

Cotidiano e pós-modernismo: a ética da vida social em Ágnes Heller

Everyday life and postmodernism: the ethics of social life in Ágnes Heller

Eduardo Portanova Barros

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE-PR); Pós-doutorando
PPGSCF/ UNIOESTE-PR
Email:
eduardoportanova@hotmail.com

Antônio César Santos Fonseca

Universidade Feevale-RS;
Doutorando em Processos e Manifestações Culturais
Email:
eduardoportanova@hotmail.com

Resumo

Este artigo é inspirado nas reflexões da filósofa húngara Ágnes Heller (representante da chamada Escola de Budapeste), sobretudo em dois de seus trabalhos: “Políticas de la postmodernidad” (1989), em coautoria com Ferenc Féher, e “O cotidiano e a história”, escrito, originalmente, em 1970. Interessamos aqui menos sua dívida com o pensamento marxista, do qual se origina sua obra, discípula que era de George Lukács, mas antes as circunstâncias das complexas relações humanas como uma dialética entre a vida e o cotidiano. Conclui-se que o aspecto heterogêneo de que nos fala Heller, sem nenhuma hierarquia universal (nas palavras dela), é uma afirmação (sem rotulações ou absolutismos) das teorias pós-modernas de “descentramento do sujeito” (Hall), “pensamento débil” (Vattimo) ou “afinidades eletivas” (Maffesoli), entre outros teóricos dessa abordagem hermenêutico-fenomenológica.

Palavras-chaves: Ágnes Heller; Escola de Budapeste; Pós-modernismo; Sociologia da Cultura.

Abstract

This article is inspired by the reflections of the Hungarian philosopher Ágnes Heller (representative of the so-called Budapest School), especially in two of her works: “Políticas de la postmodernidad” (1989), co-authored with Ferenc Féher, and “The Daily Life and History”, originally written in 1970. We are not interested here in his debt to Marxist thought, from which his work, a disciple that he was of George Lukács, originates, but rather the circumstances of complex human relations as a dialectic between life and everyday life. It is concluded that the

heterogeneous aspect of which Heller speaks to us, without any universal hierarchy (in her words), is an affirmation (without labeling or absolutisms) of the postmodern theories of “decentralization of the subject” (Hall), “weak thinking” (Vattimo) or “elective affinities” (Maffesoli), among other theorists of this hermeneutic-phenomenological approach.

Keywords: Ágnes Heller; Budapest School; Post-modernism; Sociology of Culture.

Introdução

Ao realizar uma reflexão sobre políticas na pós-modernidade, Ágnes Heller (1989) nos fala, *a priori*, de uma condição humana. A abordagem desta filósofa húngara, assim, atravessa, necessariamente, a ideia de hibridismo que caracteriza as relações sociais e culturais na contemporaneidade (também considerada, mas longe de ser unânime, pós-moderna). Tomamos o termo “pós”, portanto, com alguma liberdade. Ora pode ser sinônimo de contemporâneo, ora de uma Era Pós-moderna, digamos, da mesma forma que se caracterizou uma Idade Média ou um Projeto da Modernidade.

Pode até ser um exagero considerarmos o nosso tempo atual daquela forma (uma Era Pós-Moderna). Porém, não seria de todo descabido, achamos nós, refletirmos sobre alguns aspectos da atualidade comparados ao perfil da cultura no pensamento de Ágnes Heller (1929-1919). O pioneirismo dela em sua análise de temas do cotidiano, como em “O futuro das relações entre os sexos”, ensaio publicado no Brasil no início dos anos 1970, por exemplo, parece inquestionável. Daí é que se reveste de importância o trabalho da filósofa (

Heller (1989) começa as suas ponderações relatando que o Ocidente, por sentir-se superior em relação a outras culturas - estas, portanto, consideradas inferiores dentro de uma visão etnocêntrica -, cunhou algumas expressões, como “cultura” e “civilização”. Para Heller (1989) são termos plurais. Quando a autora lembra esta pluralidade ela refere-se ao fato de essa temática estar umbilicalmente, mesmo que o termo não fosse utilizado naquela época (ou não da forma como o é hoje), ligada à questão do pós-moderno e, logo, indicar discontinuidades percebidas em um mundo que vem sofrendo transformações

processadas cotidianamente. É temeroso trabalhar os conceitos de cultura e civilização dentro de uma ótica etnocêntrica.

