

SUJEITO, PODER E HIPERREALIDADE

SUBJECT, AND POWER HYPERREALITY

Louis José Pacheco de Oliveira¹

Faculdade Santo Amaro

Cesar Adolfo Zamberlan²

Christian Hugo Pelegrini³

Universidade São Judas Tadeu

Resumo: O objetivo deste artigo, resultado de pesquisas realizadas no âmbito do GEIFEC (Grupo de Estudos sobre Itinerários de Formação em Educação e Cultura), da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, é discutir questões que entrecruzam sujeito, política e contemporaneidade. Centrada na ideia de domus, a presente reflexão recontextualiza o espaço de poder exercido pelo sujeito, que se descola das metanarrativas para se concentrar em outros espaços – mais domésticos e comuns – de representação. Com uma abordagem desconstrutivista, o referencial teórico pautou-se em Maffesoli, Vattimo, Baudrillard, Deleuze & Guattari, Cassirer e Balandier.

Palavras-chave: sujeito, política, contemporaneidade, hiperrealidade.

Abstract: The purpose of this article, the result of research conducted under the GEIFEC (Study Group Itineraries Training in Education and Culture), Faculty of Education, University of São Paulo, is to discuss issues that intersect subject, politics and contemporary. Centered on the idea domus, this reflection recontextualises space power exercised by the subject, which is off of metanarratives to focus on other spaces – more common domestic and - representation. With a deconstructive approach, the theoretical framework was based on Meffesoli, Vattimo, Baudrillard, Deleuze & Guattari, Cassirer and Balandier.

Keywords: subject, politics, contemporary, hyperreality.

¹ Louis José Pacheco de Oliveira é doutorando em Educação pela Universidade de São Paulo, pela qual é mestre (1999). É professor adjunto-II da Universidade de Santo Amaro e pesquisador do GEIFEC da FEUSP. Email: ljpatche@yahoo.com.br

² Cesar Adolfo Zamberlan é doutorando em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa pela FFLCH USP, mestre em Literatura Brasileira pela FFLCH USP, graduado em Jornalismo pela Faculdade de Comunicação Social Cásper Líbero e em Letras pela FFLCH USP. É professor da Faculdade de Letras, Artes, Comunicação e Ciências da Educação da Universidade São Judas Tadeu (SP), pesquisador do GEIFEC da FEUSP, editor da Revista Interlúdio e membro da Associação Brasileira dos Críticos de Cinema. E-mail: cesarzamberlan@uol.com.br

³ Christian Hugo Pelegrini é doutorando da ECA-USP, mestre em História da Ciência pela PUC de São Paulo, vice-coordenador do curso de Publicidade e Propaganda da PUC de São Paulo. Professor dos cursos de comunicação da mesma instituição e da Universidade São Judas Tadeu. Participa do grupo de pesquisa GEIFEC da FEUSP. Email: christian.pelegrini@gmail

Introdução

Não é incomum encontrar pensadores ou mesmo pessoas comuns maldizendo a contemporaneidade. Alguns querem a morte do sujeito a qualquer preço; outros, em função da fragilização do Estado de bem estar social, que o poder desse mesmo Estado desapareceu e que estamos à deriva em um mundo sem finalidade e que vem gestando o caos. Mas a questão é muito mais do que de simples pessimismo. E, para isso, é necessário observarmos o que vem acontecendo no presente/hiperreal.

Neste artigo, problematizamos três elementos essenciais que caracterizam a contemporaneidade: o sujeito, o poder e a hiperrealidade.

O objetivo é pensar a relação entre estes três elementos, focando, a partir do momento em que eles se aproximam, nos modelos de representações que eles, modificados, acabam por possibilitar ao sujeito, um sujeito de uma outra expressão de força e, portanto, que manifesta uma outra forma de poder.

Questões primeiras

Em nossa avaliação, o sujeito não só continua presente como se faz muito mais atual. Nessa atualidade, a sua caracterização iluminista como um sujeito racional, voltado para a sistematização do pensamento, não desaparece, mas se vê tomada pelos sentidos, por forças mais intuitivas. Como um elemento definidor do sujeito, aparece o corpo, o seu corpo, situando esse mesmo sujeito com base no gosto – um tipo de irracionalidade – e, essencialmente, nos sentidos. Assim, ele aparece como uma força que se liberou com o moderno e concretizou-se no presente como gosto, como desenraizamento e, necessariamente,

como reterritorialização. Surge, então, como uma ‘máquina sem sujeito’ (Deleuze & Guattari, 1996, p. 7-52). Uma máquina que se apresenta como uma espécie de

(...) transbordamento esquizofrênico do desejo que se produz e se reproduz numa circulação sem meta, [no qual] uma rede produtiva de articulações libidinais [apresentam-se] potencialmente capazes de provocar um curto-circuito na ordem simbólica da produção capitalista (Elliot, 1996, p. 196).

