arte e a literatura continham pelo menos uma promessa de oferecer um vislumbre de realização ou compreensão. Até o fim do modernismo, “a cultura elevada” foi vista como um repositório de sabedoria moral e espiritual. Agora parece não haver tal crença: a onipresença da questão linguística talvez diga algo a respeito do vazio deixado pelo fracasso de outros candidatos que prometeram pontos de partida para imaginação humana. Na década de 1960, o modernismo parece ter alcançado o fim de seu desenvolvimento, com o austero cânon de sua pintura (Rothko e Reinhardt, por exemplo) abrindo espaço para uma aliança incondicional e acrílica entre a pop art e o vernáculo comercial da cultura. O pós-modernismo é – e não apenas nas artes – um modernismo sem as esperanças e os sonhos que tornaram a modernidade suportável.

Uma tendência “fast-food” amplamente difundida é vista nas artes visuais, no sentido do entretenimento facilmente consumível. Howard Fox pensa que a “teatralidade pode ser a única característica totalmente disseminada da arte pós-moderna”. Uma decadência ou exaustão do desenvolvimento é detectada também nas pinturas sombrias de um Eric Fischl, em que frequentemente uma espécie de horror parece espiar logo abaixo da superfície. Essa qualidade liga Fischl, o pintor norte-americano pós-moderno por excelência, à igualmente sinistra série *Twin Peaks*, de autoria da figura fundamental da televisão pós-moderna, David Lynch. A imagem, desde Warhol, é constrangidamente um produto mecanicamente reproduzível e esse é o motivo básico tanto para a falta de profundidade quanto o clima comum a elas de lugubridade e mau presságio.

O ecletismo célebre da arte pós-moderna é uma reciclagem arbitrária de fragmentos de toda parte, especialmente do passado, frequentemente tomando a forma da paródia e do *kitsch*. Desmoralizada, des-realizada, des-histórica: a arte já não pode se levar a sério. A imagem já não se refere principalmente a algum “original”, situado em algum lugar do mundo “real”; ela se refere cada vez mais somente a outras imagens. Destarte, ela reflete como somos perdidos, quão distantes da natureza no mundo cada vez mais mediado do capitalismo tecnológico.

O termo pós-modernismo foi aplicado pela primeira vez, nos anos 1970, à arquitetura. Christopher Jencks escreveu sobre um antiplanejamento, uma abordagem pró-pluralismo, o abandono do sonho modernista da pura forma para escutar “as várias linguagens das pessoas”. Mais honestos são a celebração que Robert Venturi faz de Las Vegas e o reconhecimento de Piers Gough de

que a arquitetura pós-moderna não se importa mais com as pessoas do que a moderna. Os arcos e as colunas colocados sobre as caixas modernistas são uma fina fachada de jovialidade e individualidade que mal conseguem transformar as concentrações anônimas de riqueza e poder sob elas.

Os escritores pós-modernos, em vez de continuar criando a ilusão de um mundo externo, questionam as bases mesmas para a literatura. O romance redireciona sua atenção para si mesmo; Donald Barthelme, por exemplo, escreve histórias que parecem lembrar sempre ao leitor de que eles são artífices. Ao protestar contra afirmativas, pontos de vista e outros padrões de representação, a literatura pós-moderna exhibe seu desconforto com as formas que domam e domesticam os produtos culturais. Como o mundo mais abrangente se torna mais artificial e o significado fica menos sujeito a nosso controle, o objetivo da nova abordagem seria revelar a ilusão, mesmo que à custa de já não dizer mais nada. Aqui, como alhures, a arte luta contra si mesma enquanto suas reivindicações anteriores para nos ajudar a compreender o mundo se evaporam, ao mesmo tempo em que o próprio conceito de imaginação perde sua potência.

Para alguns, a perda da voz ou do ponto de vista da narrativa é equivalente à perda de nossa capacidade de nos localizarmos historicamente. Para os pré-modernistas essa perda é um tipo de libertação. Raymond Federman, por exemplo, se gloria no advento da ficção que “será aparentemente desprovida de qualquer significado [...] deliberadamente ilógica, irracional, fantasiosa, *non sequitur* e incoerente”.

A fantasia, em ascensão por décadas, é uma forma comum do pós-modernismo, carregando consigo o lembrete de que o fantástico confronta a civilização com as mesmas forças que deve reprimir para sobreviver. Mas é uma fantasia que, paralelamente tanto à desconstrução quanto ao elevado nível de cinismo e resignação na sociedade, não acredita em si mesma até o ponto de compreender ou se comunicar. Os escritores pós-modernos parecem sufocar nos meandros da linguagem, transmitindo pouco mais que sua postura irônica com relação às pretensões que tem a literatura mais tradicional à verdade e ao significado. Talvez seja típico o romance de 1990 de Lorrie Moore, *Like Life* (“Como a Vida”), cujo título e conteúdo revelam um retirar-se da vida e uma inversão do sonho americano, em que as coisas só podem piorar.

### **A celebração da impotência**

O pós-modernismo subverte dois dos dogmas unificadores do humanismo iluminista: o poder que tem a linguagem de dar forma ao mundo e o poder da consciência de dar forma ao indivíduo. Consequentemente temos

o vácuo pré-modernista, a noção geral de que o anseio pela emancipação e a liberdade prometidas pelos princípios humanistas da subjetividade não podem ser satisfeitos. O pós-modernismo vê o eu como uma convenção linguística; como William Burroughs coloca, “seu ‘eu’ é um conceito completamente ilusório”.

É óbvio que o celebrado ideal da individualidade esteve sob pressão por muito tempo. O capitalismo, de fato, fez carreira celebrando o indivíduo ao mesmo tempo em que o destruía. E as obras de Marx e Freud fizeram muito para expor a crença grandemente mal orientada e ingênua no eu kantiano soberano e racional que domina a realidade, com seus intérpretes estruturalistas mais recentes, Althusser e Lacan, contribuindo nesse esforço e atualizando-o. Mas agora a pressão é tão extrema que o termo “indivíduo” foi considerado obsoleto, substituído por “sujeito”, que sempre inclui o aspecto de ser sujeitoado (assim como na raiz do antigo termo “súdito” de um rei, por exemplo). Mesmo alguns libertários radicais, como os do grupo *Interrogations* na França, juntam-se ao coro pós-moderno para rejeitar o indivíduo como critério de valor, dado o rebaixamento dessa categoria pela ideologia e pela história.

Assim, o pós-modernismo revela que a autonomia foi em grande parte um mito e os tão caros ideais de domínio e vontade são igualmente enganosos. Mas se nos prometerem, juntamente com isso, uma tentativa nova e séria de desmistificar a autoridade, escondida por trás dos disfarces de uma “liberdade” burguesa e humanista, na realidade teremos uma dispersão tão radical do sujeito que isso o tornaria impotente – mesmo inexistente – bem como todo e qualquer tipo de agente. Quem ou o que é deixado para conquistar a libertação? Ou seria tudo isso apenas mais um sonho alucinado? A postura pós-moderna quer dar resposta a ambas as perguntas: quer “endireitar” o ser pensante ao mesmo tempo em que a própria existência de sua crítica depende de ideias desacreditadas como a subjetividade. Fred Dallmayr, reconhecendo o apelo amplamente difundido do anti-humanismo contemporâneo, adverte que as principais vítimas desse processo são a reflexão e o sentido de valores. Afirmar que somos, antes de tudo, instâncias da linguagem é, obviamente, nos despir de nossa capacidade de ter uma noção do todo, num tempo em que somos urgentemente conclamados a fazer justamente isso. Não é de se admirar que, para alguns, o pós-modernismo equivalha, na prática, a um mero liberalismo sem sujeito, ao mesmo tempo em que a tendência das feministas que tentam definir ou recuperar uma identidade feminina autêntica e autônoma é não se deixar persuadir por essa definição do pós-moderno.

