

O REENCANTAMENTO DA VIDA SOCIAL NA PÓS-MODERNIDADE

Rúbia Monteiro Pimentel
Mestre em Ciências Sociais
Professora da Universidade da Amazônia-Unama

RESUMO

A análise reporta-se à condição de racionalidade imposta ao sujeito pela modernidade, o qual luta para expressar sua subjetividade, confrontando-se com o poder. Tal análise usa como referencial autores que discutem a existência de uma sociedade moderna em crise ou em extinção e do surgimento de uma sociedade pós-moderna que exprime uma nova forma de expressão do capitalismo, denominada *capitalismo tardio*.

INTRODUÇÃO

Falar em racionalidade e subjetividade remete-nos à idéia de modernidade. Por sua vez, modernidade remete-nos ao debate teórico envolvendo visões diferenciadas em que estão presentes a necessidade de discutir a questão do sujeito, da subjetividade, da paixão, do desejo, do imaginário, enfim subjetividades que foram submetidas a uma lógica racional.

Propomo-nos no presente trabalho, "caminhar" pelas leituras a fim de conhecer as produções de pensadores que tem contribuído no campo das significações imaginárias sociais, apresentando propostas acerca das possibilidades da construção do Sujeito, de sua liberdade, de sua autonomia sempre em confronto com o poder.

O trabalho está dividido em três tópicos: no primeiro *Labirintos da Contemporaneidade* e o *Retorno do Recalcado*, situamos o sujeito perdido na racionalidade imposta pela ciência moderna tentando reencontrar sua subjetividade; no segundo *Individualismo, Coletivismo, Poder e Auto-heteronomia* avaliamos as manifestações do sujeito diante do poder e; por último, *Inconsciente — Cultura e Sociedade* apresentamos a possibilidade de engendrar um sujeito capaz de suplantar os valores impostos pelo poder na luta pela sua autonomia na sociedade.

Na realização do trabalho, seguimos uma certa linearidade nas leituras, muito embora entendendo que a totalidade das leituras propostas, encadeia-se remetendo-nos sempre ao ponto de partida ou ao intermédio da discussão acerca da necessidade do *Reencantamento da vida social na pós-modernidade*.

1. LABIRINTOS DA CONTEMPORANEIDADE E O RETORNO DO RECALCADO

Uma das concepções mais comum acerca da idéia de modernidade está ligada ao predomínio e triunfo da razão. A eliminação da referência a Deus pela ciência, caracteriza a racionalidade defendida pelos iluministas a partir do século XVII. Segundo Touraine (1995), o combate à subjetividade do homem, configura o que Weber denominou de "desencantamento do mundo" quando o homem passa a ter responsabilidade do seu destino sem a sua transcendentalidade. Todos os componentes irracionais e subjetivos, são descartados pois significam o oposto da racionalidade. A educação, que busca produzir o indivíduo integrado à sociedade, começa por libertá-lo de valores ligados à subjetividade.

Nesse sentido, a modernidade comporta a idéia de uma sociedade racional, onde a razão não só determina a atividade científica e técnica, mas também as vontades e desejos espirituais do homem. Essa concepção de modernidade fez da racionalização "o único princípio da vida pessoal e coletiva, associando-a ao tema da secularização, isto é, do desenvolvimento de toda a definição dos fins últimos" (p.101).

Tal visão comporta a idéia de modernidade como "fluxo incessante de mudanças" sem valorizar a idéia da lógica do poder e da resistência das identidades culturais, que de certo modo coloca lado a lado a razão e a subjetividade do homem na construção da História.

Embora o Iluminismo tenha em si a racionalidade sobreposta ao sujeito, emergem teóricos como Descartes, Locke, Rousseau e outros que resgatam a subjetividade dentro da racionalidade, entendendo que o homem é constituído de razão e sentimento, elementos indissociáveis à vida humana.

Percebe-se então, que a priori, a modernidade dominou o homem através de suas formas de controle. Tais formas,

gradativamente foram se esgotando. Daí ser oportuna a questão: a modernidade não estaria mais carregada de poder do que de racionalização? De leis que de libertação?

Para Touraine, a própria "jaula de ferro" forja o seu efeito adverso, ou seja, a modernidade suprime a si mesma. A partir daí, o ser e a ação passaram por uma rediscussão. O ser passou a procurar sua identidade na empresa, ao invés do capital, e na nação, ao invés do Estado. A ação passou a ser orientada em busca de uma antropologia do desejo, até então aprisionada inflexivelmente. Surge então uma inclinação por um resgate de outro enfoque: a análise da sexualidade e do consumo.

Assim, ante a crise que recrudescer, a pulverização vem através dos seguintes elementos:

a) A reação antimoderna - Nietzsche e Freud destacam a natureza antropológica do homem, a luta entre o desejo e a lei. A sexualidade nesse momento tem papel importante nessa discussão;

b) Os desejos do consumo - a produção em massa já não atende aos desejos de consumo, motivo pelo qual a racionalização está em cheque;

c) As lutas sociais - A empresa passa a ser o locus de conflitos;

d) O nacionalismo - O Estado é discutido de tal modo que o homem passa a se identificar mais como membros da comunidade, da nação. O modelo de Estado é hostilizado. Mas se esses elementos sinalizam a crise da modernidade, surge-nos uma questão: A modernidade estaria acabada ou trata-se apenas de uma de suas etapas uma vez que sua existência vinculasse ao capitalismo? Tal questão reporta-nos a Vattimo (1991), cuja visão circunscreve-se na seguinte hipótese: a modernidade acaba quando já não é possível tratar a história dentro de uma visão unitária de mundo, cuja representação do passado é construída por fatos e imagens que representam grupos e classes sociais dominantes; ela é demarcada pelo fim do colonialismo, do imperialismo e principalmente pelo surgimento das mass media. Para o autor, o advento da sociedade da comunicação demarca a ruptura com a modernidade e o nascimento de uma sociedade pós-moderna, que não se caracteriza por ser uma sociedade mais iluminada e/ou mais transparente mas como uma sociedade complexa e até mesmo caótica, residindo no "caos" um ideal de "emancipação".