Sem meta, no entanto, não significa sem lugar, sem desejo; ao contrário, é a ordem mesma do desejo, que é a ordem da produção, da decodificação e da reterritorialização. Desejo que pressupõe a positividade absoluta de si mesmo e, contrariando a noção lacaniana do desejo inconsciente como um produto da falta – o objeto perdido que o sujeito se empenha constantemente em substituir –, os anseios do esquizo-sujeito são concebidos como pura afirmação (Elliot, 1996, p. 198). E, ao afirmar, deseja domínios para si mesmo... além dos desejos da coletividade.

Pensando na noção de poder, e pensando-a em relação à democracia,

(...) convém não somente rejeitar as ideologias do consenso, sobretudo a do consenso entre a democracia e o Estado, mas ainda desbanalizar a ideia de conflito, evitar dirigí-la para o compromisso, devolver-lhe sua carga máxima, isto é, a emergência sempre possível da luta dos homens, o surgimento da divisão originária, portadora da ameaça de dissolução, de

explosão do social (Abensour, 1998, p. 131).

Neste caso, o poder como expressão de uma força que marca a reação do sujeito diante das velhas normas colocadas pelas grandes instituições – Estado, Igreja, escolas etc. – e suas metanarrativas. Uma reação que explode nos novos movimentos sociais e de grupos, que agora substituem às identidades classistas da política tradicional. Como se o sujeito tivesse percebido que "em política tudo está sujeito a uma troca de posições: o que hoje é bom é mau amanhã, e vice-versa" (Cassirer, 2003, p. 183). Poder, assim, como afirma Baudrillard:

Durante muito tempo a estratégia do poder pôde parecer se basear na apatia das massas. Quanto mais elas eram passivas, mais ele estava seguro. Mas essa lógica só é característica da fase burocrática e centralista do poder. E é ela que hoje se volta contra ele: a inércia que fomentou se tornou o signo de sua própria morte. E por isso que [hoje] o poder procura inverter as estratégias: da passividade à participação, do silêncio à palavra. Mas é muito tarde. O limite da 'massa crítica', da involução social por inércia, foi transposto (Baudrillard, 1986, p. 24).

Em relação à noção de hiperrealidade, ela aparece como o momento em que a abolição do real se dá não por destruição violenta, mas pela afirmação, elevação à potência do modelo, antecipação, dissuasão, transfiguração preventiva etc. O modelo opera como esfera da absorção do real (Baudrillard, 1986, p. 68). Neste caso, como o momento da

explosão de tudo, não por destruição, mas por excesso de afirmação e de presença. Ou seja, para os pós-modernos, a desconstrução significa um bem; para os modernos e os neo-modernos, significa que uma grande confusão se instaura no quadro da compreensão humana e que uma paisagem hiperreal reforça valores negativos – supressão da intimidade, empobrecimento da relação perceptiva com o mundo, construção de um espetáculo permanente, construção de uma rede pseudo-comunicativa, esvaziamento de toda dimensão simbólica, desaparecimento de todo valor cultural autônomo –, colocando em jogo todas as crenças possíveis, todas as vozes, todos os signos e referências no mesmo pé de igualdade que os valores positivos. A hiperrealidade abandona as grandes ideias e as ideias revolucionárias, para abraçar ou reconhecer o banal, o pequeno. E este é o ponto que mais nos interessa aqui: de como do banal ou do comum partirá um outro sujeito e, obviamente, uma outra manifestação de poder.

Assim, definidas estas três noções, partimos para problematizar uma paisagem que, mesmo se estruturando a partir de novos conceitos e colocando de lado boa parte das referências modernas, ela não pode ser separada das estruturas e dos valores modernos. Essa paisagem tem suas bases nesses valores. O moderno não é o outro isolado, sem expressão, situado distante do presente. Por tudo que projetou e por tudo que fez, a razão moderna trouxe o rosto pós-moderno; entenda-se, o moderno era o que agora vivemos, sem tanta abertura ou ânsia.

O encontro com o local

A cada momento histórico correspondem estádios

organizacionais, espaços onde atuam regras específicas e, portanto, certos encontros que geram um tipo de ordem e de desordem. “A ordem e a desordem da sociedade são como o verso e o averso de uma moeda, indissociáveis” (Balandier, 1982, p. 41). Dependendo da primazia de uma ou outra, temos uma ou outra realidade.