É bem provável que não se obtivesse o mínimo de isenção. Para além disso, destacamos o fato de que as transformações de que falamos e pelas quais o sujeito vem passando, na verdade, fragmentam-no e, por consequência, distanciam-se da visão de mundo que entende o sujeito como unificado. Isso porque a passagem da modernidade para um período posterior (se tomarmos a história como um acontecimento linear, claro), denominado pós-moderno, articula conceitos como identidade, cultura, civilização e outros, de forma meio que errática (Lyotard, no final dos anos 1970, chamaria esse quadro de “condição pós-moderna”). Isso significa dizer que a ideia (e por que não dizer ideologia?) de um determinado conceito hoje, a partir de uma re-interpretação de alguns paradigmas marxistas, sobretudo, entre os quais o materialismo-histórico e os seus valores de uso e troca podem ser atualizados para o melhor e o pior, sob a luz do pós-moderno.

Ora, o Método Dialético de Marx, por exemplo, segundo o qual, em linhas gerais, depende de uma realidade histórica e de uma vida cotidiana antes materialista do que contemplativa, para não dizer complexa, como em Morin, ou pós-moderna, como em Hall, Vattimo ou Maffesoli, entre vários outros antes deles (Nietzsche, por exemplo), pode precisar, hoje, no mínimo, de alguma atualização, nem que seja para confirmá-lo. Poderíamos seguir nessa linha de raciocínio, revisitando os conceitos marxistas sobre a dialética (dita hegeliano-marxista), o socialismo utópico – utopia de que ele, Marx, não acreditava – ou sobre economia política. Mas não é o caso.

Logo, o que mencionávamos acima sobre “conceitos” (melhor seria, hoje, considerá-los “noções”, para não adotarmos um tom peremptório e irreduzível), estes de (1) identidade (não mais “uma” ou única, isto é, sou o que sou no tempo de minha existência, e vou morrer assim, *mas* antes *identificações*, nossas diversas facetas, que podem variar até conforme nosso humor), de (2) cultura (hoje *afetual* ou ambígua, que se dá a partir de uma interpretação de sentidos – nem por isso menos trágica – marcada por diferentes manifestações para o mesmo fenômeno) e, finalmente, de (3) civilização (não mais com “C” maiúsculo, através de uma tentativa de imposição, ainda nesse caso, ideológica de A contra B, ou vice-versa,

mas antes um imaginário coletivo, e coletivo seria uma redundância), é isso o pós-moderno.

E por que tudo isso, no pós-moderno, é meio errático? Porque o pós-moderno não se pretende (aliás, nem tem a pretensão de sê-lo qualquer coisa) apenas justificável, como no Projeto da Modernidade, de um ponto de vista ideológico, positivista, ou seja, considerando, por exemplo, o alcance da Verdade única e exclusivamente pela Razão, conforme o “Discurso sobre o espírito positivo” (1848), de Auguste Comte (1798-1857), ou cartesiano (o Método como instrumento da Verdade). “O que esteve em voga durante os séculos que acabam de se esgotar foi o que eu chamaria de moral-política: uma salvação para mais tarde, a perfeição futura” (Maffesoli, 2012, p. 112). O ideal comunista, hoje, revisitando Marx, é outro. E não convém seguirmos nisso por ora.

1 Entre o Moderno e o Pós-moderno

Voltando à temática apresentada por Heller, destacamos o seguinte: as culturas se sucedem umas às outras e não há como retornar ao ponto de partida, como se fosse uma viagem nostálgica ao passado. É necessário, segundo Heller (1989), um exercício de observação para que possamos entender aspectos da mudança. É importante salientar que essa transformação, aqui já mencionada, é fruto da passagem – não radical e mais vivenciada do que teoricamente falando – da Modernidade para outro período, o pós-moderno. Mas ainda não como consenso histórico.

A característica básica dessa transição é um reordenamento social a partir de políticas públicas não mais – ou apenas – de caráter progressista (no sentido de um futuro róseo dependente dos modos de produção), mas híbrido, misturando-se a um quadro institucional complexo. Cultura, assim, passa a ser o termo-chave para a compreensão dessa transição entre o moderno e o pós-moderno. Novas abordagens deixaram para trás conceitos como ação e estrutura, tomados isoladamente, e passaram a se ocupar de designações com o radical “pós”: pós-feminismo, pós-estruturalismo, pós-colonialismo, pós-humano.

Lyotard alavancou a discussão sobre a natureza epistemológica do saber e do imaginário no que ele denominou, como já vimos, uma “condição pós-moderna”. Vejamos o seguinte. Só o fato de Lyotard se valer de um termo amplo como o de “condição”, termo que designa algo temporário (tanto é que se tornou meio que um modismo, hoje em dia, alguém se referir a si mesmo como “estar” no cargo X ou Y, e não, por exemplo, “Sou” presidente de uma empresa ou mesmo, como já ouvimos, de clubes de futebol), justifica a importância do fato cultural. Cultura entendida, aqui, como aquilo que caracteriza um modo de vida, totalizante, como lembra Teixeira Coelho (2004, p. 103).