Sua visão opõe-se à de Adorno, pois entende que os mass média ao invés de produzirem uma visão estereotipada do mundo, tanto a nível comercial como político, "tornaram-se elementos de uma explosão e multiplicação generalizada de visões de mundo". Embora o poder econômico ainda esteja nas mãos do grande capital, é inegável que hoje, o próprio mercado seja objeto da lógica da comunicação. É pertinente então questionar: o ideal de uma sociedade autotransparente, desejada pelos teóricos da modernidade seria concretizada pela sociedade da comunicação?

Vattimo advoga a tese de que o ideal de emancipação a surgir não se funda na modelação de uma autoconsciência já definida, conhecedora completamente das coisas, mas caracteriza-se na sua própria estrutura, pela oscilação, pluralidade, e pela destruição do "princípio da realidade" fundada na idéia de uma racionalidade central da história. A informação seria a matéria prima para as Ciências Humanas na produção do conhecimento, que daria o "sentido emancipador das racionalidades locais", que antes estavam escondidas por uma única racionalidade.

O ideal de liberdade não passa apenas pelo desejo geral de liberdade, mas pela possibilidade de prover uma sociedade livre, consciente de si mesma na esfera da opinião pública, da discussão livre, destituída de dogmas, preconceitos e superstições.

No entanto, o mundo "fantasmagórico" das mass media, não permite que esta autotransparência se concretize, já que as informações tendem sempre a estar subjugadas ao poder, o que compromete a lisura da informação. Por outro lado, ao mesmo tempo em que a multiplicidade de informações propagadas pelos meios de comunicação de massa produz uma emancipação (já que é possível ter acesso a uma multiplicidade de racionalidades que antes estavam escondidas e presas a sua única racionalidade), há uma perda do sentido da realidade ou seja, o desenraizamento das culturas, das diversidades locais, que por sua vez possibilita um processo de desterritorialização; nele, os modos de vida locais passam a obedecer uma lógica global.

A possibilidade que a sociedade da comunicação daria às Ciências Humanas, as informações como suporte para a produção do conhecimento torna-se, no dizer de Nietzsche, uma "fabulação do mundo", visto que, "não existem fatos, só interpretações". Não existe uma história única, mas várias histórias produzidas pelos vários Centros históricos, resultando numa visão multifacetada da realidade. Mas, o que possibilitou essa visão multifacetada da realidade, uma vez que a modernidade impõe à Ciência o status de portadora da verdade?

Para Castoriadis (1987) o reinado da ciência moderna enquanto única portadora da verdade, construiu ao longo do tempo, a separação natureza x cultura, razão x emoção, sujeito x objeto e ciências naturais x ciências humanas, distinções estas que no

estágio contemporâneo vem a ser o grande motor da crise e incerteza que permeiam as ciências e levam o homem à interrogação filosófica.

O declínio então da filosofia (reflexão do conhecimento com contemplação) se deu quando se decretou a ciência como única portadora do conhecimento. Porém, o que se coloca no mundo contemporâneo é a urgência da renovação do pensamento a fim de que se possa associar ciência, filosofia, arte. Isso parece justificar a necessidade de um cientista “se debruçar mais sobre os fundamentos de sua atividade, e fazer as pazes com a interrogação filosófica” (p.161). Nesse sentido, a racionalização e a subjetivação do sujeito não são excludentes, mas complementares.

O resultado dessa união segundo Touraine, teria como “pano de fundo” o movimento social que culminaria na realização de um trabalho pelo qual o indivíduo se transforma em ator social, ou seja, com capacidade de modificar seu ambiente.

A contribuição de Habermas em seu livro “Conhecimento e interesse” caminha também neste sentido. Para ele, a separação entre conhecimento (ciência) e interesse (filosofia), parece perder relevância para a vida, ou seja, para “os processos reais da existência do indivíduo”. A limitação da chamada “teoria pura” estaria fundamentalmente nessa distinção: é preciso pensar o conhecimento a partir de uma auto-reflexão em que possa libertar o homem de poderes hipostasiados impostos pelo modelo da ciência moderna e assim buscar um conhecimento libertador associado aos interesses, emoções e desejos inerentes ao homem. No entanto questiona-se: na dimensão e expansão em que o capitalismo multinacional atingiu, não acaba por penetrar na natureza e no inconsciente, ao ponto de influenciar os nossos desejos mais íntimos, nossos hábitos, nossos costumes, etc. mesmo que forjando um sujeito destituído de racionalidade própria?

Guatarri (1981) defende a tese de que os axiomas do Capitalismo Mundial Integrado não subsistirão contra o “muro intransponível no campo da economia libidinal dos grupos sociais” (p.221), ou seja, os nossos prazeres e pulsações mais íntimas do desejo é que possibilitarão a revolução molecular. Pelo fato dela não estar somente nas relações cotidianas entre os mais diversos grupos e categorias sociais, mas “no seio dos processos mentais ativados pela nova divisão mundial do trabalho e pela revolução informática da era pós-industrial”, o Capitalismo Mundial Integrado não poderá contorná-la, uma vez que os “coeficientes de liberdade” que ela possui são “inassimiláveis e irrecuperáveis” pelo sistema vigente. No entanto, o êxito da revolução molecular depende da capacidade de articulação dos grupos revolucionários com os interesses que permeiam os desejos políticos e sociais, caso contrário, “todas as lutas pelos espaços de liberdade não conseguirão nunca engatar transformações sociais e econômicas liberadoras em grande escala” (p.221). Mas o que tem impedido essa capacidade de articulação revolucionária?