No passado, o moderno era fundamentalmente um campo institucional que conferia e restringia poder às pessoas, engendrando seus mais recônditos temores e esperanças. Agora, na hiperrealidade, consolida-se como um mundo de mudança, dinamismo e intensidade de dimensões cataclísmicas. Aura cataclísmica na qual, segundo Fredrick Jameson (apud Elliot, 1996, p. 212), ocorreu a retração do afeto, a perda do passado radical, a ruptura da cadeia significativa e a abolição da distância crítica. Sob essa aura, a concepção de ideologia deve incidir sobre o libidinal, ou seja, uma ideologia inscrita no interior do desejo.

No percurso da hiperrealidade, ordem e desordem provocam a abertura do poder, dentro da perspectiva do poder moderno. E essa abertura, no centro das formas da elaboração pós-moderna, acaba por situar esse poder em outras esferas, descentrando-o, transformando-o em um dos traços mais característicos da pós-modernidade. Ressituado, esse poder passa a existir, fundamentalmente, sob a esfera do comum. No comum, ressurge no *domus* afirmando as ideias de que o mundo é incerto, múltiplo, paradoxal. Neste ambiente, acentua-se no cotidiano, ou seja, no lugar em que pode expressar-se inteiro, sem ter de corresponder com as velhas estruturas de mando. Assim, aparece como uma outra condição que demonstra que

(...) a acentuação do cotidiano não era [é] um retraimento narcísico, uma frioleira

individualista, mais era [é] antes um recentramento em algo próximo, uma maneira de viver no presente e coletivamente a angústia do tempo que passa (Maffesoli, 1987, p. 179).

No entanto, viver neste presente pode ser extremamente difícil, quando não se consegue responder às suas grandes transformações. Nesse sentido, aparentemente dissociado dos acontecimentos maiores, o indivíduo retoma as coisas, os objetos e as pessoas cotidianas, que são a base de sua vida diária. Assim, no instante em que perde a relação com o todo, ele é reconduzido a sua casa. De volta ao espaço do *domus*, esse indivíduo percebe que, no presente, a única elaboração possível é a da “(...) imanência intramundana, que instala o homem no cá-embaixo de sua hominidade” (Jankélévitch, 1985, p. 233). E, no cá-embaixo ou na cotidianidade, não é preciso entender como antes, como afirmava Habermas (apud Berian) que,

(...) el objetivo de la búsqueda del entendimiento es originar un acuerdo que muestra una comunalidad intersubjetiva de comprensión mutua, conocimiento compartido, confianza recíproca y acuerdo mutuo (Berian, 1990, p. 114).

Não é preciso nem mesmo formalizar uma busca pelo entendimento, já que, na hiperrealidade, este entendimento não pressupõe uma comunidade real para quem argumenta, nem uma comunidade ideal de comunicação, como no universo moderno. Uma vez que os grandes acordos foram quebrados e nada mais funciona como antes, a sociedade aparece como uma comunidade de idéias locais, regida

pela lógica do doméstico (Maffesoli, 1996, p. 96). Reconhece-se que "a fórmula 'tranquilidade, segurança e ordem', que servia, sabiamente, como definição da política" (Schmitt, 1992, p. 32), não serve mais. Nessa lógica, a nova esfera de poder. Por essa lógica, comunicar implica estabelecer uma confiança recíproca ou um acordo – local –, porque aqueles que estão próximos querem se entender. Mas,

(...) que não haja engano: o recentramento no 'território' não significa, de modo algum, um fechamento hermético para com o outro, muito pelo contrário. É, pura e simplesmente, uma outra maneira de colocar as relações simbólicas que constituem a sociedade. Uma outra estratégia, de um certo modo: o território seria a base de que nos asseguramos, antes de partir ao encontro de outros. É nesse sentido que se pode falar de uma lógica do doméstico (...) que procede por progressividade: há, de início, o círculo restrito, as éticas particulares, e, em seguida, por concatenação, os processos de atração-repulsão que ligam a outros grupos (Maffesoli, 1996, p. 99-100).

Nesses grupos, tudo passa a depender do grau do blefe que se usa. Num espaço sem confiança, estranho, caracterizado como a "exterioridade radical" comunicar é fingir, é camuflar-se, é parecer segundo as referências que são dadas.

Reconhecendo esse mundo a partir do domus, aprende-se que os discursos estão sem "fundamento-raiz" (Berian, 1990, p. 232) e que somente no cotidiano a desconstrução pode ser domada. Mais, ainda, que a sociedade perde o seu véu coletivista, de bem-

estar, de uma comunidade de idéias (Durkheim) e aparece coercitiva, desagregadora. Sem esse véu, perde também seu projeto de continuidade social, seu sentido e lógica históricas e cede à rústica plástica do comum.