O sujeito pós-moderno, ou aquilo que presumivelmente restou do subjetivismo, parece ser principalmente a personalidade construída pelo e para

o capital tecnológico, descrito pelo teórico literário marxista Terry Eagleton como uma “rede dispersa e descentralizada de apegos da libido, esvaziada de substância e de interioridade psíquica, a função efêmera deste ou daquele ato de consumo, de uma experiência midiática, de um relacionamento sexual, tendência ou moda”. Se a definição de Eagleton do não-sujeito de hoje, como anunciada pelo pós-modernismo, for infiel ao ponto de vista deste, é difícil ver em que ponto ou onde encontrar se basear para se distanciar desse resumo mordaz. Com o pós-modernismo, mesmo a alienação se dissolve, pois já não há mais um sujeito a ser alienado! Não se pode imaginar um anúncio mais completo da fragmentação e da impotência contemporâneas ou raiva e desafio mais completamente ignorados.

### **Derrida, desconstrução e *différance***

Basta, por agora, de contexto e linhas gerais. A abordagem pós-moderna específica mais fundamental foi a de Jacques Derrida, conhecida desde os anos 1960, como desconstrução. O termo pós-modernismo em filosofia significa, sobretudo, os escritos de Derrida, e sua percepção primeira e mais extrema encontrou ressonância bem além da filosofia, na cultura popular e semelhantes.

Certamente “a virada linguística” influenciou a emergência de Derrida, levando David Wood a chamar a desconstrução de “movimento absolutamente inevitável na filosofia hoje”, à medida que o pensamento negocia sua inescapável saída justa como linguagem escrita. Tal linguagem não é inocente ou neutra, mas carrega um número considerável de pressupostos que desenvolveu como parte de seu trabalho, expondo o que vê como a natureza fundamentalmente autocontraditória do discurso humano. O “Teorema da Indecidibilidade”, do matemático Kurt Gödel, afirma que todo sistema formal pode ser consistente ou completo, mas não ambos. Paralelamente, Derrida reivindica que a linguagem volta-se constantemente contra si mesma, de modo que, analisado mais de perto, não podemos nem dizer o que significamos nem significar o que dizemos. Mas, como semiologistas antes dele, Derrida também sugere, ao mesmo tempo, que um método desconstrutivista poderia desmistificar os conteúdos ideológicos de todos os textos, interpretando todas as atividades humanas essencialmente como textos. A contradição básica e a estratégia de disfarce inerentes à metafísica da linguagem em seu sentido mais amplo podem ser desnudados e disso poderá resultar um tipo de conhecimento mais íntimo.

O que trabalha contrariamente a esta última afirmativa, com sua promessa política constantemente sugerida por Derrida, é precisamente o



conteúdo da desconstrução: ela vê a linguagem como uma força independente que se movimenta de maneira constante e não admite uma estabilização do significado ou de uma comunicação definitiva, como dito acima. A esse fluxo internamente gerado ele chamou “différance”, e isso é o que leva a própria ideia de significado a desmoronar, juntamente com a natureza autorreferente da linguagem, a qual, como foi dito, postula que não há nenhum espaço fora da linguagem, não existe “lá fora” para que exista um significado. A intenção e o sujeito são oprimidos e o que é revelado não são as “verdades interiores”, mas uma proliferação infinita de possíveis significados engendrados pela *différance*, o princípio que caracteriza a linguagem. O significado dentro da linguagem também se torna ilusório pela insistência de Derrida de que a linguagem é metafórica e, conseqüentemente, não pode transmitir a verdade diretamente – um conceito extraído de Nietzsche, que apaga a distinção entre filosofia e literatura. Todos esses *insights* supostamente contribuem para formar a natureza ousada e subversiva da desconstrução, mas certamente também levantam algumas questões básicas. Se o significado é indeterminado, como não o são também o argumento e os termos de Derrida, indeterminados e não identificáveis? Ele disse a seus críticos, por exemplo, que não são claros a respeito de seu significado, mas seu “significado” é que não pode haver nenhum significado claro e definível. E embora seu projeto inteiro vise, de maneira importante, a subverter as reivindicações de todos os sistemas a qualquer tipo da verdade transcendente, ele eleva a *différance* ao status transcendente de todos os princípios filosófico básicos.

Para Derrida, foi a valorização do discurso em detrimento da escrita que fez com que todo o pensamento ocidental negligenciasse a ruína que a própria linguagem causou à filosofia. Ao privilegiar a palavra falada, produz-se uma falsa noção de imediatismo, a noção inválida de que, no falar, a própria coisa se faz presente e a representação é superada. Mas o discurso não é mais “autêntico” que a palavra escrita, de modo algum imune a falhas inerentes da linguagem para produzir precisa ou definitivamente os bens (representacionais). É o desejo mal colocado de presença que caracteriza a metafísica ocidental, um desejo irrefletido pelo sucesso da representação. É importante notar que, como Derrida rejeita a possibilidade de uma existência não mediada, ele investe violentamente contra a eficácia da representação, mas não contra a categoria em si mesma. Ele zomba do jogo, mas não deixa de jogá-lo. A *différance* (de agora em diante simplesmente “diferença”) se transmuta em indiferença devido à indisponibilidade de haver verdade ou significado e se junta ao cinismo em geral.

Anteriormente, Derrida discutiu os falsos passos da filosofia no âmbito da presença referindo-se à procura torturada de Husserl por ela. Em seguida,

desenvolveu sua teoria da “gramatologia”, em que devolveu à escrita sua devida primazia em comparação com o viés ocidental fonocêntrico, que valoriza a linguagem oral. Ele o fez principalmente através de críticas às principais figuras que cometeram o pecado do fonocentrismo, incluindo Rousseau, Heidegger, Saussure e Lévi-Strauss, não obstante sua grande dívida para com os últimos três desses quatro.

Como que se recordando das implicações óbvias de sua abordagem desconstrutivista, os escritos de Derrida deslocam-se, nos anos 1970, para longe das discussões filosóficas razoavelmente diretas. *Glas* (1974) é uma mixórdia entre Hegel e Gent, em que o argumento é substituído pela livre associação e por piadas ruins. Embora desconcertante até mesmo para seus admiradores mais entusiasmados, *Glas* certamente se alinha ao dogma da ambiguidade inevitável da linguagem e com uma vontade de subverter as pretensões do discurso ordenado. *Éperons. Les styles de Nietzsche* (1978) é um longo estudo de Nietzsche que, em última instância, não encontra seu foco em nada que tenha sido publicado por ele, mas em uma nota escrita à mão na margem de um de seus cadernos: “Esqueci meu guarda-chuva”. Há possibilidades infinitas, indecidíveis sobre o significado ou a importância (se é que há alguma) deste comentário rabiscado. E este é, naturalmente, precisamente o ponto de Derrida: sugerir que o mesmo pode ser dito para tudo que Nietzsche escreveu. O lugar para o pensamento, de acordo com a desconstrução, é claramente (hum... ou melhor, não claramente) junto com o relativo, o fragmentado, o marginal.