Para Jameson (1996), o atual momento histórico que ele denomina de pós-modernismo, caracteriza-se como um dos estágios “mais puro” do capitalismo - o capitalismo tardio, que longe de ser um estilo “é uma dominante cultural” que guarda estreita relação com o estágio mais avançado do capitalismo. Analisando numa perspectiva histórica as produções culturais estéticas, o autor percebe que a produção estética faz parte da produção de mercadorias em geral, cuja lógica diz respeito à produção de massa que requer novidades e um ritmo de mercado mais acelerado, atribuindo “uma posição e uma função estrutural cada vez mais essenciais à inovação estética e ao experimentalismo” (p.30). Nesse contexto, o indivíduo é completamente imerso num mundo mercantilizado, onde as grandes imagens enfatizam o mundo “fantasmagórico” das mercadorias; e elementos como: uma nova falta de profundidade, tanto na teoria como cultura da imagem; um conseqüente enfraquecimento da historicidade, no que diz respeito à história pública e novas formas de temporalidade privada; um novo tipo de matiz emocional básico e a profunda relação constitutiva de tudo isso com a tecnologia, dão origem a um novo tipo de superficialidade e um esmaecimento do afeto na cultura pós-moderna, apagando assim, o sujeito de sua vida interior e anterior. Mas isso não quer dizer que “todos os afetos, todo sentimento ou emoção, toda subjetividade, tenham desaparecido na imagem mais recente”. Na obra de Warhol *Diamond dust shoes*, “há uma espécie de retorno do-reprimido, estranha animação decorativa compensatória” (p.37).

É evidente nessa análise, que o autor não vê o sujeito investido de qualquer ação social mobilizadora, revolucionária; muito menos vê a possibilidade de um projeto coletivo ante a anomia, solidão, isolamento e fragmentação social que são muito mais fortes no pós-modernismo. Para ele, as peculiaridades do pós-modernismo são “sintomas e expressões de um novo dilema historicamente original, que envolve nossa inserção como sujeitos individuais em um conjunto multidimensional de realidades radicalmente descontínuas, cujas molduras vão desde os espaços sobreviventes da vida privada burguesa até o descentramento inimaginável do próprio capital global” (p.38).

Mesmo diante desse quadro, o autor vê ainda a possibilidade de uma ação social através do surgimento de um novo proletariado internacional que ressurgirá dessas “mudanças convulsivas”. No entanto, diante da liberdade de ação e espaço de manobra que o capitalismo tem conquistado, é como se estivéssemos dentro de um túnel sem ter a idéia de quanto tempo

ficaremos dentro dele. Mas de que modo estamos aprisionados? De que modo o poder se manifesta sobre nós? De que forma o sujeito se confronta nessa luta? Individualmente ou coletivamente?

2. INDIVIDUALISMO, COLETIVISMO, PODER E AUTO-HETERONOMIA

O individualismo é um fenômeno social que caracteriza as sociedades modernas, industriais e de massa onde a especialização e a divisão do trabalho ganhou enormes proporções. A relação de causa e efeito entre a complexidade das sociedades e o desenvolvimento do individualismo é uma questão consensual entre autores clássicos (Durkheim, Weber, Marx, Tocqueville) e contemporâneos (Parsons, Castoriadis, Lasch etc.). Tocqueville, por exemplo relaciona o individualismo ao desenvolvimento do esforço privado. Durkheim aponta para a extensão da autonomia do indivíduo em matéria normativa e ética; Parsons atenta para o desenvolvimento das relações universalistas e "afetivamente neutras"; e Marx defende o isolamento dos indivíduos como decorrente de sua competição no mercado.

A esse respeito Lasch (1996) avalia que, na modernidade, a existência do individualismo está relacionado com o declínio das comunidades, os problemas urbanos crescentes (criminalidade, drogas, desemprego, decadência das cidades etc.), as desigualdades econômicas exacerbadas e a sucateamento do serviço público. As relações familiares e as mudanças que ocorrem nessas relações ao longo da história, também sugerem elementos para uma abordagem acerca do individualismo e narcisismo presentes na contemporaneidade. A família, que era "o último refúgio de amor e decência", vem sofrendo um processo lento de erosão (há mais de cem anos) e hoje é "cada vez mais incapaz de proporcionar esse conforto". As crises atuais que se revelam através do aumento de divórcios, o feminismo, a revolta da juventude etc. se originam no século XIX em face do processo de industrialização.

"No primeiro estágio de revolução industrial, os capitalistas retiraram a produção do âmbito doméstico e a coletivizaram na fábrica. Em seguida apropriaram-se das habilidades e conhecimentos técnicos dos trabalhadores.(...) Finalmente estenderam seu controle também à vida privada dos trabalhadores, quando médicos, psiquiatras, professores e outros especialistas começaram a supervisionar a educação das crianças, tarefa que antes pertencia à família". Assim, "à socialização da produção seguiu-se a socialização da reprodução", uma função da família, que como principal agente desse processo "reproduz padrões culturais no indivíduo" (p.25).

A dinâmica da sociedade moderna, a sua complexidade, as transformações técnico-industriais, o fenômeno das massas urbanas, os efeitos do consumismo estimulados pela publicidade e propaganda, provocam transformações nas famílias e consequentemente nos indivíduos. A ética da sobrevivência e gratificações, substitui a velha ética do trabalho alimentada pela família nuclear; esta nova ética está cada vez mais acentuadas e se exprime através do individualismo, do "cada um por si" e de comportamento narcisista preocupado com o eu e com imediatismos, em face de que as condições sociais que são predominantes na vida moderna se caracterizam pelas tensões, ansiedades, competição e pelo temor das catástrofes ambientais e nuclear. "As condições sociais hoje em dia encorajam uma mentalidade de sobrevivência, expressa em sua forma mais rude nos filmes de catástrofes ou em fantasias de viagens espaciais, que permitem uma fuga vicária do planeta condenado".(p.75)

Diante de tal quadro ilustrado pelo autor, questiona-se: se a complexidade das sociedades modernas produziu uma cultura individualista centrada no imediatismo e na atitude anti-social, como promover uma ação coletiva contra o poder que submete a razão aos seus interesses? Essa questão, que reflete uma visão unívoca do individualismo contemporâneo, caracterizando um estado de heteronomia nos indivíduos, pode ser melhor vislumbrada pela análise de Lipovetsky (1986).