Afastando-se das tramas políticas, e se voltando para as tramas do poder corriqueiro, o comum volta a se situar no dia a dia, nos acontecimentos do bairro, da região ou de um território, onde as tramas de poder dizem algo a ele. Os menores gestos da vida aparecem valorizados; os eventos corriqueiros, as figuras de linguagem e seus tons jocosos passam a ter um significado positivo para o conhecimento. A vida comum passa a ter traços edificantes. É uma linguagem não lógica, que se inscreve no mais insignificante hábito do comum, possibilita, segundo Michel Maffesoli (1996), a "irresistível autoridade do hábito". Neste hábito: um outro tipo de poder e um outro sujeito.

Essa irresistível força do comum é o resultado da contaminação das ideias e das instituições modernas por esses mesmos ideais. Por exemplo, o Estado, com sua inegável vitalidade, está destruindo o próprio Estado; ao confrontar seus projetos – sociedade democrática, liberal – com sua prática – anti-democrática, anti-coletivista – arruinou suas promessas grandiosas. A Igreja, ao apostar muito mais no blefe de sua máquina do que no conforto de seus fiéis, deteriorou a própria fé ou a crença num bem religioso. As escolas, procurando estabelecer um projeto de homem e de civilização, acabaram negligenciando o próprio homem, sua sensibilidade, seu corpo e seu hábito.

Contaminadas, essas instituições deixam de ser uma referência de criação de um mundo melhor. Não conseguem mais esconder os seus valores inapropriados e experimentam o fim de sua pseudo-profundidade. Ao

serem arrancadas de seu centro, não deixam muitas escolhas para quem se refugia no domus. Sem poder valorizar o que está fora de seu território, o sujeito perde as referências tradicionais e valoriza o cá-embaixo, o cotidiano, o que é seu. No cá-embaixo, ele reconhece que toda linguagem de poder, isto é, que procura instituir uma vontade sobre outra, procura, somente, alienar as referências de um espaço, para ganhar, neste mesmo espaço, a possibilidade de interferir nos seus modos. No presenteísmo, joga-se com o poder sem querer instaurar fundamentos ou corrigir desordens. Agora, sabe-se que, para desarmar a desordem, é preciso jogar com ela, e como quer Balandier, submetê-la à

(...) prova do deboche e do riso [ou] introduzi-la em uma ficção narrada ou dramatizada que produza este efeito. As palavras e o imaginário permitem lembrar as condutas geradoras de crise que ordem social comumente refuga, substituir a transgressão fictícia pela transgressão real, portadora do mais alto risco em um mundo regido pela tradição, colocar a esperteza a serviço de uma liberdade de fato impossível, mas cuja invocação tem uma função catártica (Balandier, 1982, p. 121).

Cria-se, pois, uma abertura que mina a confiança nos valores que sustentavam as instituições e os conceitos tradicionais. Sem essa confiança, é a dúvida a condição básica de toda referência. Desconstruindo-se referências, fica difícil de se acreditar num pensamento que se submetia a um modelo de civilização e que pretendia manter uma cultura esgotada – tradicional. Desabou o mundo que esperávamos ver concretizado. Os sonhos de um

futuro melhor ou de um mundo harmonioso cederam a um real condicionado ao presenteísmo, o qual, na engrenagem do comum, não permite paixões que se identificavam com ideias mirabolantes, reguladas pela consciência e pelo desejo de uma obra coletiva. Assim, não conseguindo compreender sua paisagem, o sujeito perde a capacidade de se proteger e, necessariamente, de esperar pelas grandes instituições. E, se antes ele aparecia, conforme Alain Touraine, como “o fundamento dos valores” (Touraine, 1994, p. 222), nos dias de hoje seu triunfo é libertar-se da ideia de liberdade, é abandonar uma filosofia da história e, se conseguir, desaparecer no comum. Deixando os interesses modernos e se apegando ao presenteísmo, segundo Terry Eagleton (1998, p. 64-65), o sujeito

(...) sobreviveu a toda uma fantasia de interioridade, esse prurido patológico de arranhar as superfícies em busca de profundidades ocultas e abraçou Wittgenstein [sem saber], para o qual o mundo – caso se acredite nele – é apenas o que é e não outra coisa qualquer.

