



TEXTO PARA DISCUSSÃO

ISSN 0103-9466

459

**Três visões sobre a pós-modernidade:
Gianni Vattimo, Bruno Latour e Fredric Jameson**

Eduardo Barros Mariutti

Janeiro 2024



UNICAMP

ie Instituto de
economia

Três visões sobre a pós-modernidade: Gianni Vattimo, Bruno Latour e Fredric Jameson

Eduardo Barros Mariutti *

Resumo

O objetivo deste texto exploratório é apresentar os contornos gerais de três visões sobre a pós-modernidade formuladas na virada da turbulenta década de 1980: Gianni Vattimo, Bruno Latour e Fredric Jameson. A despeito de suas diferenças, os autores sustentam que a modernidade é um período encerrado e que, portanto, vivemos na pós-modernidade (ou na a-modernidade, no caso de Latour). As três abordagens, embora críticas, não são saudosistas: a ideia tranquilizadora de progresso entrou definitivamente em crise, assim como o “princípio da realidade”. Por fim, com coloridos diferentes, os autores apontam o risco de sucumbirmos ao solipsismo e a uma política engessada por particularismos essencialistas.

Palavras-chave: Pós-modernidade, Modernidade, Crise, Vattimo, Gianni, 1936-2023, Latour, Bruno, 1947-2022, Jameson, Fredric, 1934-.

Summary

Three views on postmodernity: Gianni Vattimo, Bruno Latour, and Fredric Jameson

This exploratory text aims to present the general outlines of three views on postmodernity formulated at the turn of the turbulent 1980s: Gianni Vattimo, Bruno Latour, and Fredric Jameson. Despite their differences, the authors argue that modernity is over, and therefore, we live in postmodernity (or a-modernity, in Latour’s case). The three approaches, although critical, are not nostalgic: the reassuring idea of progress has definitively entered into crisis, as has the "principle of reality." Finally, with different nuances, the authors point out the risk of succumbing to solipsism and to politics rigidified by essentialist particularisms.

Keywords: Postmodernity, Modernity, Crisis, Vattimo, Gianni, 1936-2023, Latour, Bruno, 1947-2022, Jameson, Fredric, 1934-.

Jel Code: B49.

Introdução: três visões sobre a pós-modernidade

De acordo com Gianni Vattimo (1992) a modernidade termina quando não se pode mais falar em uma história unitária, calcada na noção de progresso entendido como a realização de um homem ideal que se emancipa do obscurantismo. O fim das metanarrativas – particularmente da visão da história como a culminação de um ponto de vista supremo, global, capaz de unificar todos os outros – cede lugar a múltiplas imagens do passado propostas por pontos de vista e com devires diversos. O grande paradoxo é que foi o próprio desenvolvimento das tecnologias da informação – uma das características centrais da modernidade – que esfacelou o *mito* iluminista da construção de uma sociedade transparente, baseada na correspondência entre forma e conteúdo, mapa e território, onde uma objetividade perfeita eliminaria todo o obscurantismo e a cacofonia da comunicação entre os diferentes. Vattimo celebra a experiência de desenraizamento que esta transformação pressupõe: a libertação das diferenças, do mito de que existe uma unidade dos contrários, ou de que há um universal. A erosão do princípio da realidade desnuda a coexistência de múltiplos mundos e, com

* Professor Associado do Instituto de Economia da Unicamp e do Programa de Pós-Graduação *San Tiago Dantas*. Pesquisador do INCT/Ineu e membro da Rede de Pesquisa em Autonomia Estratégica, Tecnologia e Defesa (PAET&D). E-mail: mariutti@unicamp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3674-3194>.

isso, o tempo perde a linearidade. Paradoxalmente, tudo se nivela no plano da contemporaneidade e da simultaneidade, maximizando com isso as diferenças e os contrastes e criando a experiência da oscilação perpétua entre sentido e ausência de sentido, pertencimento e não pertencimento.

A segunda via seminal para se pensar esta questão é a proposta por Bruno Latour. A modernidade entra em crise partir do momento que a “natureza” não pode mais ser pensada como uma reserva inesgotável, da qual o homem pode sacar e lançar seus rejeitos indefinidamente. Isso faz colapsar a viga mestra da modernidade: a capacidade de separar *natureza* e *cultura*, façanha que supostamente diferenciava os modernos dos bárbaros, selvagens e arcaicos. Quem não distingue essas duas ontologias está preso à magia, idolatria e credices que impedem o progresso. Mas essa separação nunca se sustentou na prática. A essência da modernidade é, para ele, um movimento contraditório e invisibilizado: crer na separação total dos humanos e dos não-humanos e, simultaneamente, anular essa separação proliferando híbridos homem/natureza nas práticas sociais. Foi possível viver essa farsa até pelo menos o *annus mirabilis* de 1989, quando a queda do muro de Berlim derrubou consigo o mito da natureza infinita. Logo, *nunca fomos modernos*. Essa constatação é, contudo, libertadora, pois a exorcização das antinomias da modernidade permite *pensar em rede*, isto é, um estilo de pensamento mais flexível que a ideia de *sistema*, mais histórico que a noção de estrutura e, por fim, mais empírico do que o princípio da complexidade.