Para o autor, o individualismo contemporâneo marca a ruptura com os valores e modos de socialização que vigoraram nos séculos XVII e XVIII. A análise considera o papel das imagens, da informação e dos valores, o universo dos objetos, os modos de vida e novas formas de controle como elementos da nova fase histórica que caracterizará a chamada "segunda revolução individualista", marcada pela erosão das identidades sociais, desafeição ideológica e desestabilização acelerada das personalidades. Há um processo próprio de reestruturação nas sociedades democráticas na medida em que elas se desenvolvem, influenciando todos os setores da vida social, desencadeando um processo próprio de personalização. O processo inicia-se nos anos vinte ampliando seus efeitos nos decênios subsequentes. Rompendo com um tipo de socialização disciplinar, o novo processo de personalização "corresponde à organização de uma sociedade flexível fundada sobre a informação e a estimulação dos desejos, o sexo, a tomada de consciência dos fatores humanos, o culto do natural, da cordialidade e do amor" (p.11).

Esse processo de personalização é definido pelo autor como estratégia global, mutação geral no fazer e no querer de nossas sociedades. No entanto, é conveniente perceber duas faces desse processo: a primeira "própria" ou "operacional", designa a junção de dispositivos fluidos e desestandardizados, as fórmulas de solicitação programadas elaboradas pelos aparelhos de

poder e de gerenciamento que conduzem regularmente os detratores de direita e sobretudo de esquerda a denunciar, não sem alguma caricatura grotesca, o condicionamento generalizado, o "inferno climatizado" e "totalitário" da "sociedade opulenta". A segunda, "selvagem" ou "paralela", se poderia dizer, está inclinada pela vontade de autonomia e de particularização de grupos e indivíduos: neo-feminismo, liberação dos costumes e sexualidade, reivindicações de minorias regionais e linguísticas, tecnologias psy, liberdade de expressão e surgimento do eu, movimentos alternativos e por toda parte, a busca de identidade própria e não mais de universalidade que motiva a ação social dos indivíduos.

Percebe-se aqui, a presença de uma auto-heteronomia na medida em que de um lado, há um mecanismo de controle dos indivíduos regulados pelos aparelhos de poder(heteronomia), traço marcante nas sociedades contemporâneas cujo cenário é bem evidenciado por Lasch. De outro, a manifestação do indivíduo enquanto sujeito coletivo, que se constitui a partir de sua realidade na relação com o outro, em busca de sua autonomia.

Para Maffesoli(1987) a condição do estar só que caracteriza um estado de desumanização, de desencantamento do mundo, impedindo a percepção de uma rede de solidariedade, é uma imposição da modernidade ao indivíduo. Embora esta seja a condição da modernidade, a existência da sensibilidade é presente em todas as épocas, diferenciando-se apenas pelo tipo de sensibilidade e estilo¹, conforme as épocas, definindo os tipos de relações que se estabelecem. A diferença estilística define a passagem de uma ordem política a uma ordem de fusão. A primeira privilegia os indivíduos e suas associações contratuais. Nela, o tecido social tem uma consistência própria, uma estratégia e uma finalidade. A segunda, acentua a dimensão afetiva e sensível que se manifesta na massa "onde se cristalizam as agregações de toda ordem, tênues, efêmeras, de contornos indefinidos". (p.110)

Percebe-se que a ordem política vincula-se à modernidade e a ordem de fusão à pos-modernidade que, longe de ter produzido um narcisismo ou um individualismo propagado pelas diversas análises sociológicas, possibilita constatar na massa, a fusão da comunidade que dá o sentido de desindividualização do sujeito. Para essa forma de organização social, Maffesoli denomina socialidade. Nela, as relações entre os indivíduos se estabelece a priori, através de uma "relação tátil" caracterizada pela afetividade e sensibilidade que identificam os sujeitos entre si e gradativamente, promovem interações e cristalizações dos grupos. Tais movimentos grupais denominados também de neotribalismo, diferenciam-se das comunidades clássicas, visto que ao invés de possuírem uma estabilidade induzida, caracterizam-se pela fluidez, pontualidade e dispersão, do ir e vir de um grupo a outro. O ir e vir é que constrói a ambiência estética² onde ocorrem as "condensações instantâneas" que mesmo frágeis, são objetos de forte envolvimento emocional.

Esses movimentos caracterizam as diversas formas de manifestações da comunidade que emergem dentro de uma "lógica de identidade" imposta pela ordem econômica, política e social da modernidade. Desse modo, os diversos grupos se organizam em diversas formas, recusando-se a enquadrarem-se dentro de qualquer ordem política.

Embora exista a sociedade política e a sociedade econômica, coexiste uma forma social, a socialidade" que é a forma lúdica de socialização". Nela o "estar-junto" é uma necessidade dos indivíduos e cuja espontaneidade é fundamental "para assegurar a uma cultura sua forma e sua solidez específica". Posteriormente, essa espontaneidade pode se civilizar e até produzir transformações. Esse é o novo modo de vida que renasce no momento atual, e que tende a restaurar estruturalmente, a eficácia simbólica dos grupos, inatingível pela modernidade, já que esta não podia integrar a dimensão de um imaginário coletivo.