O significado, certamente, não é algo a ser explicado (se é que existe). Comentando a respeito de *Fedro*, de Platão, o mestre da des-composição vai longe até o ponto de afirmar que “como qualquer texto, não poderia deixar de ser envolvido, pelo menos de maneira virtual, dinâmica, lateral, com todas as palavras que compunham o sistema da língua grega”.

É semelhante a oposição de Derrida aos opostos binários, como literal/metafórico, sério/jocoso, profundo/superficial, natureza/cultura, *ad infinitum*. Ele os vê como hierarquias conceituais básicas, contrabandeadas principalmente pela linguagem em si, que oferece a ilusão de definição ou orientação. Mais ainda, ele afirma que o trabalho desconstrutivista de subverter esses emparelhamentos, que valorizam um dos termos em detrimento do outro, leva a uma subversão política e social de hierarquias reais, não-conceituais. Mas recusar automaticamente todos os pares de oposições é uma proposição metafísica em si mesma; de fato, isso põe de lado a política e a história por uma incapacidade em ver nos opostos, não importa quão imprecisos sejam, nada além de uma realidade linguística. No dismantelamento de cada binarismo, a desconstrução visa a “conceber a diferença sem oposição”. O que, em menor dose, pareceria

uma aproximação salutar, um ceticismo a respeito das caracterizações preto no branco, segue em direção à prescrição muito questionável de recusar toda não-ambiguidade. Dizer que não pode haver nenhuma posição “sim ou não” equivale a uma paralisia do relativismo, em que “impotência” torna-se o termo valorizado em detrimento de “oposição”.

Talvez o exemplo de Paul De Man, que ampliou e aprofundou as posições desconstrutivistas seminais de Derrida (superando-o, na opinião de muitos), seja instrutivo. Logo após a morte de De Man em 1985, descobriu-se que, quando jovem, ele havia escrito diversos artigos de jornal antissemitas e pró-nazistas na Bélgica ocupada. O status desse desconstrutor brilhante de Yale, e, certamente para alguns, o valor moral e filosófico da própria desconstrução, foram postos em questão por essa sensacional revelação. De Man, como Derrida, destacara “a duplicidade, a confusão, a inverdade que damos por certas ao usar linguagem”. Consistente com isso – embora para seu descrédito, em minha opinião – foi o comentário tortuoso de Derrida sobre período colaboracionista de De Man: em resumo, “como podemos nós julgar, quem tem o direito de fazê-lo?” Um depoimento ordinário para a desconstrução, considerado, de qualquer forma, fruto de um momento de antiautoritarismo.

Derrida anunciou que a desconstrução “instiga a subversão de todos os reinos”. De fato, ela permaneceu dentro dos domínios acadêmicos seguros ao inventar complicações textuais sempre mais criativas para manter-se em evidência e evitar refletir sobre sua própria situação política. Um dos termos mais centrais de Derrida, “disseminação”, descreve a linguagem, sob o princípio da diferença, não tanto como uma colheita rica dos significados, mas como um tipo de perda e derramamento infinitos, com o significado que aparece em toda parte praticamente evaporando de uma vez. Esse fluxo da linguagem, incessante e insaciável, é um paralelo dos mais precisos com o do coração do capital de consumo e sua circulação infinita de não-significado. Derrida, assim, eterniza e universaliza involuntariamente a vida dominada ao descrever a comunicação humana à sua imagem. “Todos os reinos” que, segundo ele, seriam subvertidos pela desconstrução, são, ao contrário, ampliados e dados como absolutos.

Derrida representa tanto a tradição francesa bem viajada de *explication de texte* como uma reação contra a veneração gaulesa pela linguagem cartesiana do classicismo, com seus ideais de clareza e equilíbrio. A desconstrução emergiu também, até certo ponto, como parte do elemento original da quase-revolução de 1968, a saber, a revolta dos estudantes contra a educação superior francesa enrijecida. Alguns de seus termos chaves (por exemplo, disseminação) são tomados da leitura que Blanchot faz de Heidegger, o que não deve excluir

uma originalidade significativa no pensamento de Derrida. A presença e a representação constantemente questionam uma à outra, revelando o sistema subjacente como infinitamente fissurado e isso já é, em si, uma contribuição importante.

Infelizmente, transformar a metafísica na questão da escrita, em que os significados praticamente se escolhem a si mesmos e, portanto, um discurso (e conseqüente modo de ação) não pode provar ser melhor que outro, não parece nada radical. A desconstrução é agora adotada por chefes de departamentos de Língua Inglesa em universidades, em sociedades profissionais e outros órgãos considerados sérios, pois levanta a própria questão da representação de modo muito fraco. A desconstrução que Derrida faz da filosofia admite que se deve deixar intacto o próprio conceito cuja falta de embasamento o expõe. Ao mesmo tempo em que considera a noção de realidade independente da linguagem inatingível, a desconstrução não promete a libertação da famosa “prisão da linguagem”. A essência desta, a primazia do simbólico, não são confrontados realmente, mas se mostram tão inescapáveis quanto inadequados à realização. Nenhuma saída; como Derrida declarou: “Não é uma questão de se libertar em uma ordem nova não repressiva (não há nenhuma)”.

### **A crise da representação**

Se a contribuição da desconstrução é acima de tudo somente uma erosão de nossa garantia da realidade, ela se esquece de que a própria realidade – a publicidade e a cultura de massa, para mencionar apenas dois exemplos superficiais – já conseguiu fazê-lo. Assim, este ponto de vista quintessencialmente pós-moderno anuncia o movimento de pensar a partir da decadência até sua fase elegíaca, ou pós-pensamento, ou ainda, como resumiu John Fekete, “a crise mais profunda da mentalidade ocidental, o mais profundo pavor”.

A atual sobrecarga de representação serve para sublinhar o empobrecimento radical da vida na sociedade de classes tecnológica: tecnologia é privação. A teoria clássica da representação sustentava que o significado ou a verdade precediam e prescreviam as representações que a comunicavam. Mas agora podemos habitar uma cultura pós-moderna em que a imagem tornou-se menos a expressão de um sujeito individual do que o produto de uma tecnologia consumista anônima. Sempre mais mediada, a vida na era da informação é cada vez mais controlada pela manipulação dos signos, símbolos, marketing, dados de testes etc. Nosso tempo, diz Derrida, é “um tempo sem natureza”.

Todas as formulações pós-modernas concordam ao detectar uma crise da representação. Derrida, como já notamos, começou por desafiar a natureza do projeto filosófico em si como alicerçado na representação, levantando algumas perguntas irrespondíveis sobre o relacionamento entre a representação e o pensamento. A desconstrução mina as reivindicações epistemológicas da representação, mostrando que a linguagem, por exemplo, é inadequada à tarefa da representação. Mas essa destruição evita confrontar a natureza repressiva do seu sujeito, insistindo, outra vez, que a presença pura, um espaço além da representação, pode apenas ser um sonho utópico. Não pode haver nenhum contato ou comunicação não mediados; somente signos e representações. A desconstrução é uma busca de presença e realização interminável e necessariamente adiada.