Os ditos “metarrelatos” de Lyotard, são uma espécie de “metadiscursos” ou aquilo que se diz sobre algo para justificá-lo, mas que nunca será aquele algo em si. É “meta” porque se dá “além” do seu “conceito”. Essa “dobra” na história, digamos, é vista como a de um perfil pós-moderno, também. Outro autor que mudou o cenário de análise dentro da esfera cultural, no sentido de validá-lo, mesmo sem a concordância, por vezes, de seus pares, foi Michel Foucault. Para não nos estendermos, até porque Foucault, não é nosso campo de trabalho, aqui, ficamos com seu “Microfísica do poder” (1979). Trata-se de uma interpretação molecular da cultura, o que denota uma desconstrução epistemológica da verdade inabalável. Para Foucault, o saber é provisório. “O que está em questão é o que *rege* os enunciados e a forma como estes se *regem* entre si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis” (FOUCAULT, 1979, p. 4).

Seguindo essa linha de raciocínio, cultura passou a significar mais do que um conjunto de costumes e passa a assumir, dessa forma, um sentido mais amplo (quase antropológico, diríamos). Portanto, narrativas e representações simbólicas não só baseadas no cenário político, *re-orientam* os indivíduos. Heller está ciente disso. A cultura – que tem relação com o húmus, aquilo que é terreno e que é também movediço, ao contrário do “habitus”, aquilo que “persevera no ser” (Coelho, 2008, p. 31) – é a força motriz. Força ou potência motriz porque é o que nos impulsiona, o que nos movimenta. O “hábito”, em contraposição, seria mortífero, isso porque, como vimos acima, com Teixeira Coelho, “persevera no ser”, isto é, permanece meio que estagnado. Em Heller, o que faz o papel de potência motriz é o cotidiano. O cotidiano, em Heller é, por analogia, o “húmus”, matéria orgânica

rica em nutrientes. “Húmus” serve, também, como metáfora para o cotidiano helleriano.

Ao se constatar, conforme Teixeira Coelho (2008), que a maior parte da população mundial, hoje, vive na cidade, não seria o momento de questionarmos, junto com as reflexões de Heller sobre o cotidiano, a qual cultura nos referimos e de que motricidade falamos neste percurso, segundo Durand (1987), entre nossas pulsões subjetivas e as coerções objetivas do meio social (“trajeto antropológico”)? O que Durand entende por “trajeto antropológico” é “a incessante troca que existe no nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (1997, p. 35).

Um pouco mais adiante, nessa mesma passagem, Durand irá dizer que “[...] há gênese recíproca que oscila do gesto pulsional ao meio material e social e vice-versa” (1997, p. 41). O antropólogo francês, é bom destacar, jamais pensa as polaridades como formas dicotômicas. Se ele as destaca em termos de polaridades é para reuni-las posteriormente. Foi em torno de Durand, vale lembrar, que se constituiu a chamada Escola de Grenoble (Universidade de Grenoble III). Para Durand, o imaginário é “fundante” das ações humanas.

Durand, seguindo com ele, assume a sua escolha pelo imaginário como um caminho de teor científico, mas não cartesiano (que postulava a evidência como método universal). Isto é, não conforme as leis de uma ciência dura. Na era da imagem, afirma, ainda, outro filósofo francês, Jean Baudrillard, “tudo se liquefaz” (1991, p. 9). Conforme Baudrillard, já não temos os signos do real. Esse é um dos traços do pós-moderno, sobre o qual Durand não se debruça, mas que cabe observá-lo, como neste artigo, também em Heller. Para ela, o real, esse de que Baudrillard menciona, pode ser traduzido, no entanto, em uma palavra: “vida”. Observamos, portanto, uma transição aqui, não mais uma lógica do “dever ser”.

É desse deslizamento heterogêneo, termo usual na obra de Heller, que trata o complexo pensamento dessa autora de origem húngara, radicada nos Estados Unidos. O momento paroxístico de simulação, que é quando, segundo Baudrillard (1991), não existe mais “o espelho do ser” e das aparências, não é o cenário que se coloca para Heller. A expressão da vida, tanto para Heller quanto para as teorias pós-modernas, é marcada pelo qualitativo. Se as características do chamado

Projeto da Modernidade eram codificar, classificar e ordenar, em Heller, mesmo com base marxista, não é possível pensar apenas no materialismo dialético.