A terceira, que também envolve uma discussão sobre os fundamentos do marxismo, se desdobra do pensamento de Fredric Jameson. O seu argumento básico é que o pós-modernismo deve ser apreendido como a manifestação de *novo período do capitalismo*. A análise proposta, portanto, não é apenas ou principalmente estética, pois visa capturar o que há de específico no *capitalismo tardio*, isto é, o capitalismo transnacional que começa a se manifestar na quadra final do século XX, no qual a produção de mercadorias, a alta finança e os serviços se tornam “culturais”, ao mesmo tempo em que a própria cultura se torna plenamente mercantilizada e perpassada pelos circuitos do capital. Quanto mais a mercadorização da vida articula esferas da vida que eram distintas, maior a pressão pela “inovação” estética e pelo experimentalismo. O que é qualitativamente indiferenciável – a mercadoria – precisa parecer diferente e novo. No fim das contas, esse processo dissolve a distinção *moderna* entre alta cultura e cultura de massas, fato que produz um *descentramento* generalizado (uma falta de *profundidade*) em todos os planos, expresso em um meio cultural predominantemente imagético, onde desaparece a singularidade do sujeito como ser criativo. A combinação entre a generalização da cultura popular e o *fim do indivíduo* encerra definitivamente a modernidade, que se transmuta na condição pós-moderna, a *lógica cultural* do capitalismo contemporâneo.

Por vias distintas, essas três visões sustentam a tese de que a modernidade já se esgotou, cedendo lugar a outro modo de existência social. Gianni Vattimo celebra o advento da pós-modernidade que, de forma curiosa, ele concebe como uma *transformação* da modernidade que, por conta de suas próprias tendências, dissolve a si própria: foi o ocidente que *colonizou o mundo*, criou a sociedade da *mass media* e, por conta disso, colocou outros mundos em choque. Mas esse processo de “superação” conserva elementos, do mesmo modo que os modernos fizeram com a tradição: fazendo uma alusão a Weber, ele lembra que o capitalismo não nasce como um abandono da tradição cristã, mas como a sua *aplicação transformada* e, *mutatis mutandis*, o mesmo pode se dizer da pós-modernidade. Bruno Latour, por sua vez, afirma que a modernidade *nunca existiu*. Tendo isso em mente, não faz muito sentido qualificá-lo como um “pós-moderno”, especialmente se o contrastarmos

com Vattimo, por exemplo. O eixo de sua proposta é a defesa de um *relacionismo* – enfatizar as *relações* que perpassam as coisas e os agentes – como uma alternativa à tensão entre o realismo científico e o multiculturalismo. Já Fredric Jameson sustenta que a pós-modernidade é *uma ruptura* não apenas com a estética moderna, mas também com a forma de capitalismo que lhe correspondia. Adentramos em um *novo período*. Logo, os três autores concordam que não há mais retorno para a forma anterior. O que importa, portanto, é pensar as possibilidades que emanam da nossa contemporaneidade, *dessa realidade* e seus devires, sem nenhum saudosismo.

O mundo como fábula ou sonhar sabendo que se sonha: Gianni Vattimo

Os iluministas sonharam com a construção de uma sociedade transparente, fundada na objetividade total. Uma vez realizada, nada mais seria velado: os sofistas e os obscurantistas não teriam lugar, pois haveria uma correspondência entre os acontecimentos – a história – e a consciência humana, assim como a forma corresponderia ao conteúdo e haveria uma congruência perfeita entre mapa e território. A modernidade é um fruto desse sonho. Seus entusiastas justificaram o colonialismo e o imperialismo como um episódio fundamental neste processo: a Europa, a fonte da luz, tinha de transbordar e transformar – mesmo que pela força – quem resistia ao progresso. E essa tarefa, amparada pelo capital, só poderia ser realizada desenvolvendo transportes cada vez mais rápidos e eficazes, combinados a uma rede de comunicação instantânea de âmbito global. E foi precisamente este esforço que dissolveu a modernidade: o encurtamento do mundo e a instantaneidade das informações explicitou a coexistência de uma gigantesca diversidade de culturas e “subculturas”, inclusive dentro do próprio “ocidente”. Com isso, “a realidade” – a história – que os modernos pensavam estar desvelando cedeu lugar a *múltiplas realidades*, a uma miríade de pontos de vista. “Realiza-se, talvez, no mundo dos *mass media*, uma profecia de Nietzsche: no fim, o mundo verdadeiro transforma-se em fábula” (Vattimo, 1992, p. 13).

O que entra em crise é, exatamente, a ideia de que existe uma *realidade em si* que poderia ser desvendada pelo acesso aos “dados objetivos” que fundamentam (“estão abaixo”) e ultrapassam as *imagens* que acessamos pelos agenciamentos das tecnologias da informação.

Como e onde poderíamos alcançar uma tal realidade ‘em si’? Realidade, para nós, é mais o resultado de cruzamentos, da ‘contaminação’ (no sentido latino) das múltiplas imagens, interpretações, reconstruções que, em concorrência entre si ou, seja como for, sem qualquer coordenação central, os *media* distribuem (Vattimo, 1992, p. 13).

Não se trata, portanto, da constituição da *autoconsciência do homem*, mas da oscilação, pluralidade, desenraizamento e, fundamentalmente da *erosão do princípio da realidade*. Aconteceu o contrário do que Adorno previu: a proliferação dos rádios, jornais e televisão multiplicou as visões de mundo, as minorias e os grupos identitários. Nesse quadro, o sonho da metafísica de que “liberdade” é dar conta da estrutura do real e adaptar-se a ela deixa de ser possível. A realização da uma sociedade da comunicação generalizada produziu um efeito irônico: o homem não desperta *para o mundo moderno e a realidade da técnica*, desperta desse mundo e dessa realidade para uma experiência de turbidez, de efemeridade e sobretudo de um *caos relativo*, no qual “residem as nossas esperanças de emancipação”.