Jogado ao presente e desligado de um núcleo ideológico que o fazia retomar uma representação que prescindia de seu domus, o sujeito não escapa da necessidade de situar novos referenciais. O problema é que o novo, por aparecer fractalizado, rompe com uma linguagem que se baseia implicitamente na primazia de um sujeito que dá nomes, os quais constituem o significado e participam das idealizações da tradição racionalista, em particular da objetivação do significado como algo dado. Vivendo num presente, no qual a desconstrução torna inviável qualquer sistema de significados coerentes, o

sujeito só tem alguma referência para saber o que está falando ou o que quer dizer, quando retorna ao domínio de sua casa e consegue falar – dar nomes – a partir de uma estrutura que dá sentido à sua vida. Mas esse mundo – como o que apenas é – não se desvincula de nenhuma estrutura, já que ela, no presenteísmo, transforma-se em simulacro e, como tal, leva a um patamar-zero de identificação e de representação e à necessidade de se procurar novas soluções.

Todas as respostas, certamente, não serão encontradas nos segredos ou nas imagens vividas no domus. Na realidade, esse é o novo campo de batalha que exercita a sagacidade e que nos leva a enxergar o mundo que nos cerca. Ele reproduz a tensão básica contida no mundo, exigindo que nosso olhar se volte para os

(...) gestos anódinos, que constituem a vida de nossas ruas, de nossas feiras; e que, além disso, estruturam esta vida sem qualidades, tantas vezes tida como insignificante, que, no entanto, é o ‘resíduo’ em torno do qual se articula em seu mais amplo sentido, a troca social (Maffesoli, 1985, p. 221).

O domus subverte a necessidade de relações sociais amplas, de uma moral universal, aplicável em todos os lugares e em todos os tempos. É assim um recentramento, como queria Walter Benjamim (apud Maffesoli, 1996, p. 101), no “concreto mais extremo”.

Partindo desse concreto, o sujeito pode retomar algumas estruturas que estão ligadas à sua vida social e que são a base psicológica na qual ele pode se apoiar para ter um sentido de bem-estar psicológico. Retoma um sentido de político que, segundo Bruno (2009, p. 92),

(...) regula a vida humana na sua totalidade. O político [agora] não é uma dimensão que se vem acrescentar ao homem já vivendo em sociedade. O político é o fundamento da vida em comum e ao mesmo tempo nos constitui enquanto seres da cultura.

Se procura apoiar-se nas grandes estruturas – já fractalizadas –, corre o risco de não se localizar, porque o enfraquecimento dessas estruturas leva à ruptura da própria cadeia significativa. Assim, não há escolha; a única forma de fugir da “mixórdia de significantes distintos e não relacionados” (Elliot, 1996, p. 213) é retomando o doméstico.

Lembremo-nos, entretanto, que não há distância entre o doméstico e o conjunto do corpo social. O sujeito que se entrega à sua casa continua movendo-se numa paisagem maior, superior à que lhe dá sentido, sob um enxame de outros sentidos. Valendo-se de sua casa, procurando assegurar infinitas digressões, o sujeito consegue tratar com parte do mundo, estabelecendo algumas conexões. Para tanto, localiza onde deve valorizar a aparência e onde pode ser o que é. Não é à toa que, quando alguém se identifica com uma crença ou com uma dada figura – um atleta, um político, um músico, um ator –, não o faz para passar a uma outra condição social, mas para garantir uma simples conversa ou uma troca. Ninguém é tão passivo para receber uma figura determinada e, segundo o que ela reflete, seguir cegamente o seu repertório. As figuras não conseguem manter o seu referencial por muito tempo. Como tudo, elas são manejadas pela força da fractalidade. E, fractais, passando de um a outro significado instantaneamente, elas não mantêm um

padrão ou uma única narrativa. Tão vulgar como o próprio sujeito que as procura, elas são descartáveis no presenteísmo.

Ao focar figuras fractalizadas, é quase impossível copiar ou manter um único papel. Os papéis são infinitos na hiperrealidade, aparecem segundo as características de cada território, rigorosamente confinados ao saber local. Olhando a partir do domus, o sujeito será o que for cobrado, qualquer papel. O que era antes uma grande referência para situar uma vocação/papel – os santos, os grandes estadistas, os grandes pensadores, as personalidades da música, da moda, da arte, do esporte –, não têm mais a mesma significação ou propósito. O essencial é que o sujeito reconheça que, num ou noutro lugar, discutindo política, amando, negociando, rezando ou viajando na Internet, seu objetivo será representar, obter algum ganho e prolongar o seu prazer. Poucos morrerão por ‘Che’, por Marx, por Sartre ou por papéis prescritos. Não se admitem figuras irreais no comando, quando a sobrevivência pede habilidades bem simples. Como se a liberdade pessoal, fincada num poder também pessoal, não dependesse mais de nada, a não ser do próprio indivíduo e de como ele joga. E isso, em relação à liberdade, foi detectado por Berlin (*in* Hardy; Haus-Heer, 2002, p. 232), quando ele diz, que “Liberdade é liberdade, [...] não é igualdade, equidade, justiça ou cultura, felicidade humana ou uma consciência tranquila”.