Maffesoli avalia ainda que tais movimentos tem resistência ao poder, tendo como base a "lei do segredo" que faz com que os grupos se autoconservem quase autônomos no seio da sociedade mais ampla, constituindo-se resistentes às investidas externas e às tentativas de uniformização de sua heterogeneidade. Ao mesmo tempo, o segredo constitui-se em um novo modo de comunicação que se desenvolve, funcionando como um tipo de "máscara" que é o símbolo do reconhecimento grupal, constituindo-se como "alavanca metodológica" para compreender os modos de vida contemporâneos, que buscam uma autonomia em direção de uma espécie de "ordem sem estado" A avaliação do movimento "massa-tribo" reflete o medo do vazio e consequentemente, a necessidade do "estar-junto", que envolve um encadeamento de rede grupal, opondo-se ao individualismo moderno. Assim, "modos de vida estranhos uns aos outros podem engendrar, em pontilhado (relação "oca" ou "tátil" contrária de uma presença plena no outro) uma forma de viver em comum. E isso, permanecendo curiosamente fiéis à especificidade de cada um" (p.142). Percebe-se que para Maffesoli, o *Paradigma tribal* "é absolutamente estranho à lógica individualista" dadas as suas características. Neste sentido, até que ponto o segredo, a união em pontilhado, o ir-e-vir, o estar-junto à-toa, garantirão a verdadeira cristalização de uma sociabilidade que seja capaz de transpor uma cadeia complexa de poder que penetra cada vez mais na vida do indivíduo, na sua interioridade, na sua subjetividade? Estas questões remete-nos a duas formas de conceber o poder que são apresentadas a seguir: uma como *tecnologia de dominação* que lançam um conjunto de normas disciplinando as relações interpessoais (Foucault) e outra denominada de *infrapoder*, "não localizável nem formalizável que está na dependência do imaginário instituinte da sociedade"(Castoriadis).

imaginário radical instituinte onde se dá a criação social-histórica e de outro, a psique singular (inconsciente, pulsões). A conjugação desses elementos permite em determinadas sociedades, constatar que, quando há alterações sociais-históricas manifestas e marcadas, “sociedade e indivíduos se alteram juntos e essas duas alterações se implicam reciprocamente” (p.124).

Desse modo, o indivíduo se constitui socialmente desde o seu nascimento, interiorizando fragmentos do mundo e de sua realidade virtual que o ligam com os outros. Portanto, o ser humano está impregnado constantemente de um conjunto de instituições que lhe garante a condição de indivíduo social. A autonomia do indivíduo consiste no estabelecimento de uma relação consigo mesmo, formando uma instância “reflexiva e deliberante” (imaginário radical singular) e uma relação com o outro, o meio social-histórico, entendendo que o indivíduo não pode ser livre sozinho. “Para que os indivíduos visando a autonomia possam surgir, é preciso que já se tenha auto-alterado de maneira a abrir um espaço de interrogações sem limites” (p.142)

Estabelecendo uma relação entre poder e dominação, a análise parte da proposição de que antes de todo poder explícito, a instituição da sociedade exerce um infrapoder radical sobre todos os indivíduos produzidos por ela. Esse infrapoder não é localizável, visto que nunca é o poder de um indivíduo ou de uma instância designáveis. Ele é “exercido” pela sociedade instituída que mantém atrás de si a sociedade instituinte que por sua vez, trabalha sempre a partir do já instituído e sobre ele. “(...) o infrapoder em questão, o poder instituinte, é ao mesmo tempo o do imaginário instituinte, da sociedade instituída e de toda a história que nela encontra seu final passageiro. (...) num sentido, é o poder do próprio campo social histórico, o poder de outis, de Ninguém” (p.127).

Tal análise conduz à idéia de que o infrapoder poderia ser absoluto a fim de formar indivíduos que pudessem perpetuar a sociedade. No entanto, há de se considerar a historicidade, a pluralidade das sociedades e sobretudo a existência de um mundo “pré-social” que “está sempre presente, como provisão inexaurível de alteridade, como risco sempre iminente de rasgadura no tecido das significações, com que a sociedade o vestiu”, para perceber que o infrapoder não se exerce de forma absoluta. Ela indica ainda a possibilidade de um poder participável, conduzindo à “Política enquanto projeto de autonomia: atividade coletiva refletida e lúcida visando a instituição global da sociedade como tal. (...) a política concerne tudo o que, na sociedade, é participável e partilhável” (p.145). Diante de todo esse debate, como confrontar a objetividade e a subjetividade do sujeito em uma sociedade em mutação?

3. INCONSCIENTE - CULTURA E SOCIEDADE

Vimos até agora, nas diversas tendências teóricas apresentadas, e de certo modo polêmicas, uma inquietação com as formas de manifestação da subjetivação do sujeito ante a sociedade capitalista contemporânea, que embora com seus efeitos perversos (solidão, fragmentação social, individualismo, anomia etc.) sinaliza com a possibilidade de engendrar um novo tipo de indivíduo - o recalcado que retorna que manifesta seus desejos, que produz novas formas de representação, que se confronta com as instituições e consigo mesmo. E na tentativa de ampliar o campo da problematização social, a questão do inconsciente individual e/ou social, torna-se uma temática importante para o debate hoje e intimamente ligado à auto-heteronomia, e que de certo modo amplia a discussão para o campo da Psicanálise.