Jacques Lacan, compartilhando da mesma resignação que Derrida, ao menos revela mais preocupação com a essência maligna da representação. Indo além de Freud, ele determinou que o sujeito é igualmente constituído e alienado por sua entrada na ordem simbólica, a saber, na linguagem. Ao mesmo tempo em que nega a possibilidade de um retorno a um estado pré-linguagem, no qual a promessa quebrada da presença poderia ser honrada, ele pode ao menos ver o golpe central e paralisante que é a submissão de desejos livres e soltos ao mundo simbólico, a rendição da singularidade à linguagem. Lacan denominou o *jouissance* (prazer) impronunciável, pois poderia ocorrer corretamente apenas fora da linguagem: essa felicidade que é o desejo de um mundo sem a mutilação do dinheiro ou da escrita, uma sociedade sem representação.

A inability de gerar significado simbólico é, um tanto ironicamente, um problema básico para o pós-modernismo. Ele exaure seu próprio ponto de vista na fronteira entre o que pode ser representado e o que não pode, uma definição incompleta (no melhor dos casos) que se recusa a recusar a representação. (Em vez de fornecer os argumentos para a visão do simbólico como repressivo e alienante, indico ao leitor os primeiros cinco ensaios de meu livro *Elementos da rejeição*, de 1988, que tratam do tempo, da linguagem, dos números, da arte e da agricultura como alienações culturais devido à simbolização.). Entrementes, um público alienado e exausto perde o interesse no alegado consolo da cultura, e com o aprofundamento e adensamento da mediação emerge a descoberta de que talvez este tenha sempre sido o significado da cultura. Certamente, porém, não é fora de esquadro pensar que o pós-modernismo não reconhece a reflexão sobre as origens da representação, insistindo, como o faz, na impossibilidade de uma existência não mediada.

Em resposta ao anseio por integridade perdido da pré-civilização, o pós-modernismo diz que a cultura se tornou tão fundamental à existência humana

que não há nenhuma possibilidade de escavar e encontrar algo sob ela. Isso, naturalmente, recorda Freud, que reconheceu a essência da civilização como uma supressão da liberdade e da integridade, mas concluiu que trabalho e cultura eram mais importantes. Freud foi pelo menos honesto o bastante para admitir a contradição ou a não-conciliação envolvidas em optar pela natureza paralisante da civilização, ao passo que os pré-modernistas não o são.

Floyd Merrell constatou que “uma chave, talvez a principal para o pensamento de Derrida” foi a decisão deste de colocar a questão das origens fora de alcance. E assim, ao apontar ao longo de todo o seu trabalho para uma cumplicidade entre as hipóteses fundamentais do pensamento ocidental e as violências e repressões que caracterizaram esta civilização, Derrida repudiou centralmente – e nisso foi muito influente – todas as noções de origem. O pensamento causal, afinal, é objeto de escárnio para os pós-modernistas. Se a “natureza” é uma ilusão, qual seria então o significado de “antinatural”? No lugar do maravilhoso “sob a calçada, a praia” dos situacionistas, temos o famoso repúdio de Foucault, em *As palavras e as coisas*, de toda a noção de “hipótese repressiva”. Freud deu-nos uma compreensão da cultura como paralisadora e neurotizante; o pós-modernismo nos diz que esta é tudo o que poderemos ter, e que seus alicerces, se é que existem, não estão disponíveis à nossa compreensão. O pós-modernismo é, aparentemente, o que nos será deixado quando o processo de modernização estiver completo e a natureza for exterminada para sempre.

Não só o pós-modernismo faz eco ao comentário de Beckett em *Fim de jogo* de que “não há mais natureza”, mas também nega que jamais tenha havido qualquer espaço reconhecível fora da linguagem e da cultura. “A natureza”, declarou Derrida ao discutir Rousseau, “nunca existiu”. Novamente, a alienação é previamente eliminada; esse conceito implica necessariamente uma ideia de autenticidade que o pós-modernismo acha ininteligível. Nesse sentido, Derrida cita “a perda de o que nunca ocorreu, de uma auto-presença que nunca foi dada, mas apenas sonhada...” Apesar das limitações do estruturalismo, o senso de afiliação que Lévi-Strauss apresenta com Rousseau, por outro lado, testemunhou sua busca das origens. Recusando-se a rechaçar a liberação, tanto em termos de origem quanto de objetivos, Lévi-Strauss nunca deixou de ansiar por uma sociedade “intacta”, um mundo não mutilado onde o imediatismo ainda não tivesse sido rompido. Por isso Derrida, por certo pejorativamente, apresenta Rousseau como utópico e Lévi-Strauss como anarquista, advertindo contra um “passo adiante em direção a uma espécie de *an-archya* original”, a qual seria somente uma ilusão perigosa.

O perigo real consiste em não desafiar, no nível mais básico, a alienação

e a dominação que ameaçam superar completamente a natureza, o que restou de natural no mundo e dentro de nós. Marcuse conclui que “a memória da gratificação está na origem de todo pensar, e o impulso de recuperar a gratificação passada é a força motriz escondida por trás do processo de pensamento”. A questão das origens envolve também todo o problema do nascimento da abstração, e certamente da conceitualidade filosófica como tal, e Marcuse chegou perto, em sua busca pelo que constituiria um estado do ser sem repressão, de confrontar a própria cultura. Certamente ele nunca escapou por completo da impressão de que “esse que algo essencial tinha sido esquecido” pela humanidade. A isso se assemelha a breve constatação de Novalis: “filosofia é saudade”. Kroker e Cook, por outro lado, estão inegavelmente corretos ao concluir que “a cultura pós-moderna é um esquecer-se, esquecer-se das origens e dos destinos”.

### **Barthes, Foucault e Lyotard**

Voltando-nos para outras figuras pós-modernas/pós-estruturalistas, Roland Barthes, no início de sua carreira um grande pensador estruturalista, merece menção. Seu *O grau zero da escrita* expressou esperança de que a linguagem pudesse ser usada de maneira utópica e que houvesse códigos de controle na cultura que pudessem ser quebrados. No início da década de 1970, entretanto, ele se uniu a Derrida ao ver a linguagem como um pântano metafórico cuja metaforicidade não é reconhecida. A filosofia é atordoada por sua própria linguagem e esta última, em geral, não pode reivindicar o domínio sobre o que discute. Com *O império dos signos* (1970), Barthes já renunciara a toda a intenção crítica e analítica. Versando ostensivamente sobre o Japão, o livro se diz “sem querer retratar ou analisar qualquer realidade que seja”. Vários fragmentos lidam com formas culturais tão diversas como haicai e máquinas caça-níqueis, peças de uma espécie de paisagem antiutópica onde as formas não possuem significado e tudo é superfície. *O império dos signos* pode se qualificar como seu primeiro produto inteiramente pós-moderno, e, já em meados da década de 1970, a ideia de seu autor de prazer do texto levou adiante o mesmo desdém de Derrida pela crença na validade do discurso público. A escrita havia se transformado num fim em si mesmo, uma estética meramente pessoal sobrepujando outras considerações. Antes de sua morte, em 1980, Barthes condenou explicitamente “toda a modalidade intelectual da escrita”, especialmente qualquer coisa de traços políticos. Na época de sua obra final, *Roland Barthes por Roland Barthes*, o hedonismo das palavras, que apresentava

um paralelo com seu dandismo na vida real, analisou os conceitos não por sua validade ou invalidade, mas apenas em sua eficácia como tática de escrita.