Essa simplicidade, possibilita o que Heidegger (apud Vattimo, 1996, p. 95) designa por compreensão, isto é, “(...) esta familiaridade preliminar com o mundo que se identifica com a própria Existência do Existir. Qualquer ato de conhecimento não é senão uma articulação; uma interpretação desta preliminar familiaridade com o

mundo”. É essa familiaridade que a pós-modernidade resgata para o domus. Antes, havia uma pseudo-familiaridade. O sujeito se identificava com o modelo keynesiano de mundo, baseado nas ideias de grande negócio, grande trabalho, grande governo, grande teoria, portanto, nas ideias de padronização e de estabilidade econômica e social através da regulamentação da produção e de todas as outras estruturas. Por essas ideias, acreditava que a sociedade, em seu todo, caminhava para as formas comuns de democratização e qualidade de vida. Não era o indivíduo e sua tribo os sujeitos que davam sentido à sua organização. O familiar estava além desses territórios, convencionado por instituições maiores.

A crise deste modelo trouxe uma outra ideia do familiar. Sem a racionalidade moderna, ligada à noção de funcionalidade, eficiência, organização e plano – de suas grandes estruturas –, uma outra paisagem recolocou o familiar no seu lugar de origem, próximo do discurso comum, demonstrando que as velhas soluções não podem ser convertidas em normas ou responder às condições de vida que enfrentamos na pós-modernidade.

Parte importante de nossa experiência comum do Mundo concerne ao uso de nosso discurso comum, que nos serve de meio de comunicação, ao mesmo tempo em que reflete e registra essa mesma experiência. Ele se exprime através das várias línguas particulares que traduzimos umas nas outras. O discurso comum está sempre a dizer o Mundo, seu eterno pressuposto, seu referencial permanente. Ele é parte do Mundo, mas o Mundo se diz através dele. (...) Nossa experiência comum do Mundo é continuamente o tema

de nosso relacionamento linguístico com os outros homens. É sobre o Mundo que estamos uns com os outros sempre a conversar e a contar-nos estórias (Porchat, 1981).

Ao falar desse mundo, aprendemos que nossa experiência é uma experiência de nossa contingência e precariedade: de nossas vidas, de nossas instituições, de nossos pontos de vista e de nossa situação. Como resultado, descobrimos que, para falar, temos de lançar mão dessa experiência, dar opiniões retiradas de nosso discurso comum. Um discurso que traz uma outra forma de poder.

Para pensar o discurso ou a experiência comum, a 'máquina sem sujeito' passa a pensar o vínculo social fora das grandes categorias que marcaram a modernidade (História e Civilização). Ao regressar ao domus, o sujeito aprende que a realidade pode ter uma outra interpretação. Assim, se um sujeito se coloca no centro de um saber que fixa como sua unidade e sentido a "(...) actitud 'hombre contra mundo', el hombre como principio 'que reniega del mundo', como medida de valor de las cosas, como juez del mundo, que termina por poner la existencia misma en la balanza(...)" (Vattimo, 1989, p. 193), ele perderá a possibilidade de perceber o seu próprio olhar e suas influências mais íntimas – família, vizinhança, bairro etc. – desqualificando-se para entender os domínios de seu próprio hábito.

Antes, seja pelo historicismo, pelo idealismo ou mesmo pela vanguarda, o sujeito não ficava sem resposta. Sua identidade, pulsões, sonhos etc. estavam sob o domínio de um pensamento que sabia impor sentido. No entanto, esse pensamento não conhecia as medidas de valor do que sabia. Interpretar, então, era recomunicar uma competência

oferecida por instituições fundadoras; era, enfim, distribuir resultados.

Na hiperrealidade, na medida em que nos reconhecemos na experiência da familiaridade, os velhos idealizadores da paisagem moderna deixam de ser admitidos. Com eles, desaparecem a crença na razão como uma força emancipatória e a ideia de que existe uma sociedade para a qual as coisas são destinadas ou que existe algum sentido. Sem sentido ou sobre sua fractalização, todos estão de tal modo cheios de tantos signos, que um ou outro símbolo que certas instituições possam eleger para passar à fase dos grandes símbolos não consegue ser reverenciado ou admitido. Não se admite mais que um grupo de escritores/jornalistas, estadistas ou mesmo religiosos imponha aos homens comuns um signo que possa ser reconhecido por muito tempo como a síntese melhor de todos.