Enriquez (1990), ao avaliar a importância da Teoria Psicanalítica de Freud na compreensão dos processos individuais, no funcionamento dos grupos e nas regulações sociais, destaca razões que justificam sua escolha teórica, quais sejam:

a) As características singulares do ser humano fazem dele um ser pulsional e um ser social. As pulsões fazem parte diretamente do jogo das identificações. Na medida em que todo ser humano está constantemente dividido entre o reconhecimento de seu desejo e o desejo de reconhecimento, as pulsões que o animam, para encontrar satisfação, são obrigadas a voltar-se para a existência do outro. É indispensável portanto, recorrer à Teoria das pulsões e dos processos identificatórios para se compreender as duas ordens de realidade: a psíquica e a social.

b) A psicanálise insiste em um elemento igualmente enfatizado pelos psicossociólogos: As estruturas não existem em si, são sempre “habitadas”, modeladas pelos homens que na sua ação fazem-nas viver, as esculpem e lhes dão significado. Não existe líder sem homem sedutor e repressor; não existem capitalistas, sem a construção de um imaginário social que autorize atos capitalistas (Castoriadis). Só a teoria psicanalítica possibilita pensar as noções de imaginário, de recalque, de repressão, de sublimação de domínio que propiciam que se reconheçam as interações nas diversidades.

c) A psicanálise assume o papel de considerar a divisão como um advento do sujeito em sua história pessoal e em sua história coletiva. Ao trabalhar com o discurso dos “doentes”, o analista lida não somente com a expressão do sofrimento individual, mas com a expressão do sofrimento social, como: os grandes medos coletivos, a angústia de castração que se

enraízam em todo o psiquismo, os efeitos do recalco e da repressão específica de uma dada sociedade.

d) É possível vislumbrar as razões que conduzem Freud a elaborar uma classificação das ditas condutas na sua relação com o social. A paranoia por exemplo, nos coloca simultaneamente no socius e no imaginário. Ela não se refere unicamente a um indivíduo, mas à "tentação divina e à tentação social".

e) O método psicanalítico se instaura pela descoberta do inconsciente, ou seja, de tudo o que escapa e se encontra aquém da vontade racional como: o desejo e o ódio do outro, o desejo de criar e o de destruir. Mesmo que a razão possa "domesticá-los" e tentar modificar suas relações de força, ela não poderá nunca fazê-los desaparecer ou torná-los inoperantes.

f) A psicanálise nos ensina que o poder tende sempre a se encarnar, que os homens se identificam entre si, que as relações de autoridade são relações de autoridade e amor; a psicanálise nos anuncia que a humanidade deve se confrontar com o problema da inevitabilidade da violência com relação ao grupo e, finalmente;

g) Ao nos ensinar que o reprimido tende sempre a voltar à superfície, a psicanálise nos coloca frente à necessidade de nos interessarmos pelo "obscuro", pelo "inominável", isto é, pelo que é excluído do cenário da história, pelo que é excluído da mídia, do pensamento vigilante.

Essas observações, segundo o autor, permite-nos perceber que o vínculo estabelecido entre o individual e o social, é antes de tudo, um vínculo de poder. Não se trata portanto de uma questão econômica, mesmo considerando que a esfera econômica propicia o exercício do poder; muito menos uma questão da relação interindividual. "A questão crucial é a da violência e da harmonia, da criação de instituições, de tentativas de persuasão ou de imposição que apoiem o tipo social assim criado, da produção de certos tipos de personalidade indispensáveis ao funcionamento social e da construção de mitos (religiões e ideologia) cuja textura garanta à sociedade uma coerência mínima" (p.17).

Chaví (1994) avalia ainda que dentre grandes avanços ocorridos no início do século, no campo das Ciências da Natureza e da física que abalam os alicerces da razão, está a descoberta do conceito de inconsciente (Freud) pela Psicanálise, na medida em que a partir dele será mostrado que consciência não é a essência da vida psíquica, mas é em grande parte, dirigida por forças profundas e desconhecidas que são inconscientes. Mas, ao mesmo tempo em que a Psicanálise nos desvendou um grande limite ao pretensão domínio e controle da consciência sobre a realidade e o conhecimento, "(...) nos revelou a capacidade fantástica da razão e do pensamento para ousar atravessar proibições e repressões e buscar a verdade, mesmo que para isso seja preciso desmontar a bela imagem que os seres humanos tem de si mesmos" (p.169). Paralelamente ao conceito de inconsciente, o conceito de alienação social em Marx é importante para estabelecer uma relação entre inconsciente e ideologia. "A alienação é um fenômeno pelo qual os homens criam ou produzem alguma coisa, dão independência a essa criatura como se ela existisse por si mesma e em si mesma, deixam-se governar por ela como se tivesse poder em si e por si mesma, não se reconhecem na obra que criaram, fazendo-a um ser-outro, separado dos homens, superior a eles e com poder sobre eles" (p.170).

A ideologia é o resultado de uma elaboração intelectual acerca da realidade, feita pelos pensadores ou intelectuais da sociedade, que justificam o mundo a partir da classe a que pertencem, a classe dominante. Sua função é ocultar e dissimular as diferenças sociais e políticas existentes na sociedade. Para tanto ela opera através da inversão colocando os efeitos no lugar das causas e transforma estas em efeitos; do imaginário social através da imaginação reprodutora, transformando as imagens diretas e imediatas da experiência social, num conjunto coerente, lógico e sistemático que funcionam como representação da realidade e como normas e regras de conduta e comportamento; e do silêncio quando se oculta uma realidade a fim que o imaginário social tenha coerência e unidade. A semelhança estabelecida portanto, entre a ideologia e o inconsciente consiste basicamente: A ideologia e o inconsciente precisam da adoção de crenças, opiniões, idéias sem saber, sem pensar suas origens, sem avaliar sua coerência ou verdade; tanto a ideologia quanto o inconsciente operam através do imaginário e do silêncio, realizando-se indiretamente perante a consciência e; o inconsciente e a ideologia não são deliberações voluntárias. O inconsciente precisa de imagens, sonhos, lapsos, atos falhos, sublimação para manifestar-se e esconder-se da consciência; a ideologia precisa das idéias-imagens, da inversão e do silêncio para manifestar os interesses da classe dominante e escondê-los como interesse de uma única classe.

Nesse sentido, os estudos no campo da psicanálise em Freud, através da descoberta do inconsciente, e os de Marx na compreensão da realidade social e política, com a formulação teórica da ideologia, permitiram a percepção da existência de um mundo ilusório e um mundo real. "Em lugar de invalidar a razão, a reflexão, o pensamento e a busca da verdade, as descobertas do inconsciente e da ideologia fizeram o sujeito do conhecimento conhecer as condições - psíquicas, sociais, históricas - nas quais o conhecimento e o pensamento se realizam" (p.176).