Frente a esse quadro, Vattimo repudia qualquer forma de nostalgia (que, curiosamente, é um traço da estética pós-moderna):

Assim, se com a multiplicação das imagens do mundo perdemos o “sentido da realidade”, como se diz, talvez isso não seja afinal uma grande perda. Por uma espécie de lógica interna perversa, o mundo dos objetos medidos e manipulados pela ciência-técnica (o mundo do real, segundo a metafísica) tornou-se o mundo das mercadorias, das imagens, o mundo fantasmagórico dos *mass media*. Teremos de contrapor a este mundo a nostalgia de uma realidade sólida, unitária, estável e “autorizada”? Uma tal nostalgia corre o risco de se transformar continuamente numa atitude neurótica, no esforço de reconstruir o mundo da nossa infância, onde as autoridades familiares eram ao mesmo tempo ameaçadoras e tranquilizadoras (Vattimo, 1992, p. 14).

Não há espaço para saudosismos. É importante notar que a recusa do universalismo *não* envolve adotar o particularismo essencialista típico das posturas identitárias. A possibilidade “emancipatória” para Vattimo é a *libertação* das diferenças, dos dialetos, dos elementos locais. Isso não deve ser confundido com o alegado reconhecimento do que se é (o negro, a mulher, o protestante etc.). O efeito emancipador “consiste mais no efeito global de desenraizamento que acompanha o primeiro efeito de identificação”. Saber que tudo é contingente. Não há essência ou estabilidade, sequer identidades perenes. Emancipar é, portanto, continuar sonhando sabendo que se sonha, pois não há telos, não há onde ancorar definitivamente.

Isso fica particularmente claro quando ele discute o tema do mito *reencontrado*. O termo foi escolhido com cuidado, pois Vattimo deixa bem claro que não estamos testemunhando um *retorno* ao mito como se costuma alegar. Como já foi dito, a pós-modernidade não deixa de ser uma *modernidade* aplicada de outro modo. Ela é uma espécie de filha bastarda da modernidade que, por conta disto, preserva alguns elementos. O mito era costumeiramente pensado como uma forma de pensamento *anterior* ao advento da modernidade. Citando Cassirer, Vattimo relembra que o saber racional se opunha tanto à realidade fenomênica imediata quanto – e principalmente – à transfiguração mítica desta realidade, i.é., o pensamento mágico. A crise da modernidade, contudo, não pode ser pensada como um *retorno*, por mais que isso passa a agradar alguns reacionários. Para que se possa pensar esse tema em um novo registro é necessário um ajuste de contas com as três principais “atitudes” contemporâneas que tentam lidar com a questão do mito *sem* proporcionar uma “nova concepção filosófica da história”: o arcaísmo, o relativismo cultural e o irracionalismo mitigado.

O arcaísmo (ou atitude apocalíptica) tende a se sustentar na tese que o mito é uma forma de saber mais autêntica, que não foi devastada pela mentalidade quantitativa moderna e sua forma de vida que “viola e destrói a autêntica relação do homem com si próprio e com a natureza, e que está inelutavelmente ligada, também, ao sistema de exploração capitalista e às suas tendências imperialistas” (Vattimo, 1992, p. 38). Em resumo: o capitalismo e sua tecnociência nos afastaram de um saber autêntico e de uma suposta relação harmoniosa com a “natureza”. A orientação operacional básica desta atitude envolve reconstituir e fomentar um contato renovado com os mitos de outras culturas e os mitos antigos da tradição ocidental para que possamos nos livrar definitivamente da anomia gestada pela modernidade.

O relativismo cultural parte de um postulado bastante razoável: os princípios e axiomas fundamentais que definem a racionalidade, os critérios de verdade e a ética que possibilitam uma experiência histórica concreta *não podem ser objetos de um saber racional e demonstrativo*, pois qualquer possibilidade de se demonstrar o que quer que seja depende sempre de axiomas ou postulados. Vattimo dá como exemplo disto a teoria dos paradigmas de Thomas Kuhn, “pelo menos na sua formulação originária”. O argumento é que os princípios elementares (ou “princípios

primeiros”) sob os quais os universos culturais específicos são erigidos *não podem ser explicados racionalmente*. Eles dão sustentação aos diversos paradigmas. Ao contrário do arcaísmo, que sustenta que o saber mítico é superior ou “mais autêntico” que a racionalidade moderna, os relativistas culturais sequer enxergam uma *oposição* entre os saberes modernos e os “saberes míticos”. O argumento é que todo e qualquer saber se funda em pressupostos – axiomas – “que tem o caráter de mito, da crença não demonstrada, mas mais imediatamente vivida” (Vattimo, 1992, p. 41). Logo, estudar os mitos de outras civilizações pode nos ensinar o método correto para estudar a nossa, pois ela também possui uma estrutura mítica.

Por fim, o irracionalismo mitigado ou racionalidade limitada entende o mito de forma muito mais específica do que as posturas anteriores. Mito é narração. Portanto, a diferença com o saber científico não é por inversão de características ou uma relação de inferioridade ou superioridade, mas por uma *adequação às circunstâncias*. A forma narrativa é mais apropriada a algumas experiências e o pensamento científico a outras. A ideia é que existem campos da experiência que não podem ser abarcados adequadamente pela razão e pela tecnociência ocidental.

O principal problema do arcaísmo é que ele não apresenta nenhuma proposta ao mundo moderno, a não ser tentativas impossíveis de restauração da “cultura tradicional”, um tema que tem fascinado diversas correntes da nova direita.¹ Nada de proveitoso pode se esperar desta via. O relativismo cultural tem dois problemas fundamentais. O primeiro é que não se leva em conta as condições em que essa visão surge: a sociedade da comunicação em massa. O segundo problema é que o relativista pensa que é possível isolar um “mundo cultural” dos demais. O que vemos é o choque e a contaminação constante entre culturas que se transformam continuamente, por mais que se tente insistir em identidades fixas. Identidades não se perdem: elas sempre se transformam. O estudo de outras culturas é sempre um *diálogo*. A tese da excepcionalidade do relativista é uma tese *não relativista*. O racionalismo mitigado padece da mesma fragilidade: toma como dada a situação histórica em que floresce e não distingue com clareza (a não ser tentando ressuscitar a fracassada separação entre ciências naturais e sociais) *quais campos* são adequados ao saber mítico e quais são mais apropriados ao saber analítico.