O valor do ser, para ela, não é material. “A vida cotidiana é, em grande medida, heterogênea, e isso sob vários aspectos, sobretudo no que se refere ao conteúdo e à significação ou importância dos nossos tipos de atividades” (Heller, s/d, p. 18). Heller prossegue afirmando que tanto a espontaneidade pode caracterizar motivações particulares quanto “as atividades humano-genéricas que nela [a vida cotidiana] têm lugar” (s/d, p. 18). Ela manifestava claro interesse em assuntos do cotidiano, e acentuava o caráter ambivalente das estruturas sociais. Ao lado dela, Weber, que propôs um politeísmo de valores, critica a racionalização da existência na sua famosa expressão “desencantamento do mundo”. As relações são ambivalentes, o que Maffesoli considera uma “erótica social” (2012). De certa forma, Heller nos motiva a repensar o tópico que motivara Platão: a *polis*. Para Platão, importante era discutir formas e estruturas de relacionamento e de governo dos cidadãos, propondo a solução perfeita direcionada a uma política ideal.

2 Hall e o impulso de informações

Outro autor sobre o qual fazemos referência aqui e que dialoga com Heller é Stuart Hall (2014). Ele se engajou na discussão que trata sobre hegemonia, o que não deixa de ter relação com a política sobre o pós-moderno em Heller, a espinha dorsal deste artigo. Hall deu especial atenção para questões que dizem respeito à globalização, esta considerada como um impulso das informações a partir dos meios de comunicação de massa, assim como na fluidez de significados e símbolos. O autor nos mostra que é preciso compreender as demandas por reconhecimento, partindo dos diversos processos que constituem as representações e identidades.

Ao se debruçar sobre a experiência dos caribenhos, Hall não identifica uma tradição única e verdadeira, muito menos a tentativa de reconstrução de um passado distante. O autor entende identidade como uma das diversas formas que temos de nos posicionar em relação às narrativas do passado e, assim, posicionados por elas. As identidades são pensadas como construções que impõem uma coerência imaginária a uma experiência de dispersão e fragmentação. Elas são oriundas de

um lugar, tem um histórico, embora essas histórias estejam sempre em constante transformação.

O pensamento de Heller (1989), por sua vez, nos lembra que as culturas, anteriormente, eram consideradas universos fechados e que, quando se abriam, perdiam os traços característicos e, desse modo, tornavam-se vulneráveis à insubordinação por parte da cultura mais nova. A autora lembra, ainda, que essa visão das culturas “alheias alienadas” coincide com o início do capitalismo e da estrutura, e da divisão cultural. Em Hall (2014), no caso, o processo de identificação que produz o sujeito pós-moderno, conceitualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente, tornou a identidade cultural mais provisória, variável e problemática (Hall, 2014, p. 11).

Diante dessa assertiva, é importante lembrar que, assim como a identidade irá sofrer influência das relações sociais que se estabelecem, também o sujeito e a cultura são afetados pela condição pós-moderna. Heller salienta que, historicamente, houve, para além de um “constructo” mecânico, formações de grupos aristocráticos e de títulos de nobreza (oriundos, principalmente, da Inglaterra) junto com a chamada burguesia. Para esta fatia da sociedade é importante que conceitos como superioridade e inferioridade sejam exercitados e continuem “em voga”, pois seria a maneira de perpetuar o seu poder e garantir a manutenção do seu *status quo*, se bem que atualmente a situação passou por transformações.

Mas a intenção é de garantir a permanência de tais conceitos e legitimar a condição social vigente. Nota-se que os grupos citados, estes que reivindicam tal aspiração, fazem parte de uma elite que precisa perpetuar o seu poder e, para tanto, essa é uma das estratégias utilizadas na tentativa de convencimento, enquanto que estratos de camadas sociais na base da pirâmide, ambicionam certa equidade que lhes garantam uma condição de igualdade perante a sociedade em que estão inseridos.

Entretanto, Heller (1989) ressalta que só depois da Segunda Guerra Mundial tornou-se visível a erosão da rede de culturas de classe e o relativismo cultural adquiriu impulso. Antes, os hábitos culturais estavam ligados exclusivamente a uma classe e agora estavam à disposição de todos. A partir de

agora, “outras culturas” tomam pautas emprestadas de comportamentos e hábitos. A transição do Projeto da Modernidade e seus valores dos séculos XVIII e XIX, valores de progresso linear do econômico e do social, oferecem, atualmente, possibilidade de investigarmos, hoje, o nosso cotidiano cultural sob o viés helleriano de um imaginário político para além de uma ideologia binária.