E o que seria o melhor de todos num mundo em desconstrução, criativamente aberto, sem a lógica da comunicação moderna – que sabia da existência de um alvo específico, um centro – e marcado pela desvalorização da racionalidade? O melhor de todos já esteve relacionado à ideia de Deus-pai, isto é, às instituições/atividades que tinham como função gerir o crescimento, a organização, a eficiência, a produtividade, as leis etc. No entanto, numa paisagem em que a performance é mais importante do que a própria produção e as ideias de um centro e de um Deus-pai são abandonadas, as antigas funções perdem sua força representativa. Agora, a mercadoria mais vendida é o prestígio, dado pelos média. E, nessa paisagem, um jogador de futebol, um escritor como Paulo Coelho, uma Ana Maria Braga, um grupo de Pagode ou a música baiana tem mais presença e valor e pode gerar mais capital ou

situar melhor um tipo de informação do que os velhos gestores.

Essa é a paisagem hiperreal. Paisagem caracterizada pela performance e pela fractalização de todas as nossas referências. Nela, o sujeito, o poder e a própria realidade procuram dialogar com a desconstrução/abertura pós-moderna. E negando ou afirmando o que vive, o sujeito parece como um jogador voraz, muitas vezes estranho diante de todas as mudanças que ocorrem, assemelhando-se a um recém-nascido que, ao olhar o desconhecido ou o novo, tenta encontrar uma linguagem ou qualquer instrumento para (re)começar a se comunicar com o mundo e com ele mesmo.

Conclusão

Alguma coisa se perdeu? Claro! Perdemos a crença nas grandes metanarrativas, nas formas de poder e de Estado que prometiam assegurar uma condição saudável para todos e, ainda, que os velhos símbolos garantiriam os valores de ordem, de moral, de civilidade. Hoje, tudo isso virou conversa fiada. Após a descoberta de que os valores nada mais são do que vontade de poder, o sujeito abandonou os velhos emblemas de uma civilização que gorou.

Segundo Gilles Lipovetsky (1989, p. 15),

(...) desde Platão sabe-se que os jogos de sombras e de luzes na caverna da existência barram a marcha do verdadeiro, a sedução e o efêmero escravizam o espírito, são os próprios signos do cativo dos homens.

Foi isso o que se tentou ao longo destes últimos séculos: afugentar certas imagens da falsa consciência. No entanto, a própria cretinização moral,

de uma suposta alta razão, desbancou as boas imagens e acionou um outro olhar.

Foi tentando o que era melhor que a humanidade experimentou crises profundas. Neste quadro, marcado pela ausência de boas referências – sempre blefes –, o sujeito pode partilhar de uma outra interpretação do mundo. Antes, as boas referências se relacionavam com a ideia moderna de uma razão determinista e unitária na história. Por elas, havia uma verdade a ser procurada; grandes metarrelatos a serem observados; um sujeito para se construir; uma realidade afinada aos fins morais e éticos que proclamavam a possibilidade de um fundamento e de uma salvação. Tudo isso, assegurando a tradição humanística. Considerando o humanismo como uma proposição que coloca o homem no centro do universo, tornando-o senhor do ser, o sujeito humanista acreditava que podia encontrar definições, construir modelos, educar-se e educar os outros. Humanismo e boas referências asseguravam, pois, a integração de um dado sujeito em um mundo de condições humanas – segundo a perspectiva eurocêntrica.

No entanto, a crise desses ideais suspendeu qualquer possibilidade de reapropriação dos bens modernos. A realidade humanística, que atribuía ao homem o papel de sujeito, isto é, da autoconsciência como sede da evidência e do ser pensado como presença plena, dissolve-se numa paisagem repleta de desconstruções. Nessa paisagem, em que predomina a hiperrealidade, o sujeito se afasta dessas velhas razões – fincadas num tipo específico de poder e mando –, abandonando o caráter repressivo e ascético do humanismo e se encontrando no único meio em que é capaz de se reconhecer e reconhecer os outros: o domus. No domus, esse sujeito é forçado – porque é o único

que lhe resta – a encontrar-se com a vida que lhe pertence e a reconhecer a sua familiaridade. No domus, passa a considerar outras referências para a sua ação e a identificar como certas situações, antes admitidas como banais, agora servem como uma nova estratégia para sua sobrevivência. Assim, se ocorre um desencontro com as grandes estruturas, reencontra-se o pequeno, o que está ao lado do sujeito e traz-lhe alguma segurança. E os critérios para validar ou desvendar uma realidade passam a ser encontrados nas concepções vividas no próprio espaço familiar... onde repousa uma outra forma de poder.