Em 1985 a AIDS ceifou a vida da mais conhecida e influente personalidade do pós-modernismo, Michel Foucault, às vezes chamado de “filósofo da morte do homem” e considerado por muitos o maior dos discípulos modernos de Nietzsche. Seus abrangentes estudos históricos (por exemplo, sobre loucura, práticas penais, sexualidade) o tornaram muito conhecido e já sugerem diferenças entre Foucault e o relativamente mais abstrato e mais a-histórico Derrida. O estruturalismo, como dito anteriormente, já havia desvalorizado vigorosamente o indivíduo em bases principalmente linguísticas, enquanto Foucault caracterizou o “homem (como) apenas uma invenção recente, uma figura que ainda não completou dois séculos, um mero curral em nosso conhecimento que logo desaparecerá”. Sua ênfase encontra-se em expor o “homem” como aquilo que é representado e gerado como objeto, especificamente como invenção virtual das ciências humanas modernas. Apesar do estilo idiossincrático, as obras de Foucault foram muito mais populares que as de Horkheimer e Adorno (por exemplo, *Dialética do Esclarecimento*) e de Erving Goffman em sua tendência de revelar as intenções ocultas da racionalidade burguesa. Ele apontou para a tática de “individualizar” em vigor nas instituições-chaves no início do século XIX (a família, o trabalho, a medicina, a psiquiatria, a educação), desempenhando seu papel disciplinar no seio da modernidade capitalista emergente, pois o “indivíduo” foi criado por e para a ordem dominante.

Foucault, tipicamente pós-moderno, rejeita o pensamento sobre as origens e a ideia de que há uma “realidade” por trás do discurso prevalente de uma era ou sob ele. Do mesmo modo, o sujeito é um delírio criado essencialmente pelo discurso, um “eu” criado a partir dos usos linguísticos dominantes. E assim suas narrativas históricas detalhadas, denominadas “arqueologias” do conhecimento, tomam o lugar de visões gerais teóricas, como se não carregassem nenhuma hipótese ideológica ou filosófica. Para Foucault, não há nenhuma base do social a ser apreendida fora dos contextos dos vários períodos, ou epistemes, como as chamou; as bases mudam de uma episteme para outra. O discurso prevalente, que constitui seus sujeitos, está aparentemente se autoformando. Tal abordagem é basicamente inútil em termos históricos, devido principalmente ao fato de que Foucault não faz nenhuma referência a grupos sociais, mas foca inteiramente em sistemas de pensamento. Um problema a mais emerge de sua visão de que a episteme de uma era não pode ser conhecida por aqueles que nela se encontram. Se a consciência for precisamente algo que, nas próprias palavras de Foucault, não



está ciente de seu relativismo ou não sabe o que foi em epistemes anteriores, então a própria consciência elevada e abrangente de Foucault se faz impossível. Essa dificuldade é reconhecida no fim de *Arqueologia do saber* (1969), mas permanece sem resposta – um problema flagrante e óbvio.

O dilema do pós-modernismo é este: como podem o status e a validade de suas aproximações teóricas ser verificados se nem a verdade nem os alicerces do conhecimento forem admitidos? Se removermos a possibilidade de haver fundamentos ou padrões racionais, em que base podemos trabalhar? Como podemos compreender que a sociedade é aquilo a que nos opomos e, mais ainda, vir a compartilhar de tal compreensão? A insistência de Foucault em um perspectivismo nietzschiano se traduz no irreduzível pluralismo de interpretação. Contudo, ele relativiza o conhecimento e a verdade apenas na medida em que tais noções se aplicam aos sistemas de pensamento à exceção do seu próprio. Quando pressionado neste ponto, Foucault admitiu ser incapaz de justificar racionalmente suas próprias opiniões. Assim, o liberal Habermas sustenta que os pensadores pós-modernos, como Foucault, Deleuze e Lyotard, são “neoconservadores” por não oferecer nenhum argumento consistente para se tomar uma determinada direção social em vez de outra. A adesão pós-moderna ao relativismo (ou “pluralismo”) significa também que não há nada a impedir a perspectiva de uma tendência social de incluir uma reivindicação pelo direito de dominar outra, na ausência da possibilidade de determinar padrões.

O tópico do poder, na verdade, foi central para Foucault e os modos como o tratou são reveladores. Ele escreveu sobre instituições significativas da sociedade moderna como sendo unidas por uma intencionalidade de controle, “um continuum carcerário” que expressa a lógica final do capitalismo, da qual não há como escapar. Mas o poder em si, afirmou ele, é uma teia ou campo de relações em que os sujeitos são tanto seus produtos como seus agentes. Tudo, então, toma parte do poder e assim de nada vale tentar encontrar um poder “fundamental” e opressivo contra o qual lutar. O poder moderno é insidioso e “vem de toda parte”. Como Deus, está em toda parte e, ao mesmo tempo, não está em lugar nenhum.

Foucault não encontra nenhuma praia debaixo da calçada, nenhuma ordem “natural” em absoluto. Há somente a certeza dos regimes de poder sucessivos, sendo que a todos se deve, de algum modo, resistir. No entanto, a aversão caracteristicamente pós-moderna de Foucault à ideia de sujeito humano dificulta enormemente ver de onde tal resistência pode brotar, não obstante sua visão de que não há nenhuma resistência ao poder que não seja uma variação do próprio do poder. Com relação a este último ponto, Foucault chegou, ainda, a outro beco sem saída ao ponderar sobre a relação entre poder e conhecimento.

Ele chegou a vê-los como inextricável e totalmente ligados, sendo que um implica diretamente o outro. A dificuldade em continuar dizendo qualquer coisa de substância à luz dessa inter-relação fez com que Foucault terminasse por abandonar a teoria do poder. A aceitação desse determinismo significou, entre outras coisas, que sua participação política foi-se tornando cada vez mais inócua. Não é difícil ver por que o foucaultismo foi grandemente impulsionado pela mídia, enquanto os situacionistas, por exemplo, foram reprimidos.