Depois de expor essas debilidades teóricas, Vattimo vai à carga.

O processo de emancipação da razão, porém, foi além daquilo que idealismo e positivismo esperavam: variados povos e culturas tomaram a palavra na cena do mundo, e tornou-se impossível acreditar que a história seja um processo unitário, com uma linha contínua rumo ao *telos*. A realização da universalidade da história tornou impossível a história universal. Com isso, também a ideia de que o curso histórico pudesse pensar-se como *Aufklärung*, libertação da razão das sombras do saber mítico, perdeu a sua legitimidade. A desmistificação foi reconhecida ela própria como mito (Vattimo, 1992, p. 46).

Desmistificar a desmistificação *não significa restaurar os direitos do mito*, pelo menos não em seus próprios termos. Afinal, a razão é um mito também. Porém, uma vez revelada a desmistificação como um mito, a nossa relação com o mito não pode mais continuar ingênua, pois

(1) “O tradicionalismo da direita que representa a única saída política visível, do arcaísmo, é significativo porque revela, quando levado ao extremo, a sua debilidade teórica que consiste em transformar simplesmente o mito do progresso num mito das origens, as quais, *apenas enquanto tal*, seriam mais autenticamente humanas e dignas de constituir ou o fim de uma revolução política ou, pelo menos, o ponto de referência para uma crítica da modernidade” (Vattimo, 1992 p. 44).

ela fica marcada por essa experiência, isto é, ela preserva uma marca do impacto da modernidade, particularmente da *secularização*.

Uma cultura secular não é uma cultura que simplesmente se livrou da tradição e, particularmente, de seus conteúdos religiosos. Ela continua a vivê-los como *vestígios*, presenças ocultas e deturpadas, mas que permanecem *profundamente presentes*. Como já foi apontado, a modernidade não decorreu do *abandono* da tradição, mas de uma interpretação irônica dela, *uma distorção* que a conserva e ao mesmo tempo a esvazia. A pós-modernidade tem uma relação similar com a modernidade. Foi o impulso colonialista dos modernos que ajudou a criar a sociedade da comunicação generalizada e, também, a “*revolta contra o ocidente*”, episódios decisivos para a emergência da pós-modernidade e sua forma peculiar de liberdade: a oscilação perpétua entre pertencimento e desenraizamento. É evidente que isso traz o risco da materialização do “grande irmão” pela mídia e seu vínculo com o capital (e o Estado...), assim como a “nostalgia dos horizontes fechados” que estimula tanto o arcaísmo de direita quanto as patrulhas identitárias.

Jamais fomos Modernos: Bruno Latour e o pensamento em rede

Bruno Latour não deve ser considerado um pós-moderno, pois o seu argumento básico é que a modernidade *jamais existiu*:

A modernidade jamais começou. Jamais houve um mundo moderno. O uso do pretérito é importante aqui, uma vez que se trata de um sentimento retrospectivo, de uma releitura de nossa história. Não estamos entrando em uma nova era; não continuamos a fuga tresloucada dos pós-pós-modernistas; não nos agarramos mais à vanguarda da vanguarda; não tentamos ser ainda mais espertos, ainda mais críticos, aprofundar mais um pouco a era da desconfiança. Não, percebemos que nunca entramos na era moderna. Esta atitude retrospectiva, que desdobra ao invés de desvelar, que acrescenta ao invés de amputar, que confraterniza ao invés de denunciar, eu a caracterizo através da expressão não moderno (ou amoderno). É um não-moderno todo aquele que levar em conta ao mesmo tempo a constituição dos modernos e os agrupamentos de híbridos que ela nega (Latour, 1994, p. 51).

Latour ataca com o mesmo vigor antimodernos, modernos e pós-modernos pois estas três variantes pressupõem que *existiu* um mundo moderno, e que tal mundo fora baseado em uma ruptura com um passado estável, dando lugar a uma *aceleração* vivida como progresso (Wallerstein, 1999, p. 19), onde o tempo avança destruindo tudo o que fica por detrás dele.

Bruno Latour publicou o seu livro quando as *science wars* estavam em uma fase de extrema hostilidade. Parecia que existiam apenas duas posições possíveis. Ou se tornava partido do *realismo* ou do relativismo cultural: *nada* na ciência é construído (tudo é, no máximo, descoberto) ou, alternativamente, *tudo é sempre construído*, em qualquer tipo de discurso (inclusive o científico). O argumento de Latour possui diversas camadas. Uma delas é que, tomada pelo seu valor facial, a disputa entre realistas e relativistas culturais *não* questiona necessariamente a ontologia do realismo, isto é, a ideia de que existe um *mundo* que independe do sensorio humano e da vida social. Esse mundo só pode ser acessado *indiretamente*, pelas próteses construídas pelos cientistas (telescópios, espectrômetros de massa, aceleradores de partículas etc.) mobilizadas nos laboratórios. As humanidades lidam com as *atribuições de sentido/interpretações do mundo social* e, portanto, estão na verdade confinadas à hermenêutica e à epistemologia. O multiculturalismo *não* rompe com o realismo: simplesmente aceita as fronteiras demarcadas pelo seu adversário.