No domus e, ainda, no cá-embaixo de sua humanidade, o sujeito, como máquina-sem-sujeito, não invoca mais as tradições ou permanece imobilizado aguardando uma outra linguagem – que não é sua – para poder agir. Inserido no presenteísmo, ele persegue a causalidade do processo onde está, sempre se ligando a questões referentes à sua vida, não de um todo social, que para ele não existe. E sem ilusões metafísicas, admite a sua história como mais uma entre outras, nunca grandiosa e nunca sem valor. O poder é seu. Ele sabe negociar com ele, seus reflexos, sua extensão. E sabe que há um Estado que lhe garante o mínimo, e que nesse mínimo, prejudica-o. E sabe que não pode prescindir dele. Muitos desses sujeitos trazem a experiência de 'poderes paralelos'. Mesmo que pior, o Estado ainda é uma estrutura que guarda os interesses de uma maioria. Sem ele, esse sujeito sabe, não estaria em um estado de direito, mesmo que sob a face de um direito pautado pelo neoliberalismo.

A hiperrealidade trabalha com estruturas flutuantes – econômicas ou não –, que impõem ao sujeito e ao poder que ele manifesta a tarefa de se fazerem a partir dos registros que

dirigem os jogos culturais, econômicos e políticos possíveis nessa flutuação. Ou seja, se estamos pensando, como quer Bruno (1009, p. 115),

(...) em sociedades desiguais, cindidas nas suas práticas estruturantes, tais como a nossa ocidental, [nas quais] as políticas públicas são resultantes de grandes pressões sociais que obrigam os centros de poder a responder positivamente parte das exigências da população ou decorrem de demandas do próprio capital, relativas à suas necessidades de reprodução,

ao sujeito só resta jogar e jogar bem, para sobreviver numa realidade que não o vê e não deseja valorizá-lo. E isto, sabendo que não há para essa mesma população – como maioria – como garantir os fins que sempre procurou.

No entanto, jogando com esses registros, a máquina-sem-sujeito aprende a manipular os velhos princípios conservadores, as normas puritanas ou conformistas, criando, sobre a dissolução da tradição, seus mecanismos de poder local. E, a partir deles, a falar seu idioleto... mesmo que usando de extrema violência. E esse sujeito não ignora que há um poder gerado por especialistas no ambiente político; mas, contrariamente ao que fazia antes, não enxerga-o mais como excepcional, porque aprende que esse poder pertence a uma tradição dominante, que sempre o usou para desapossar a população de seu poder.

Referências

ABENSOUR, M. A. Democracia contra o Estado: Marx e o momento Maquiaveliano. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

- BALANDIER, G. *O Poder em Cena*. Brasília: UNB, 1982.
- BAUDRILLARD, J. *A Transparência do Mal*. Campinas: Papyrus, 1986.
- BERIAN, J. Representaciones Colectivas y Proyecto de Modernidad. Barcelona: Anthropos, 1990.
- BERLIN, I. "Dois Conceitos de liberdade". In: HARDY, H.; HAUSHEER, R. (orgs.). *Isaiah Berlin: estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.
- BRUNO, L. E. N. B. "Poder Político e sociedade: qual o sujeito, qual o objeto?" in: FERREIRA, E. B. e OLIVEIRA, D. A. *Crise da Escola e Políticas Educativas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CASSIRER, E. O Mito do Estado. São Paulo: Codex, 2003.
- DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996.
- EAGLETON, T. *As Ilusões do Pós-Modernismo*. Zahar: Rio de Janeiro, 1998.
- ELLIOT, A. A Teoria Psicanalítica: uma introdução. São Paulo: Loyola, 1996.
- JANKÉLÉVITCH, V. *Primeiras e Últimas Páginas*. Campinas: Papyrus, 1995.
- LIPOVESTSKY, G. *A Era do Vazio*. Lisboa: Relógio D'água, 1989.
- MAFFESOLI, M. *O conhecimento Comum*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MAFFESOLI, M. O Tempo das Tribos: O declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense/Universitária, 1987.
- MAFFESOLI, M. *No Fundo das Aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- PORCHAT PEREIRA, O., PRADO JR., B., FERRAZ Jr., T. S. *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- SCHIMITT, C. *O Conceito do Político*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- TOURAINÉ, A. *Crítica da Modernidade*. 3a. Ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- VATTIMO, G. El Sujeto y la Máscara - Nietzsche y el problema de la liberación. Barcelona: Península, 1989.
- VATTIMO, G. O Fim da Modernidade - Niilismo e Hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.