Castoriadis certa vez referiu-se às ideias de Foucault sobre o poder e a oposição a ele como: “Resista se isso o diverte – mas sem uma estratégia, senão você já não seria proletário, mas poder.” O próprio ativismo de Foucault tentara encarnar o sonho empirista de uma abordagem livre da teoria – e da ideologia –, aquela do “intelectual específico” que participa de lutas particulares e locais. Essa estratégia enxerga a teoria usada apenas concretamente, como um método tipo “caixa de ferramentas” *ad hoc* para campanhas específicas. Apesar das boas intenções, entretanto, limitar a teoria a “ferramentas” instrumentais abstratas e perecíveis é algo que, indo além de refutar a existência de uma perspectiva explícita da sociedade, aceita a divisão geral do trabalho que está no coração da alienação e da dominação. O desejo de respeitar diferenças, o conhecimento local e que tais impedem uma supervalorização redutiva e de tendências totalitárias da teoria, mas apenas para aceitar a atomização do capitalismo recente, com seu estilhaçamento da vida em especialidades estreitas que formam o feudo de tantos especialistas. Se nos encontramos “entre a arrogância de examinar o todo e a timidez de inspecionar as partes”, como coloca competentemente Rebecca Comay, como a segunda alternativa (de Foucault) representa um avanço sobre o reformismo liberal em geral? Esta parece ser uma pergunta especialmente pertinente quando se recorda o quanto toda a empreitada de Foucault visou a nos corrigir das ilusões de reformadores humanistas ao longo da história. O “intelectual específico”, de fato, vem a ser apenas um mais especialista, mais liberal ao atacar as especificidades que a raiz dos problemas. E olhando para o conteúdo de seu ativismo, que ocorreu principalmente na área de reforma penal, sua orientação é quase tépida demais até mesmo para ser qualificada como liberal. Nos anos 1980 ele “tentou reunir, sob a égide de sua cadeira no College de France, historiadores, advogados, juízes, psiquiatras e médicos preocupados com a lei e a punição”, de acordo com Keith Gandall. Todos os chefes. “O trabalho que fiz sobre a relatividade histórica da forma da prisão”, disse Foucault, “foi uma provocação para tentar se pensar em outros modos de punição”. Obviamente, ele aceitou a legitimidade desta sociedade e da punição. Seu desprezo pelo corolário dos anarquistas, considerados infantis em suas esperanças para o futuro e fé no potencial humano, foi igualmente previsível.

As obras de Jean-François Lyotard são significativamente contraditórias entre si – o que é um traço do pós-moderno – mas expressam também um tema pós-moderno central: o de que a sociedade não pode e não deve ser compreendida como um todo. Lyotard é um excelente exemplo do pensamento antitotalizador, no sentido de que resumiu o pós-modernismo como a “incredulidade com relação às metanarrativas” ou visões gerais. A ideia de que é insalubre, bem como impossível, apreender o todo é parte de uma forte reação na França desde os anos 1960 contra as influências marxistas e comunistas. Ao mesmo tempo em que o principal alvo de Lyotard é a tradição marxista, muito forte na vida política e intelectual francesa da época, ele vai mais longe e rejeita totalmente a ideia de teoria social. Por exemplo, Lyotard chegou a acreditar que todo o conceito da alienação – a ideia de que uma unidade, uma integridade, ou uma inocência original estão mutiladas pela fragmentação e pela indiferença do capitalismo – resulta em uma tentativa totalitária de unificar coercivamente a sociedade. Caracteristicamente, sua economia libidinal de meados da década de 1970 condena a teoria como sendo terror.

Pode-se dizer que essa reação extrema seria improvável fora de uma cultura tão dominada pela esquerda marxista, mas um outro olhar diz-nos que se encaixa perfeitamente na condição pós-moderna mais abrangente e desiludida. A rejeição por atacado de Lyotard dos valores do Iluminismo pós-kantiano, afinal, encarna a compreensão de que a crítica racional, pelo menos à maneira dos valores e crenças confiáveis da teoria metanarrativa kantiana, hegeliana e marxista, foi desmascarada por uma realidade histórica lúgubre. Segundo Lyotard, a era pós-moderna significa que todos os mitos consoladores do domínio e da verdade intelectuais estão chegando a seu fim, substituídos pela pluralidade dos “jogos linguísticos”, a noção wittgensteiniana de “verdade” como algo transitoriamente compartilhado que circula sem nenhum tipo de autorização epistemológica ou fundamento filosófico. Os jogos linguísticos são uma base pragmática, localizada e experimental para o conhecimento; ao contrário do que ocorre com as visões detalhadas da teoria ou da interpretação histórica, seu valor de uso depende de um acordo entre os participantes desses jogos. O ideal de Lyotard constitui, assim, uma miríade de “pequenas narrativas” em vez do “dogmatismo inerente” das metanarrativas ou das ideias grandiosas. Infelizmente, essa abordagem tão pragmática deve se acomodar às coisas como elas são, e depende, praticamente por definição, do consenso prevalente. Portanto, a abordagem de Lyotard tem valor limitado para criar uma ruptura com as normas diárias. Embora seu ceticismo saudável e antiautoritário vejam a totalização como opressora ou coerciva, o que ele negligencia é que o relativismo foucaultiano dos jogos linguísticos, com seu

livre acordo a respeito do significado, tende a postular que tudo tem igual validade. Como concluiu Gerard Rautet, a resultante recusa da perspectiva, na realidade, obedece à lógica existente da homogeneidade em vez de constituir um modo de oferecer um porto para a heterogeneidade.

Achar o progresso suspeito é, naturalmente, pré-requisito a toda abordagem crítica, mas a busca da heterogeneidade deve incluir a consciência de seu desaparecimento e uma procura pelas razões pelas quais esta desapareceu. O pensamento pós-moderno comporta-se geralmente como se estivesse na mais completa ignorância da notícia de que a divisão do trabalho e a mercantilização estão eliminando a base para a heterogeneidade cultural ou social. O pós-modernismo tenta preservar o que é virtualmente inexistente e rejeita o pensamento mais abrangente necessário para lidar com a realidade empobrecida. Nesta área é de grande interesse olhar para a relação entre o pós-modernismo e a tecnologia, que parece ter importância decisiva para Lyotard.

Adorno encontrou o caminho do totalitarismo contemporâneo pavimentado pelo ideal iluminista do triunfo sobre a natureza, também conhecido como razão instrumental. Lyotard vê a fragmentação do conhecimento como essencial para combater a dominação, o que o impede de ter uma necessária visão do todo para enxergar que, pelo contrário, o isolamento que constitui o conhecimento fragmentado possui determinação e finalidade sociais. A celebrada “heterogeneidade” não é nada muito além do efeito do estilhaçamento de uma integridade dominante que ele preferiria ignorar. A crítica nunca é mais rejeitada do que no positivismo pós-moderno de Lyotard, repousando, como o faz, na aceitação de uma racionalidade técnica que renuncia à crítica. Não surpreendentemente, na era da decomposição do significado e da renúncia em ver no que o conjunto de meros “fatos” culmina, Lyotard adere à computadorização da sociedade. Como o nietzschiano Foucault, Lyotard acredita que o poder é cada vez mais o critério da verdade. Ele encontra seu companheiro no pragmático pós-moderno Richard Rorty, que, como ele, dá as boas-vindas à tecnologia moderna e está profundamente conectado aos valores hegemônicos da sociedade industrial atual.