Castoriadis, ao vislumbrar a possibilidade da construção de uma autonomia social, considera que, a autonomia é ao mesmo tempo individual e social. "A autonomia é o agir reflexivo de uma razão, que se cria num movimento sem fim, como ao mesmo tempo individual e social". Por que? Primeiramente, no que concerne a psique (inconsciente, pulsões) que não são elimináveis nem domináveis, visto que, sua reflexividade e sua lucidez resultam disso; e é a partir da relação estabelecida entre a instância reflexiva e outras instâncias psíquicas, com seu presente e a história, da qual ele fez e é resultante, que ele poderá refletir sobre si mesmo, seus pensamentos e atos, e poder concluir que deixou de ser puro produto de sua psique, de sua história e da instituição que o formou. O segundo aspecto diz respeito ao meio social-histórico. O indivíduo não pode ser só em nenhuma sociedade já que ele é parte dela. Com já vimos anteriormente, o indivíduo está interiorizado da instituição social, do mesmo

modo que ela não existiria sem o indivíduo. "Para que os indivíduos visando a autonomia possam surgir, é preciso que já se tenha auto-alterado de maneira a abrir espaço de interrogações sem limites (sem revelação instituída, por exemplo)".

Chegamos agora diante de uma "encruzilhada do labirinto" visto que, diante da complexidade em que a sociedade atingiu, mesmo que haja campo de manifestação do indivíduo em busca de sua autonomia, há o predomínio de um estado de heteronomia nas sociedades, que se mantém através da eficácia dos instrumentos e mecanismos de autopropetuação desse estado. Portanto, como tornar o indivíduo capaz de uma ação refletida e deliberada?

Na perspectiva do Projeto de Autonomia, Castoriadis destaca papéis importantes para a psicanálise e para a pedagogia, quais sejam:

- a) a instauração de outro tipo de relação entre o sujeito reflexivo e o seu inconsciente, isto é, a sua imaginação radical;
- b) a liberação da sua capacidade de fazer e de formar um projeto aberto para a sua vida e trabalhar nele.

Essas questões tem implicação política na medida em que há necessidade também do estabelecimento de outro tipo de relação entre a sociedade instituída e a sociedade instituinte, entre as leis existentes e a atividade reflexiva e deliberativa do corpo político. Há necessidade também que se libere a criatividade coletiva a fim de que se crie projetos e se trabalhe neles. "Uma sociedade autônoma, como coletividade que se auto-institui e se autogoverna, pressupõe o desenvolvimento da capacidade de todos os seus membros participarem nas suas atividades reflexivas e deliberativas". Finalmente, a nível de uma ação política democrática, funda-se a necessidade de ajudar a coletividade a criar instituições cuja interiorização amplie a capacidade de serem autônomas.

4. À GUIA DE CONCLUSÃO

Nas discussões apresentadas, vimos que a racionalidade imposta ao sujeito predominante no projeto de modernidade, produziu no indivíduo e na sociedade estratégias de sobrevivência e de conquista, através de lutas contra poderes que impõem sua dominação em nome da razão. Essas lutas se manifestam através de um novo modo de subjetivação que se delinea a nível global da sociedade capitalista contemporânea.

Revolução molecular, socialidade, movimento social, personalização, autonomia são variantes das "máquinas revolucionárias" (políticas, teóricas, libidinais, estéticas) que imaginam encontrar o fio condutor para o Sujeito expressar o seu desejo de liberdade na complexidade da sociedade.

A paisagem mental que acompanhamos no trajeto das leituras, por vezes nos fornece a impossibilidade de alcançar a liberdade para a sociedade atual, dando-nos a impressão de que é inútil tentar resistir às opressões das injustiças da vida moderna; porém, também nos apresenta panoramas reconfortantes, sinalizando com possibilidades de enfrentamento, compreendendo que no turbilhão das contradições geradas na sociedade, podemos encontrar forças que nos inspirem a re-constituir a sociedade. Dentre as vozes que anunciam a impossibilidade de liberdade do homem, destacamos Foucault. Para ele, dentro ou fora das instituições, não há qualquer possibilidade de liberdade. Assim sendo, quando agimos politicamente, fazemos revoluções, criamos constituições para estabelecer e proteger direitos humanos, estamos diante de uma mera "regressão jurídica" aos tempos do feudalismo, pois instituições e cartas de direito são apenas "as formas que tornam aceitável um poder essencialmente normalizador". Quando pensamos que usamos nossas mentes para desmascarar o poder, enganamo-nos pois qualquer questionamento sobre a condição humana "apenas desliga indivíduos de uma autoridade disciplinar para ligá-la a outra" e só fortalece o "discurso do poder". Qualquer crítica soa vazia pois o próprio crítico está "dentro da máquina panóptica, investido de seus efeitos de poder, poder que conferimos a nós mesmos, já que somos parte do seu mecanismo". Segundo Berman (1996), Foucault fornece um alibi à geração dos anos 60, para o "sentimento de passividade e desesperança". Estaríamos então aprisionados na "jaula de ferro" ou "camisa de força" diante de uma "força irresistível" imaginada por Weber?

Lasch, ao analisar o curso da história moderna, onde registram-se o desenvolvimento técnico-industrial, o consumo de massa e toda sua complexidade, avalia que toda essa dinâmica engendrou um "narcisismo" que se caracteriza pelo imediatismo do "aqui agora" de uma "Ética de sobrevivência e gratificações imediatas". A negação ao passado tornou-se um dos sintomas mais importantes da crise cultural do atual sistema, que para o autor representa "o desespero de uma sociedade que não consegue enfrentar o futuro". Se tivéssemos que perguntar ao homem comum o que ele pensa do futuro, teríamos respostas suficientes para confirmar que a sociedade contemporânea não tem esperanças no futuro. E mais ainda, a generalizada desconfiança pelos que estão no poder, tornou a sociedade cada vez mais difícil de ser governada e sem perspectivas. No entanto, nesse quadro apresentado pelo autor, é possível vislumbrar a possibilidade de uma "revolta política geral" que se inicia diante

da “desconfiança” ou pela crescente falta de vontade do cidadão em participar do sistema político como “consumidor de espetáculos pré-fabricados”.