Latour afirma que os objetos da assim chamada “natureza” são “externos” e “objetivos”/“verdadeiros” exatamente porque são *coletivamente construídos*. Produzir sociedade é produzir natureza e vice-versa. Toda confusão começa quando se crê na possibilidade de separar natureza de cultura, uma espécie de mito fundador da modernidade. Mesmo produzindo sistematicamente híbridos, os modernos acreditavam (e alguns ainda acreditam) que somente eles separavam estes dois domínios e, portanto, estavam imunes à uma *antropologia*, prática que só é aplicável a selvagens bárbaros e arcaicos. Mas a década de 1980 testemunhou não apenas a etnografia das sociedades modernas, mas também da ciência e dos seus laboratórios, o que sinaliza que algo não ia bem com a modernidade.

O *annus mirabilis* de 1989 tornou possível uma espécie de contrarrevolução copernicana. Os polos natureza e sociedade *deixaram de ser incomensuráveis*, fazendo colapsar a separação sujeito e objeto, natureza e cultura. A ideia de que a natureza é a fonte primária dos *objetos* e a sociedade a origem dos *sujeitos* entrou definitivamente em crise. O subtítulo do livro é revelador: “ensaio de antropologia simétrica”.² Desde 1989 tornou-se possível fazer uma antropologia das sociedades que se julgavam modernas porque a natureza passou a *reagir*, inviabilizando a visão moderna de que ela – por ser alegadamente infinita – *transcende* a sociedade. Essa reação toma a forma tanto da questão ambiental – o antropoceno como tema incontornável – quanto do fato de que ao longo do século XX as *hard sciences* incorporaram a aleatoriedade e a incerteza contra o “velho” determinismo associado a Newton. Com isso, a noção de “ciências naturais”, que já estava em desuso entrou em crise.

A despeito de todas as suas notórias *boutades*, o ponto mais forte de Bruno Latour é a ideia de *pensamento em rede* – um relativismo fraco – como forma de reatar o nó górdio, isso é, recompor o “tecido inteiriço” das naturezas-culturas. O foco privilegiado é nas *relações* que permeiam as naturezas-culturas e as entidades nelas contidas, e não a ideia de que “as coisas são relativas”. Uma imagem proposta por Deleuze em *A Dobra* (2005) esclarece bem a ideia: o relativismo consistente não postula a relatividade do verdadeiro, uma posição solipsista, *mas a verdade do relativo*. Deste ângulo não é possível manter a clara definição das fronteiras (a delimitação entre interno e externo, por exemplo) que marca a noção de sistema. Também não ajuda a atemporalidade das estruturas, ou o formalismo da teoria da complexidade. As redes que perpassam natureza (coisas em si), política (sociedade: humanos entre eles) e discurso (representação, linguagem, textos) sempre devem ter uma dimensão empírica, isto é, deve partir de uma questão concreta. As redes são “reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como as sociedades”. Portanto, a proposta de Latour não é “pós-moderna” no sentido atual do termo, mas uma recusa das antinomias e das cisões da modernidade.

A morte do indivíduo: Fredric Jameson

A fixação moderna na novidade e no ineditismo sempre esteve ligada à crença no *indivíduo* como a fonte da diversidade e da inovação criativa. Afinal, não faz sentido designar como indivíduo

(2) Em *Políticas da Natureza* (2004) ele vai abandonar essa expressão, alegando que ela causava confusão, induzindo a pensar que o principal seria o estudo simétrico entre humanos e não-humanos (algo que é muito mais nítido – e problemático – em *Vida de Laboratório* publicado em parceria com Steve Wolgar originalmente em 1979). Isso, de certa forma, ajuda a preservar a distinção entre natureza e sociedade que ele sempre combateu. Creio que em *Jamais fomos Modernos* o centro de gravidade, especialmente quando o livro foi publicado, era precisamente a ênfase na possibilidade de fazer uma etnografia das sociedades que se julgavam modernas. Os modernos deixarem de ser o pináculo da civilização, o centro em torno do qual tudo parecia girar. Neste sentido, a ideia de antropologia simétrica pode ser preservada.

um mero portador de forças impessoais que *determinam* as suas ações “de fora para dentro”. Essa percepção também é incompatível com a noção liberal de que a liberdade que conta deve ser fruída na *esfera privada*. Receptáculos não possuem, pelo menos não efetivamente, essa zona interior. É por conta desta percepção que se pode caracterizar a estética moderna como a emanção de *estilos privados ou pessoais*, isto é, fruto de uma visão peculiar de mundo. Sem idiosincrasias individuais – o gênio que se destaca da massa – não existiriam *estilos* únicos e inconfundíveis. Jameson sustenta que essa forma de existência correspondia à fase clássica do capitalismo competitivo, isto é, aquela marcada pela família nuclear e pela ascensão da burguesia como classe hegemônica, povoada por fábricas e pelo consumo de bens duráveis. Neste quadro fazia sentido conceber a existência nos termos de sujeitos individuais. O pós-modernismo *rompe* com isso ao proclamar a *morte do sujeito* e a estetização de praticamente todas as dimensões da vida social.

O pós-modernismo, contudo, não deve ser entendido apenas na sua dimensão estética, mas como a *lógica cultural* que se configura com a metamorfose do capitalismo que se sucedeu à crise dos Anos Dourados.

Now I must say a word about the proper use of this concept: it is not just another word for the description of a particular style. It is also, at least in my use, a periodizing concept whose function is to correlate the emergence of new formal features in culture with the emergence of a new type of social life and a new economic order – what is often euphemistically called modernization, post-industrial or consumer society, the society of the media or the spectacle, or multinational capitalism (Jameson, 1998, p. 3)

Essa passagem é decisiva pois ela revela um dos aspectos mais fecundos da perspectiva de Jameson: a discussão *simultânea* dos fundamentos teóricos do marxismo *e a peculiaridade da configuração do capitalismo contemporâneo*.