3 Explicações multicausais

Vejam, ainda, esse aspecto contraditório (indivíduos-massa) com Heller. Ela irá falar de uma “explicação multicausal”. Heller menciona o nascimento da divisão do trabalho, que ela aponta como um dos fatores de desenvolvimento sociocultural. Destaca, também, o nascimento da produção em massa, a amplitude dos meios de comunicação, a descolonização e a redução do horário de trabalho na Europa ocidental. Em sua opinião, mais do que causas, existem três ondas em que se tem criado as novas significações imaginárias de forma de vida e que são, naturalmente, partes do cotidiano, com mais ou menos consenso, pós-moderno. Desde a Revolução Francesa, conforme Heller, cada nova geração que se sucede não só mantém as aspirações da geração anterior, como também traz novas aspirações e demandas.

A autora recorda que esses movimentos tinham um caráter político, o da troca de elites. Nesse contexto, o jovem teria uma importância fundamental, pois esse seria, no futuro, o acadêmico, um assistente social, o trabalhador autônomo etc. Heller lembra que a tendência ao poder de absorção social de movimentos sociais está muito clara na tendência cultural daquela época e cita como exemplo o punk-rock. Antes, para integrar parte de uma cultura, era preciso ter uma identidade clara, “burguês” ou “operário” – havia uma função institucionalizada, sendo que hoje isso já não faz mais sentido. E é esse, precisamente, o ponto contraditório entre o Projeto da Modernidade e o afetivo pós-moderno. A ausência de um Estado-providência – mais ainda Estado-radical.

Se tomarmos essa questão de um Estado, hoje, fragilizado, digamos, sob o enfoque maffesoliano¹, observa-se uma mudança de perspectiva na sociedade pós-moderna. O individualismo dá lugar à necessidade de identificação com um determinado grupo, como espécie de “tribalismo”, agregação, identificação. Segundo Maffesoli, a cultura não é uma consequência da sociedade, mas, simplesmente, um de seus aspectos, visto que é, por intermédio dela, que os indivíduos socialmente se posicionam. Para ele, evidencia-se, ao contrário do que se pensa, uma “imitação apaixonada” (1997, p. 140). Lembrando Simmel, Maffesoli (2012) diz que se trata de um fenômeno sociológico dos mais instrutivos. Lembrando Heller, pelo nosso viés, poderíamos denominar esse impasse entre o indivíduo e a massa como aquilo que diz respeito à “vida”, simplesmente dita.

Assim, para Maffesoli a cultura (de modo geral e particular no “tribalismo pós-moderno”) se vê entre a modernidade e a expressão “pós”, que procura, na sua trajetória, a dissonância com questões relacionadas à ideia de uma história linear pela marcha dos oprimidos. Não que deixem de existir. Porém, o termo “opressão” tomou outro lugar, que não só o ideológico de esquerda ou direita. A opressão, agora, é de outra natureza, porque o humanismo está desacreditado. O sonho de uma sociedade igualitária ruiu com a Queda do Muro, em 1989, o que não quer dizer, por outro lado, que diferenças não deixem de existir. E essas diferenças, do ponto de vista cultural, não são menos significativas, porém, das que existiam antes.

Heller (1989) aponta, de sua parte, para a possibilidade de um conflito de gerações em virtude de conflitar a cultura dos pais e a dos filhos, resultado de uma transição das tradicionais culturas de classe e a cultura pós-moderna. Para Heller (1989), podem-se relacionar três gerações que têm aparecido desde a Segunda Guerra Mundial: 1^a – Geração existencialista; 2^a – Geração de alienação ou separação; 3^a – Geração pós-modernista. Com relação ao Existencialismo, a autora afirma que essa abordagem teórica surge como uma rebelião à subjetividade e à ossificação das formas de vida burguesa e contra as normas e limitações cerimoniais enraizadas.

¹Referente ao sociólogo francês Michel Maffesoli (1944-), segundo o qual a sociedade do conhecimento (ou científica) é tributária do cotidiano vitalista em ações, hoje, menos oriundas de um viés puramente ideológico ou individualista do que coletivamente afetuais ou tribais.

O chamado pela sociologia de Projeto da Modernidade tinha o anseio de romper com tudo o que vinha antes, trazendo uma ideia de liberdade e inovação, diferente do pós-moderno – termo mais ou menos consensual – que tem uma percepção diferente das mudanças, pois não apresenta o rompimento total, mas sim o “alternativismo”, um novo-antigo, como forma de interpretar os três vetores temporais: passado, presente e futuro. Dessa forma, a sociedade dita, para não poucos, pós-moderna, não teria valores para seguir, e isso traz como consequência a fluidez das identidades e, para projetos de melhorias de qualidade de vida para os “marginalizados”.