Touraine nos propõe um quadro mais alentador. Para ele o mundo atual está mais dividido do que nunca. De um lado o Norte onde reinam o instrumentalismo e o poder, de outro o Sul que se fecha na angústia de sua identidade perdida. No entanto, essa representação não corresponde a toda realidade, uma vez que não vivemos inteiramente em uma situação pós-moderna, de dissociação completa entre sistema e ator, mas pelo menos em uma sociedade pós-industrial, programada definida pela importância central das indústrias culturais - saúde, educação, informação - onde o conflito central e social opõe os aparelhos de produção cultural à defesa do sujeito pessoal (p.13). O campo de ação cultural e social dessa sociedade é muito mais sólida do que foi a sociedade industrial em declínio. E mais ainda: a redefinição da modernidade se baseia pela complementaridade entre a razão e o sujeito (racionalização-subjetivação). “Em lugar de considerar que a racionalidade técnica e econômica destrói cada vez mais a subjetividade, ela mostra como a modernidade produz o sujeito, o qual não é nem o indivíduo nem o si-mesmo (self) construído pela organização social, mas o trabalho pelo qual um indivíduo se transforma em ator, isto é, em agente capaz de transformar sua situação em vez de reproduzi-la por seus comportamentos” (p.15).

Ao mesmo tempo em que o apelo ao Sujeito pode se voltar contra a racionalização e se degradar, ele pode também ser vontade de liberdade e aliar-se à Razão como força crítica. A Razão pode identificar-se com os aparelhos de gestão econômica e voltar-se contra o Sujeito; mas ela também pode aliar-se aos movimentos sociais (em defesa do Sujeito) para combater uma concentração de recursos que diz respeito a uma lógica do poder, e não à lógica da Razão.

Supomos que esse Sujeito deva estar dotado de uma reflexividade no dizer de Castoriadis, a fim de que suas possibilidades efetivas de participação sejam máximas em todo o poder explícito, constituindo-se de forma plena tanto no sentido individual quanto no coletivo. “Se lembrarmos que a instituição da sociedade só existe na medida em que é incorporada nos indivíduos sociais, poderemos então, evidentemente, justificar (fundar, se quisermos) a partir do projeto de autonomia, os ‘direitos do homem’, e muito mais” (p.147).

Talvez estejamos diante de um jogo complexo de palavras, de conceitos, enfim de linguagem, onde as noções de subjetividade, individualismo, Sujeito, autonomia, liberdade etc., certamente não tem um sentido homogêneo, mas nos envolve num debate plural, permitindo-nos identificar posições e até perceber contradições acerca das questões que envolvem a subjetividade do homem, ora como “máquina desejança”, “Eu indiferente”, “ator social” ou outra noção qualquer que possa expressar esse momento do homem contemporâneo. Ou como expressam Ferry e Renaut(1988), “uma história do sujeito, ou antes, das representações modernas da subjetividade, está ainda por ser escrita. (...) Mais ainda, as faces plurais do sujeito, não totalizáveis sob um conceito único, não constituem de forma alguma as etapas de uma história linear que viria coroar o Sujeito Absoluto hegeliano” (p.264).

BIBLIOGRAFIA

BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar - A aventura da modernidade*. S.Paulo: Companhia das letras, 1996.

CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do labirinto I*. R. de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *As encruzilhadas do labirinto III - O mundo fragmentado*. R. de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *A instituição e o Imaginário*. In: A instituição imaginária da sociedade R. Janeiro: Paz e Terra, 1994

CHAUÍ, M. *A consciência pode tudo conhecer?* In: Convite à Filosofia. S. Paulo: Ed. Ática, 1994.

ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado - Psicanálise do vínculo social* (xerografado)

FERRY, L. & RENAUT, A. *Pensamento 68*. S. Paulo: Ensaio, 1988.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes, 1987.

_____. *Soberania e disciplina*. In: Microfísica do poder. R. Janeiro: Graal, 1986.

GUATARRI, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Brasiliense, 1982.

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. In: HABERMAS. S. Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.

JAMESON, F. *Pós-modernismo - A lógica cultural do capitalismo tardio*. S. P. E. Ática, 1996.

- LASCH, C. *A cultura do narcisismo*. R. Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Refúgio num mundo sem coração*. S. Paulo: Brasiliense, 1996.
- LIPOVETSKY, G. *L'ère du vide - Essais sur l'individualisme*. Paris: Gd. Senil, 1992.
- MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos - o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. R. de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- _____. *A contemplação do mundo*. R. Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- VATTIMO, G. *Ciências Humanas e Sociedade da comunicação*. In: *A sociedade transparente* (xerografado).

1 Entende-se aqui como estilo, uma "encarnação" ou ainda a projeção concreta de todas as atitudes emocionais, maneiras de pensar e de agir, em suma, de todas as relações com o outro, pelas quais se define uma cultura. (In: *A contemplação do mundo*).

2 O termo aqui é entendido "como a faculdade de sentir, de experimentar". O autor retoma Adorno para observar que a estética podia permitir "proteger o não-idêntico que é oprimido na realidade pelo constrangimento da identidade" (In: *O tempo das tribos*).

3 O significado de panoptismo está vinculado ao panóptico, tipo de prisão com um agenciamento visual e um meio luminoso do qual o vigia pode ver sem ser visto, no qual os detidos podem ser vistos, a cada instante, sem verem a si próprios, com torre central e células periféricas (In: *Vigiar e punir*).