O leitor atento de Jameson nota sem muita dificuldade que ele ataca frontalmente as visões que utilizam de forma mecânica a imagem marxiana de infra e superestrutura. A cultura não é um mero *efeito* da “base econômica”, mas uma dimensão da realidade com elevada autonomia relativa, que não apenas retroage frente a pressões “do econômico”, mas também ajuda a modelar a vida social. Há, contudo, sempre uma correspondência entre a *fase* do capitalismo e suas formas culturais: o realismo emergiu no século XIX, quando o capitalismo se transformou na forma social dominante. O modernismo o suplantou, em sincronia com as transformações na indústria, na propaganda e na organização industrial precipitadas pela Primeira Guerra Mundial e suas decorrências. Já o pós-modernismo é a *lógica cultural* do capitalismo tardio, momento em que a cultura se torna o *motor* da acumulação.

Essa ideia costuma causar bastante estranheza entre os marxistas, particularmente os mais inclinados ao economicismo. Logo, é importante qualificar o argumento. Refletindo sobre os impasses da crítica capitalista na era Reagan, Jameson afirma a necessidade de refinar sistematicamente a análise teórica para que se possa dar conta das metamorfoses do capitalismo:

(...) capitalism’s movement must be seen as discontinuous but expansive. With each crisis, it mutates into a larger sphere of activity and a wider field of penetration, of control, investment and transformation (Jameson, 1998, p. 139).

Logo, ao enfrentar *seus limites*, o capitalismo responde *expandindo e transformando a sua dinâmica*. Para ilustrar essa forma peculiar de resiliência, Jameson usa a imagem de uma *epidemia de epidemias* como metáfora deste movimento:

The system has its own logic, which powerfully undermines and destroys the logic of more traditional or pre-capitalist societies and economies: Deleuze calls this an axiomatic, as opposed to the older precapitalist, tribal or imperial codes. But epidemics sometimes play themselves out, like a fire for want of oxygen; and they also leap to new and more propitious settings, in which the preconditions are favourable to renewed development (Jameson, 1998, p. 140).

Quando uma variante epidêmica – uma fase do capitalismo – chega perto de se autodestruir, ela se transforma e dá lugar a outra variante, mais poderosa, mais pervasiva e mais intensa. A generalização do consumo de bens duráveis³ – rádios, LPs etc. – possibilitou o primeiro assalto à cultura: a “indústria cultural” que marcou a fase final do modernismo. Porém, a forte sinergia estabelecida entre as novas tecnologias da informação e a nova institucionalidade financeira que começou a ganhar corpo na década de 1970 mudou o quadro. As realocações dos investimentos que podiam ser gerenciados remotamente e as transferências instantâneas de dinheiro libertaram o capital do tempo e do espaço, possibilitando também que essa “epidemia” colonizasse e transformasse radicalmente a *cultura*.

Não se trata, portanto, de um nefelibata. O argumento é que com a “virada cultural” que inaugura a pós-modernidade, a produção de mercadorias, a alta finança e os serviços se tornam *culturais*, ao mesmo tempo que a própria cultura se torna plenamente mercantilizada e perpassada pelos circuitos cada vez mais acelerados e abrangentes do capital. Foi esse movimento que ajudou a erodir a diferença entre a alta cultura e a cultura popular, uma diferenciação cara aos modernistas que, ao se encastelarem na Universidade, ajudaram a exaurir a vitalidade do modernismo como forma de contestação. Quadros universitários e os autoproclamados intelectuais sempre tiveram interesse em marcar a distinção entre a “alta cultura” e o conhecimento popular, injustamente apodado pejorativamente de “senso comum”. Seu esforço sempre foi *cifrar* os saberes prestigiosos para torná-los acessíveis apenas aos iniciados, uma prática claramente monopolista. A colonização da cultura pelo capital *apagou* essa diferença e esse apagamento é um dos sinais distintivos de estética pós-moderna.

Esse apagamento se liga diretamente à *morte do sujeito* que já foi aludida no início dessa seção. A obsessão modernista com o novo sempre esteve ligada a uma presumida *originalidade*: cada gênio possuía um estilo inconfundível que o diferenciava da *massa*. Isso abria espaço para a *paródia* que “capitaliza a singularidade dos estilos e aproveita suas idiosincrasias e excentricidades, produzindo uma imitação que zomba do original” (Jameson, 1998, p. 4). Só se pode fazer paródia se assumirmos que existe uma *norma linguística*, da qual os grandes mestres podem se destacar e, exatamente por isso, eles podem ser avacalhados por outros gênios:

But what would happen if one no longer believed in the existence of normal language, of ordinary speech, of the linguistic norm the kind of clarity and communicative power celebrated by Orwell in his famous essay ‘Politics and the English Language’, say)? One could think of it in this way: perhaps the immense fragmentation and privatization of modern literature – its explosion into a host of distinct private styles and mannerisms – foreshadows deeper and more general tendencies in social life as a whole. Supposing that modern art and modernism – far from being a kind of

(3) De certo modo a geladeira, o fogão e os utilitários domésticos também contribuíram para a penetração do capital na cultura e na educação. A *economia de tempo* nos afazeres domésticos liberou as pessoas para o lazer e para a educação.

specialized aesthetic curiosity – actually anticipated social developments along these lines; supposing that in the decades since the emergence of the great modern styles society had itself begun to fragment in this way, each group coming to speak a curious private language of its own, each profession developing its private code or idiolect, and finally each individual coming to be a kind of linguistic island, separated from everyone else? But then in that case, the very possibility of any linguistic norm in terms of which one could ridicule private languages and idiosyncratic styles would vanish, and we would have nothing but stylistic diversity and heterogeneity (Jameson, 1998, p. 4).