Em 1985, Lyotard organizou uma espetacular exposição *high-tech* no Centro Pompidou, em Paris, com realidades artificiais e obras computadorizadas de artistas como Myron Krueger. Na abertura, o organizador declarou: “Quisemos [...] indicar que o mundo não está evoluindo no caminho de uma clareza e simplicidade maiores; pelo contrário, ele vai em direção a um novo grau de complexidade em que o indivíduo pode se sentir muito perdido, mas no qual pode de fato se tornar mais livre”. Aparentemente, permite-se a existência da perspectiva se esta coincidir com os planos de nossos mestres para nós e

a natureza. Mas o ponto mais específico encontra-se com “imaterialidade”, título da exposição e termo lyotardiano que ele associa com a erosão da identidade, a quebra de barreiras estáveis entre o eu e um mundo produzido por nossa participação em um labirinto de sistemas tecnológicos e sociais. Desnecessário dizer que ele aprova esta condição, celebrando, por exemplo, o potencial “pluralizante” das novas tecnologias de comunicação – do tipo que de-sensualiza a vida, achata a experiência e erradica o mundo natural. Lyotard escreve: “Todos os povos têm direito à ciência”, como se tivesse a mais vaga compreensão do que a ciência significa. Ele prescreve “o livre acesso do público à memória e aos bancos de dados”. Uma visão horrenda da libertação, um tanto quanto captada na frase: “Os bancos de dados são a enciclopédia de amanhã; são a ‘natureza’ para homens e mulheres pós-modernos.”

Para usar seu jargão geralmente muito opaco, o pós-modernismo é parte do consumismo *fast-food*. É também, talvez, mais fundamentalmente, a adesão à tecnologia. É a expressão, como coloca Lorenzo Simpson tão bem em seu *Technology, Time, and the Conversations of Modernity* (“A Tecnologia, O Tempo e Conversas sobre a Modernidade”, em tradução livre) de um mundo “completamente dominado e domesticado pela tecnologia”. Em suma, “a realização da universalização da atitude tecnológica, sua conclusão”.

Frank Lentricchia denominou o projeto desconstrutivista de Derrida “uma perspectiva elegante e controladora igualada na história filosófica somente por Hegel”. É uma ironia óbvia que os pós-modernistas requeiram uma teoria geral para dar suporte à sua asserção sobre por que não pode e não deve haver teorias ou metanarrativas gerais. Sartre, os teóricos da Gestalt e o senso comum dizem-nos que aquilo que o pós-modernismo repudia como “razão totalizante” é, na verdade, inerente à própria percepção: a pessoa, via de regra, vê o todo, não fragmentos distintos. Outra ironia é dada pela observação de Charles Altieri acerca de Lyotard, de que “este pensador tão agudamente ciente dos perigos inerentes nas narrativas mestras, não obstante permanece completamente comprometido com a autoridade da abstração generalizada”. O pós-modernismo alega possuir um viés antigeneralista, mas seus praticantes, talvez especialmente Lyotard, retêm um nível muito elevado de abstração ao discutir cultura, modernidade e outros tópicos semelhantes, os quais por si sós já constituem, naturalmente, amplas generalizações.

“Uma humanidade libertada”, escreveu Adorno, “não seria, de modo algum, uma totalidade”. Todavia, encontramos-nos atualmente presos num mundo social que totaliza com ímpeto. O pós-modernismo, com suas celebradas fragmentação e heterogeneidade, pode escolher esquecer-se da totalidade, mas a totalidade não se esquecerá de nós.

## Deleuze, Guattari e Baudrillard

A “esquizopolítica” de Gilles Deleuze flui, pelo menos em parte, a partir da recusa pós-moderna absoluta da perspectiva, do ponto de partida. Também chamado “nomadologia”, empregando a “escrita rizomática”, o método de Deleuze é paladino da desterritorialização e decodificação das estruturas de dominação, através das quais o capitalismo será substituído por sua própria dinâmica. Com seu parceiro ocasional, Felix Guattari, com quem compartilha de uma especialização em psicanálise, ele espera ver a tendência esquizofrênica do sistema intensificada a ponto de estilhaçá-lo. Deleuze parece compartilhar da convicção absurdista de Yoshimoto Takai – ou pelo menos chega muito perto disso – de que o consumo constitui uma nova forma de resistência.

Esse tipo de negação da totalidade através da estratégia radical de incitá-la a descartar-se a si mesma recorda também o estilo impotente do pós-modernismo de se opor à representação: os significados não penetram um centro, não representam nada além do próprio alcance. “Pensamento sem representação” é a descrição de Charles Scott da abordagem de Deleuze. A esquizopolítica celebra superfícies e descontinuidades; a nomadologia é o oposto da história.

Deleuze encarna também o tema pós-moderno da “morte do sujeito” em sua obra mais conhecida em parceria com Guattari, *O anti-Édipo*, e em outras subsequentes. As “máquinas desejanças”, formadas pelo acoplamento de peças humanas e não humanas sem nenhuma distinção entre si, buscam substituir os seres humanos como foco de sua teoria social. Em oposição à ilusão de um sujeito individual na sociedade, Deleuze retrata um sujeito que já não pode ser reconhecidamente antropocêntrico. Não se pode escapar do sentimento, apesar de sua intenção supostamente radical, de que ele abarca a alienação, chafurdando no estranhamento e na decadência.

No início dos anos 1970, Jean Baudrillard expôs os fundamentos burgueses do marxismo, principalmente em sua veneração pela produção e pelo trabalho, em seu *O espelho da produção* (1973). Sua contribuição apressou o declínio do marxismo e do partido comunista na França, já em desalinho depois do papel reacionário desempenhado pela esquerda contra as insurreições de maio de 1968. De lá para cá, porém, Baudrillard passou a representar as tendências mais obscuras do pós-modernismo e se tornou, especialmente nos Estados Unidos da América, uma estrela pop para os ultra-aborrecidos, famoso por suas ideias inteiramente desiludidas do mundo contemporâneo. Além da infeliz ressonância da morbidade quase alucinatória de Baudrillard em uma cultura em decomposição, também é verdade que (junto com Lyotard) sua figura foi ampliada pela expectativa de que ocupasse o lugar de pensadores

relativamente mais profundos, como Barthes e Foucault, após o falecimento destes, nos anos 1980.

A descrição desconstrutivista de Derrida da impossibilidade de haver um referente externo à representação transforma-se, para Baudrillard, numa metafísica negativa em que a realidade é transformada pelo capitalismo em simulações que não têm nenhum estofado. Segundo ele, a cultura do capital foi além de suas fissuras e contradições, tendo alcançado um lugar de autossuficiência, numa leitura que mais se parece com uma versão em ficção científica da sociedade totalmente administrada de Adorno. E não pode haver nenhuma resistência, nenhum “retorno”, em parte porque a alternativa seria a nostalgia pelo natural, pelas origens, tão inflexivelmente excluída pelo pós-modernismo.

“O real é aquilo de que é possível fazer uma reprodução equivalente.” A natureza foi deixada para trás em um lugar tão distante que a cultura determina a materialidade; mais especificamente, a simulação da mídia é que dá forma à realidade. “Nunca é o simulacro que esconde a verdade: ela é que esconde que não há verdade nenhuma. O simulacro é verdadeiro.” É a “sociedade do espetáculo” de Debord – mas em um tal estágio de implosão do eu, da ação e da história no vácuo das simulações que o espetáculo serve apenas a si mesmo.