4 **Vattimo e o ideal de transparência**

Em 1968, ano da Revolução de Maio, na França, por parte de jovens que reivindicavam acesso às universidades públicas e maior liberdade de expressão, coincide com um “boom econômico” e um pós-guerra com sua consequente ampliação de possibilidades sociais. Não era o alienado no sentido marxista, sem posicionamento político claro. A busca da liberdade, a partir de 1968, na França, sobretudo, e de Woodstock, um festival de música ao ar livre nos Estados Unidos, era o objetivo comum. O pós-moderno surge, para alguns teóricos, mas isso é bastante variável, como uma teoria a partir de 1968, tendo como um dos marcos aquela revolta estudantil na França de Maio de 1968, que se posicionou contra o fechamento de vagas em universidades públicas, desiludida com a sua própria percepção de mundo. Heller ressalta, também, que o pós-moderno é carregado de interrogações.

Para o pós-moderno, não se tem mais uma estrutura fixa, como na lógica positivista de uma sociologia comteana (“Ordem e progresso”). Nesta direção, Gianni Vattimo retrata que um ideal de transparência, portanto, não se realiza. A sociedade tem um ideal de transparência, mas que, na realidade, não é nítido. Para ninguém. Vattimo lembra que se a mídia não é transparente, por outro lado dissolve a centralidade dos pontos de vista. Para Vattimo, a mídia é uma questão pós-moderna. Vattimo afirma que “a essência do moderno só se torna verdadeiramente visível a partir do momento em que o mecanismo da modernidade

se distancia de nós” (1996, p. 102). Acrescenta que o indício desse distanciamento é o esvaziamento do conceito de progresso (como vimos). Se concordarmos com Vattimo, o esvaziamento do conceito de progresso resulta no esvaziamento, também, do conceito de política, a exemplo de Heller, neste viés pós-moderno.

A política, portanto, não mais existiria como fenômeno específico, da mesma forma como existiu a arte genuína na Renascença, representativa do gênio autoral e de uma natureza aurática. Como movimento cultural, o pós-moderno tem uma mensagem simples: “tudo vale”, permitindo todo o tipo de rebelião, integrada ou coletiva, em um ilimitado pluralismo. Heller destaca que o pós-modernismo não é conservador, nem revolucionário, nem progressista, é um movimento cultural que entende que todos podem fazer parte desse movimento. Para ela, podemos ver um pós-moderno como um relativismo cultural contra o engessamento da cultura de classe; contra a celebração etnocêntrica, de só o correto e verdadeiro.

Para o pós-modernismo helleriano, todos os tipos de movimentos sociais e culturais são válidos e são possíveis, não delimitando limites e respeitando todas as tendências e opiniões. Voltando a Hall (2014), ocorre um descentramento do sujeito, assim como o menciona Hall (2014). Observa o seguinte: para aquelas pessoas que entendem que ocorreu somente uma fragmentação da identidade, o teórico argumenta que, na verdade, o que aconteceu na concepção do sujeito moderno, na modernidade tardia, não foi simplesmente sua desagregação, mas seu deslocamento. Interpreta esse deslocamento produto de uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno (HALL, 2014, p. 22). Hall (2014) irá nos lembrar que o primeiro descentramento refere-se às tradições do pensamento marxista.

Conforme Hall (2014), o segundo descentramento no pensamento ocidental acontece com a descoberta do inconsciente por Freud. A teoria de Freud de que nossa identidade, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funcionam de acordo com uma “lógica” muito diferente daquela da Razão, arrasa o conceito do sujeito cognoscente (que tem conhecimento de sua condição) e racional provido de uma identidade fixa e unificada.

Podemos depreender que no pós-moderno a identidade, assim como todos os elementos que estavam inseridos nesse ambiente, é marcada pela fragmentação que teve origem nessa multiplicidade de referências. A “vida”, mesmo que esse termo pareça um tanto abstrato, trata de sua história e de seu passado, mas, no pós-moderno, é substituída por uma ansiedade de viver o presente e por uma identificação com o “nós” (um “nós comunitário” ou “tribalismo”, conforme Maffesoli). Desta forma, Hall (2014) lembra-nos que a identidade é algo formado, ao longo de processos e não de algo inato, existente na consciência ideológica.