É precisamente neste momento que o pastiche coloca a paródia na penumbra, pois o que desaparece é a ideia de que existe uma norma de referência, que possibilitava tanto o gênio que se destacava da massa quanto uma postura zombeteira que desafiava a autoridade de quem podia subverter os padrões. Não existem mais padrões e estilos claros: apenas recombinações.

Logo, a preponderância do pastiche (“*blank parody, parody that has lost its sense of humor*”) corresponde à morte do indivíduo, que enterrou consigo o modernismo. Há quem diga que *existiu* um individualismo que surgiu em conjunto com a conversão da burguesia como classe dominante, mas que hoje isso não é mais possível: a explosão demográfica e as grandes burocracias públicas e privadas como forma dominante de organização da sociedade ceifaram o velho individualismo. Existiu o indivíduo, mas ele foi extinto pelas próprias transformações sociais que ele ajudou a precipitar. A segunda posição, que Jameson considera mais radical, é a pós-estruturalista: o sujeito individual nunca existiu de fato, pois isso nunca passou de um mito burguês. Nos dois casos, contudo, é possível tirar uma conclusão fundamental:

Hence, once again, pastiche: in a world in which stylistic innovation is no longer possible, all that is left is to imitate dead styles, to speak through the masks and with the voices of the styles in the imaginary museum. But this means that contemporary or postmodernist art is going to be about art itself in a new kind of way; even more, it means that one of its essential messages will involve the necessary failure of art and the aesthetic, the failure of the new, the imprisonment in the past (Jameson, 1998, p. 7).

Desse modo, não se deve conceber o pós-modernismo *apenas* como um estilo, pois ele expressa transformações profundas na própria dinâmica da sociedade e, evidentemente, do capitalismo. A percepção do tempo e do espaço se transfigura radicalmente. A fragmentação e o presentismo que enseja a *nostalgia* de um tempo que não pode ser caracterizado com precisão (ele usa *Star Wars*⁴ como exemplo mais paradigmático) torna-se a experiência estética dominante. Essa forma de viver estrutura-se e ajuda a estruturar uma forma peculiar de *produção* da vida social.

(4) “*But let me first add some anomalies: supposing I suggested that Star Wars (George Lucas, 1977) is also a nostalgia film. What could that mean? I presume that we can agree that this is not a historical film about our own intergalactic past. Let me put it somewhat differently: one of the most important cultural experiences of the generations that grew up from the 1930s to the 1950s was the Saturday afternoon serial of the Buck Rogers type – alien villains, true American heroes, heroines in distress, the death ray or the doomsday box, and the cliff-hanger at the end whose miraculous solution was to be witnessed next Saturday afternoon. Star Wars reinvents this experience in the form of a pastiche; there is no point to a parody of such serials, since they are long extinct. Far from being a pointless satire of such dead forms, Star Wars satisfies a deep (might I even say repressed?) longing to experience them again: it is a complex object in which on some first level children and adolescents can take the adventures straight, while the adult public is able to gratify a deeper and more properly nostalgic desire to return to that older period and to live its strange old aesthetic artefacts through once again. This film is thus metonymically a historical or nostalgia film*” (Jameson, 1998, p. 8).

Marx afirmou que, depois que o capitalismo passou a se apoiar nos seus próprios pés, toda produção é sempre reprodução das condições de produção. Isso continua a ser verdadeiro quando, respondendo às crises que ele próprio engendra, o capitalismo se transforma radicalmente. Ao dizer que o pós-modernismo é a *lógica cultural* do capitalismo contemporâneo, Jameson leva em conta também a “produção” e a *forma financeira* que lhe é correspondente:

Thus any comprehensive new theory of finance capitalism will need to reach out into the expanded realm of cultural production to map its effects: indeed mass cultural production and consumption themselves – at one with globalization and the new information technology – are as profoundly economic as the other productive areas of late capitalism, and as fully integrated into the latter’s generalized commodity system (Jameson, 1998, p. 144).

O capitalismo respondeu à crise dos Anos Dourados penetrando ainda mais na dimensão do intangível: os direitos de propriedade passaram a incorporar a *informação* que permeia o homem e a natureza, envolvendo também os artefatos culturais, dando um passo além da famigerada “indústria cultural”.

Em suma, por pós-modernidade devemos entender a transformação da realidade em *imagens* (codificáveis digitalmente, podemos acrescentar) e “a fragmentação do tempo em séries de presentes perpétuos”. O modernismo foi contestatório, mas acabou sendo absorvido ao *status quo*. O pós-modernismo, indubitavelmente, reforça a “sociedade do consumo” pois, além da cultura, nesta nova fase do capitalismo tornou-se possível até mesmo *colonizar a vida*.⁵ Jameson lança a pergunta decisiva, que para ele permanece em aberto: há *alguma* resistência à essa lógica na pós-modernidade? Vattimo afirma categoricamente que *sim*, embora nada garanta que não sucumbiremos aos particularismos essencialistas e ao solipsismo banalizante. A posição mais curiosa é a de Bruno Latour: a modernidade *nunca existiu*, embora o capitalismo tal como Jameson qualifica como *moderno* tenha existido e, ao exaurir a natureza, tornou possível pensar em uma chave radicalmente nova.

O fim de qual modernidade?