É óbvio que em nossa “era da informação” as tecnologias de mídias eletrônicas tornaram-se cada vez mais dominantes, mas o enorme alcance da visão sombria de Baudrillard é igualmente óbvio. Enfatizar o poder das imagens não deve obscurecer as determinantes e seus objetivos materiais subjacentes, particularmente o lucro e a expansão. A afirmação de que o poder dos meios agora significa que o real já não existe está relacionada à sua postulação de que o poder “já não pode ser encontrado em lugar nenhum”; e ambas são falsas. A retórica inebriante não pode apagar o fato de que as informações essenciais na era da informação tratam das duras realidades da eficiência, da responsabilidade, da produtividade e outras coisas semelhantes. A produção não foi suplantada pela simulação, a menos que se pudesse dizer que o planeta está sendo devastado por meras imagens, o que equivaleria a dizer que a aceitação progressiva do artificial não contribui enormemente para a erosão do que resta de natural.

Baudrillard argumenta que a diferença entre a realidade e a representação desmoronou, deixando-nos em uma “hiper-realidade” que é sempre e somente um simulacro. Curiosamente, ele parece não apenas reconhecer a inevitabilidade deste desenvolvimento, mas também celebrá-lo. O cultural, em seu sentido mais amplo, alcançou um estágio qualitativamente novo em que o reino mesmo do significado e da significação desapareceu. Vivemos na “era dos eventos sem consequências”, na qual o “real” sobrevive somente enquanto categoria formal

e isso, imagina ele, é bem-vindo. “Por que devemos nós pensar que as pessoas querem repudiar sua vida diária a fim buscar uma alternativa? Pelo contrário, elas querem fazer dessa vida um destino [...] para corroborar a monotonia com uma monotonia ainda mais grandiosa”. Se deve haver qualquer “resistência”, sua fórmula para ela é semelhante à de Deleuze, que incitaria a sociedade a tornar-se mais esquizofrênica. Isto é, a resistência consiste totalmente no que é concedido pelo sistema: “Vocês querem que consumamos? Tudo bem, vamos consumir sempre mais, e qualquer coisa; para qualquer finalidade inútil e absurda”. Essa é a estratégia radical a que ele chama “hiperconformidade”.

Em muitos pontos, pode-se somente adivinhar a que fenômenos se refere a hipérbole de Baudrillard (se é que existem). O movimento da sociedade de consumo em direção tanto à uniformidade quanto à dispersão talvez seja vislumbrado em uma passagem... Mas por que se incomodar quando todas as afirmações parecem por demais infladas e caricaturais? Esse extremista absoluto dentre os teóricos pós-modernos, agora ele mesmo um objeto cultural campeão de vendas, referiu-se ao “vazio nefasto de todo o discurso”, aparentemente inconsciente da frase como uma pertinente referência a suas próprias vacuidades.

O Japão pode não ser categorizado como “hiper-realidade”, mas vale a pena mencionar que sua cultura parece ser ainda mais alienada e pós-moderna que a dos Estados Unidos. Na opinião de Masao Miyoshi, “a dispersão e o término da subjetividade moderna, como colocados por Barthes, Foucault e tantos outros, são há muito evidentes no Japão, onde os intelectuais se queixam cronicamente da ausência de um sentido do eu”. Uma inundação de informações altamente especializadas, dadas por especialistas de todos os tipos, destaca o etos consumista *high-tech* japonês, em que a indeterminação do significado e uma alta valorização da novidade perpétua andam de mãos dadas. Yoshimoto Takai talvez seja o crítico cultural nacional mais prolífico; a muitos não soa bizarro, em absoluto, que ele seja também modelo fotográfico, exaltando as virtudes e valores das compras.

Yasuo Tanaka é enormemente popular. Pode ser que *Somehow Crystal* (1980) tenha sido o fenômeno cultural japonês dos anos 1980, no sentido de que esse romance vazio e desavergonhadamente consumista, inundado de referências a marcas (um pouco com o romance de 1991 de Bret Easton Ellis, *Psicopata americano*), dominou a década. Mas é o cinismo, ainda mais que a superficialidade, que parece marcar a plena aurora do pós-modernismo que o Japão parece ser: de que outro modo pode-se explicar que as análises mais incisivas do pós-modernismo nesse país – segundo as quais agora nos encontramos na Meta-Mass Age (era da meta-massa), por exemplo – sejam



publicadas pela Parco Corporation, loja de varejo de última moda? Shigesatu Itoi é uma das maiores estrelas da mídia, com seu próprio programa da televisão, diversas publicações e aparições constantes em revistas. E qual a base para a fama desse ídolo? Simplesmente o fato de ter criado uma série de anúncios de ponta (espalhafatosos, fragmentados etc.) para a Seibu, a maior e mais inovadora rede de lojas de departamentos do Japão. Onde o capitalismo existe em sua forma mais avançada, mais pós-moderna, o conhecimento é consumido exatamente da mesma maneira que se compram roupas. O “significado” é passado, irrelevante; estilo e aparência são tudo.

Estamos chegando rapidamente a um lugar triste e vazio, que o espírito do pós-modernismo encarna bem demais. “Nunca em nenhuma civilização anterior as grandes preocupações metafísicas, as perguntas fundamentais acerca do ser e do significado da vida, parecem ter sido tão absolutamente remotas e supérfluas”, no pensamento de Frederic Jameson. Peter Sloterdijk acha que “o descontentamento no âmbito da cultura assumiu uma qualidade nova: tem a aparência de um cinismo universal e difuso”. A erosão do significado, levada adiante por uma reificação e uma fragmentação intensificadas, faz com que o cínico apareça em toda parte. Psicologicamente “um melancólico borderline”, ele é agora “uma figura das massas”.

A capitulação pós-moderna ao perspectivismo e à decadência tende a ver o presente não como alienado – certamente um conceito antiquado – mas como normal e até mesmo agradável. Diz Robert Rauschenberg: “Eu realmente sinto pena daqueles que acham saboneteiras, espelhos ou garrafas de Coca feios, pois são cercados por coisas como essas o dia inteiro, o que deve deixá-los profundamente infelizes”. Não é só o “tudo é cultura”, a cultura do produto, que é ofensivo; é também a afirmação pós-moderna daquilo que é através de sua recusa em fazer distinções e julgamentos qualitativos. Se o pós-modernismo nos fizer pelo menos o favor involuntário de registrar a decomposição e mesmo a depravação de um mundo cultural que acompanha e incita o assustador empobrecimento da vida atual, esta pode vir a ser sua única “contribuição”.

Todos estamos cientes da possibilidade de talvez termos que resistir, até a sua e nossa autodestruição, a um mundo fatalmente fora de foco. “Obviamente, a cultura não se dissolve meramente porque as pessoas são alienadas”, escreveu John Murphy, acrescentando ainda: “um tipo estranho de sociedade tem que ser inventada, porém, para que a alienação possa ser considerada normativa”.

Entrementes, onde estão a vitalidade, a recusa, a possibilidade de criar um mundo não mutilado? Barthes proclamou um “hedonismo do discurso” nietzschiano; Lyotard aconselhou: “sejamos pagãos”. Que bárbaros selvagens!

Naturalmente, seu estofo real é vazio e desalentado, uma relatividade acadêmica profundamente esterilizada. O pós-modernismo deixa-nos sem esperança em um shopping center sem fim; sem uma crítica viva; em lugar nenhum.

*Recebido em 30/01/2012. Aprovado em 15/03/2012.*