Nesse contexto, a identidade está sempre em processo de mudança, recebendo informações e características que o mundo exterior “coloca à disposição”, preenchendo-se paulatinamente e fornecendo elementos que são agregados à identidade. Hall (2014) salienta que o terceiro descentramento está associado ao trabalho do linguista Ferdinand de Saussure, que argumenta que “falar uma língua não significa apenas expressar os nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais” (Hall, 2014, p. 25). Porém, quando tais significados tomam uma dimensão política, com reivindicações concretas, deparamo-nos com uma série de oposições de toda ordem, sobretudo cultural e politicamente falando.

O quarto descentramento está inserido no trabalho de Michel Foucault, no qual o filósofo e historiador desenvolveu uma espécie de “genealogia do sujeito moderno”, em que destaca um novo tipo de poder que ele denomina de “poder disciplinar”. O poder disciplinar está preocupado com a regulação, já a vigilância é do governo da espécie humana ou de populações inteiras e, depois, dos indivíduos e do corpo. Os locais escolhidos para realizar essa vigilância, seriam aquelas instituições onde, no século XIX, utilizava-se o internamento em grande escala, e onde se policiavam e disciplinavam as pessoas que eram internadas nesses estabelecimentos.

Então, nesse contexto, teremos esse controle em quartéis, escolas, prisões, hospitais, clínicas e outros (Foucault). É um controle do Estado (ou o que ainda sobrou dele), mesmo que invisível, sobre grupos sociais, entre eles o exemplo de Bupas. É importante lembrar que o sujeito descentrado de Stuart Hall é a morte

do sujeito em Foucault. O objetivo é manter a vida das pessoas sob controle e disciplina, inclusive controlando o estado de infelicidade e os prazeres do indivíduo, bem como, suas saúdes mental, física e moral, práticas sexuais, vida familiar, enfim, tudo sob estrito controle e vigilância.

O quinto descentramento é o impacto causado pelo feminismo, que emergiu fazendo parte daquele grupo de “novos movimentos sociais” na primeira década de 1960, durante o período em que a modernidade tardia atingia o seu ápice. Importante lembrar que esse quinto descentramento está ligado ao fato de o sujeito não ser mais o centro das ações ou o objeto único do estudo. O descentramento é fruto da fragmentação que esse sujeito sofreu, diante da volatilidade e da inconstância das transformações pelas quais as relações sociais são permeadas. Portanto, assim como para Hall (2014) o sujeito pós-moderno não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente, sendo formada e transformada. Heller (1989) irá, também, verificar que os mesmos traços serão encontrados no estudo que realizou no tocante às “Políticas da pós-modernidade”. Esses conceitos cunhados no Ocidente, durante a modernidade, tinham a intenção de reafirmar a hegemonia dos grupos dominantes.

Falou-se aqui, sobre a coincidência entre o início do capitalismo e a visão de culturas “alheias alienadas” e da estrutura da divisão da cultura, mas a coincidência não reside somente nesse aspecto, pois, com o capitalismo teremos o surgimento também da globalização, que tem papel preponderante nessa nova etapa que está emergindo. Pós-modernidade e globalização estão ligadas pelo conjunto de fatores que faz com que os dois fenômenos sejam estudados ao analisar esses processos, que deram uma nova leitura a esses conceitos.

As identidades e as comunidades “locais” resistem ou se entregam à globalização. Depende. A partir do momento em que tentam explicar um fenômeno buscando identificar características que tenham similitude com suas ações, enfrentam resistência. Porém, é impossível negar que pessoas que moram em lugares distantes, como em aldeias pequenas e em países pobres do Terceiro Mundo, recebam as informações provindas das mais diversas partes do mundo através dos variados meios de comunicação, ficando conectadas ao planeta e tendo a informação de tudo o que se passa no mundo, sendo nesse aspecto uma realidade.

A inexistência de fronteiras e o livre trânsito entre países e cidades possibilitam que as pessoas possam se movimentar livremente de um lugar para outro. O princípio “dialógico”, uma das características que observamos em Heller, portanto, reconhece traços singulares, originais e históricos de certos fenômenos em contraposição a uma visão homogeneizante e simplificadora. “A maneira dialógica e por macroconceitos liga de maneira complementar noções eventualmente antagônicas”, de acordo com Morin (2001, p. 334). Ao contrário disso, segundo ele, teríamos as visões tecnicista (operacionalidade e aplicabilidade da teoria de forma mecânica), doutrinária (fechada ao mundo exterior) e degradante (vulgarização como fórmula de choque).

O pensador francês nos fala, portanto, de um “paradigma da complexidade”, este no qual baseamos nosso atual trabalho, e que pode ser definido como um conjunto de princípios, ligados uns aos outros, cujas características dialogam entre si. Essa convergência, que não exclui possíveis contradições, é o que Morin irá denominar de “dialogia” e que, no pensamento de Heller, poderíamos caracterizar como um dos traços de sua tese sobre o cotidiano, ao mesmo tempo plural e heterogêneo.