Textos exploratórios não combinam muito bem com conclusões. Minha ideia aqui é trazer um aspecto da argumentação de Immanuel Wallerstein (2002) que, cotejada com as três visões aqui apresentadas, ajuda a aclarar essa capciosa discussão sem, contudo, ter a presunção de concluir muita coisa. A despeito de notória polissemia que o termo carrega, é possível identificar duas grandes conotações do termo *moderno*. A primeira, positiva e vanguardista, privilegia a tecnologia como uma forma de dominação sobre a “*natureza*” e, também, de produção acelerada e em massa de bugigangas. Nessa acepção tudo é sempre fugaz, pois o que é “moderno” hoje será ultrapassado amanhã. Além disso, por supostamente poder se expressar quantitativamente, entende-se “tecnologia” como uma *métrica* capaz de diferenciar o que é mais e menos “moderno”. A segunda acepção, negativa, define a modernidade como *libertação*, isto é, como uma luta incessante contra as diversas formas de

(5) “Over the past decade [1980], corporations have gained control over the diversity of life on earth and people’s indigenous knowledge through new property rights. There is no innovation involved in these cases; they are instruments of monopoly control over life itself. Patents on living resources and indigenous knowledge are an enclosure of the biological and intellectual commons. Life forms have been redefined as ‘manufacture’ and ‘machines’, robbing life of its integrity and self-organization. Traditional knowledge is being pirated and patented, unleashing a new epidemic of biopiracy” (Shiva, 2016, p. 17).

dominação que oprimem indivíduos, grupos e classes, inclusive aquela produzida por transformações tecnológicas. Trata-se na verdade de duas histórias, dois discursos, mas que sempre estiveram historicamente interligados. Essa confusão ajudou a neutralizar o impacto transformador que o foco na *mudança como norma*⁶ poderia engendrar, fazendo parecer que a “modernização” tecnológica fosse a portadora da modernidade como libertação.

Separar essas duas dimensões da questão é uma tarefa preliminar para qualquer crítica consistente ao mundo em que vivemos. Wallerstein insistia já em meados da década de 1970 que não deveríamos levar a sério a ideia de uma “revolução industrial”, pois o que parecia uma elevação espantosa da produtividade era, na realidade, a subordinação da máquina-ferramenta à acumulação incessante de capitais por meio de um regime de *predação* das fontes de energia fóssil e de externalização dos custos da poluição.⁷ Jason Moore (2016) revisitou essa ideia afirmando que uma das diretrizes do capital é produzir *cheap nature*, isto é, conceber e se apropriar da natureza como algo *externo*, como uma fonte de energia e de recursos *vitais* que parecia inesgotável. Deste ângulo, o “progresso tecnológico” perde muito do seu brilho. A ideia de uma natureza ilimitada não convence mais, assim como a noção de uma humanidade que se diferencia radicalmente de seu meio de vida.

No entanto, o impulso libertador que surgiu em conjunto com a modernidade ainda permanece em vigor, embora não possa mais ser pensado como antes, isto é, como uma tarefa do ocidente (ou do “proletariado” (sic.)). É precisamente neste ponto que as três visões aqui apontadas contribuem para a crítica radical do presente *sem saudosismos*. Vattimo pensa a crise da modernidade como um despertar do sonho iluminista de formar uma sociedade transparente e objetiva. Esse impulso falsamente universalizante, ao fomentar uma sociedade baseada na comunicação generalizada, erodiu o princípio da realidade, revelando a coexistência agônica de diversas culturas e visões de mundo. Vattimo rejeita a nostalgia por uma realidade estável, defendendo a *diferença*, o desenraizamento e a aceitação da contingência como *norma*. Logo, não se trata de resignação, mas de saber que é impossível – e indesejável – voltar àquela *imagem* de uma sociedade sólida, estável e orientada para o progresso inevitável. O preço de acordar desse sonho é saber que a luta social é perene, pois não se pode contar com identidades estáveis e com critérios objetivos para definir com clareza o que é “justo” (fair) e “injusto”. Latour abre espaço para pensarmos na coexistência tensa entre *múltiplos mundos*, muitos deles incomensuráveis, mas que podem ser aproximados por uma postura *relacionista* e pragmática, em consonância com o que ganhou o nome de *virada ontológica* (Viveiros de Castro, 2012). Jameson me parece crucial por estabelecer os vínculos dinâmicos entre a pós-modernidade no plano cultural e o modo como o capitalismo se reorganizou no final do século XX, recolocando no centro da discussão as vantagens uma *análise totalizante*, mas não organicista, que pense as interações entre as diversas esferas de existência social.

(6) A legitimidade social geralmente deriva da tradição, isto é, de um passado que se projeta sobre o presente e define limites para o futuro. Não se espera grandes transformações em sociedades estruturadas desse modo. A despeito do seu valor facial, a modernidade engendrou um grande artilho ao propagandear a normalidade da mudança: se a mudança não é algo excepcional ou extraordinário, *é possível se adaptar ao seu ritmo*. Logo, ela pode ser devidamente calibrada para não anular nos condenados da terra “a esperança e a expectativa de mudanças mais fundamentais no futuro” (Wallerstein, 2002).

(7) É importante notar como o raciocínio de Wallerstein é similar ao exposto por Marx no capítulo Maquinaria e Grande Indústria do primeiro volume de *O Capital*: primeiro surgem as máquinas que absorvem as ferramentas antes mobilizadas pelos artesãos, *depois* a demanda por energia.

Referências bibliográficas

- DELEUZE, Gilles. *A Dobra – Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papyrus, 2005.
- JAMESON, Fredric. *The cultural turn*. London: Verso, 1998.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos Modernos* São Paulo: Editora 34, 1994.
- MOORE, Jason. The rise of cheap nature. In: MOORE, Jason (Org.). *Anthropocene or capitalocene?* Oakland: PM Press, 2016.
- SHIVA, Vandana. *Biopiracy: the plunder of nature and knowledge*. Berkeley: North Atlantic Books, 2016.
- VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- VIVEIROS De CASTRO, Eduardo. *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Cambridge: Hau Masterclass Series, v. 1, 2012.
- WALLERSTEIN, Immanuel. The heritage of sociology, the promise of social science. *Current Sociology*, v. 47, n. 1, p. 1-37, 1999.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Após o liberalismo*. São Paulo: Vozes, 2002.