A dialogia “aplicada” aos estudos sociológicos permite respeitar o próprio estatuto desse campo, que é o de valorizar o encontro, a reunião em detrimento da dispersão e da divergência. É isso, em suma, o que denominamos de dimensão dinâmica da filosofia de Heller e o cotidiano como seu princípio heurístico. A presença destas tribos pós-modernas no cotidiano são uma realidade e não podemos ignorá-las. Isso nos remete à base do estudo sociológico, a saber: que o conjunto de crenças e de sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade forma um sistema determinado com vida própria e que isso é o que se chama “consciência coletiva” ou “comum”.

Vale destacar, ainda, que, em “A condição pós-moderna”, Lyotard, já mencionado antes, opina que o saber pós-moderno “refina nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável” (1989, p. 13). Para Vattimo, finalmente, “não há experiência de verdade senão como ato interpretativo” (1995, p. 41). Isso porque, segundo ele, o homem pós-moderno se caracteriza por um sentimento genérico: “A verdade se dá fora das fronteiras do

método puramente científico” (Vattimo, 1995, p. 41). Nesse ponto, concluindo com Heller, o cotidiano, a exemplo da interpretação aberta de Vattimo sobre o pós-moderno, aplica-se a uma heterogeneidade própria de um pluralismo pulsante do *carpe diem* (expressão latina de afirmação do Eu e proveito do seu momento, do seu dia).

Considerações finais

O que pontuamos neste artigo foi, com Heller, uma característica dela que – contrariando a tese marxista da qual, paradoxalmente, a própria autora se inspira – o materialismo histórico dialético de Marx, esse que postula todo tipo de explicações sob o viés apenas da evolução nas relações econômicas por meio de um processo histórico, mas Heller e Ferenc, no momento em que introduzem no debate o termo pós-modernismo – e ela fala em “pós-modernismo, e não pós-moderno, como preferimos, nós, neste artigo –, afastamo-nos daquela hipótese de viés ideológico puro. Atualmente, segundo Heller, não se trata mais de um dado material, mas antes da vida humana, do homem, do cotidiano, de pluralidade. Ora, não entra aqui em discussão a influência de uma ideologia dominante ou do fetichismo mercadológico denunciado pelo próprio Lukács (mentor de Heller) ou pela Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Marx, além disso, imaginava a abolição de classes e do Estado, que se transformaria em um instrumento de luta das próprias classes sociais “oprimidas”. O fim do Estado, da forma como pensava Marx, não é relevante para Heller nesses dois trabalhos assinalados aqui.

A hipótese, em suma, com que trabalhamos é a de que o pós-moderno, a sociedade, não se vê mais só ideologicamente, como queria Marx. E Heller, uma filósofa “marxista”, acaba reforçando um quadro que se justifica antes como um caráter interpretativo da existência, da mesma forma que Vattimo, quando afirma que a morte de Deus, em Nietzsche, não significa dizer que Deus tenha morrido, e sim “que não é mais necessário” (1995, p. 44). Não seria possível, portanto, fazer uma analogia dessa ideia de Vattimo com Heller e “seu” marxismo? Isso porque, segundo Vattimo (e Heller não caberia aqui?), no mundo sem ameaça da natureza, Deus – e Marx, poderíamos acrescentar – parecem uma hipótese extrema.

Bibliografia

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

COELHO, Teixeira. *A cultura e seu contrário*. Cultura, arte e política pós-2001. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2008.

COELHO, Teixeira. *Dicionário crítico de Política Cultural*. Cultura e imaginário. São Paulo: Iluminuras, 2004.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Introdução à Arquetipologia Geral. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 7ª. ed., 1979.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HELLER, Ágnes; FEHÉR, Ferenc. *Políticas de la postmodernidad*. Barcelona: Ediciones Península, 1989.

HELLER, Ágnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, s/d.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.

MAFFESOLI, Michel. *Homo eroticus*. Des communions émotionnelles. Paris: CNRS, 2012.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*. O declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia*. Lisboa. Guimarães Editores, 2002.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

VATTIMO, Gianni. *Mas allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995.

Recebido em: setembro de 2023

Aceito em: dezembro de 2023

COMO REFERENCIAR

BARROS, Eduardo Portanova; FONSECA, Cotidiano e pós-modernismo: a ética da vida social em Ágnes Heller. *Latitude*, Maceió, v. 18, n. 1, p. 1-17, 2023.