

A experiência do reconhecimento na configuração transpolítica do social¹

Angela Pintor dos Reis

Doutora, Centro Universitário Senac, São Paulo, SP, Brasil
angelapintor@terra.com.br

Resumo

Este estudo discute as razões pelas quais a configuração transpolítica do social colabora para a problematização do reconhecimento como experiência intersubjetiva na vida social mediada pelo *modus operandi* dromocrático da cibercultura. A reflexão baseia-se em pesquisa bibliográfica a fim de encontrar relações entre as concepções de transpolítica em Trivinho, Virilio e Lotringer, e Baudrillard; a conceituação do terceiro espírito do capitalismo por Boltanski e Chiapello; e a caracterização do reconhecimento por Honneth e Lévinas. O objetivo é apontar a formação de um tipo de autorreconhecimento como saída para a alteridade sentir-se valorizada na vida social “transpolitizada”.

Palavras-chave

Transpolítica. Reconhecimento. Cibercultura.

1 Introdução

A transpolítica é concebida, neste estudo, como configuração sociocultural e política típica do terceiro espírito do capitalismo, traduzido em mentalidade que ganha contorno a

¹ O artigo origina-se da Tese de Doutorado intitulada *Comunicação, violência e reconhecimento na civilização mediática avançada: a comunicação em tempo real como lógica problematizadora das relações intersubjetivas na vida social dromocratizada*, defendida em junho de 2015 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. O texto apresenta modulações em relação à sua versão original.

partir do final do século XX e concretiza-se em um sistema de justificações e de práticas moduladoras e validadoras do capitalismo tardio, de natureza informacional, tecnológica e comunicacional (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009). Nesse contexto, o modo de vida em rede constitui-se em espécie de plataforma de suporte e reprodução do terceiro espírito do capitalismo, animado por propriedades socialmente valorizadas tais como a capacidade rizomática das relações ali processadas, a mobilidade, a flexibilidade, a disponibilidade e a comunicabilidade dos sujeitos participantes desse modo de sociabilidade. O sujeito próprio dessa conformação sociocultural e política busca uma existência descomprometida com constrangimentos de corpo e subjetividade pela hierarquização, burocratização e normalização impostas por instituições, organizações empresariais e Estado.

As qualidades de uma existência em rede, assumidas como as próprias características do terceiro espírito do capitalismo, colaboram para o afrouxamento da rigidez – no sentido de uma retidão – orientando determinados tipos de relações ainda ancoradas em valores que alimentam obrigações entre sujeito e alteridade, a exemplo do que ocorre com o reconhecimento como experiência intersubjetiva na qual se espera a aceitação e o acolhimento do outro como demanda válida. Nessa experiência, está pressuposta a disponibilidade do sujeito à alteridade, não para a reciclagem de relações (ou de conexões, a se considerar a dinâmica da sociabilidade na rede), mas para as consequências (previstas e imprevistas) advindas dessa abertura. Assim, o reconhecimento requer, pelo menos, compromisso apriorístico e tempo investido em atenção e consideração da alteridade, o que pode ser interpretado pela mentalidade do terceiro espírito do capitalismo como incômodo e empecilho para a manutenção do investimento do corpo em multitarefas, com as quais ele se envolve ou é envolvido, para saldar seu empenhamento com o esquema produtivista dessa configuração de época.

A transpolítica constitui-se, na esteira de processamento do terceiro espírito do capitalismo, como modo de relação sociocultural e política que assimila a mentalidade e as propriedades da vida em rede e as reproduz na forma de lassidão dos vínculos tradicionais entre sujeito e alteridade; ela está personificada nas instituições políticas e em seus representantes, em relações normalizadas, além de estar espraiada no outro generalizado com o qual o sujeito elabora-se na vida social acelerada, típica de uma existência articulada pela conjunção de comunicação e tecnologia, a partir da qual emergem epifenômenos como a saturação do campo simbólico, o consumo compulsório, a espetaculosidade do real e o giro veloz e descontrolado do social. Na conjuntura da transpolítica, a alteridade, na função de

destino do comedimento de si que o sujeito é obrigado a assumir, já não conta mais como experiência grave, seja porque seu valor está relativizado, seja porque o sujeito não tem mais condições perceptivas e subjetivas favoráveis ao outro.

Nesse estudo, parte-se das concepções de transpolítica em Trivinho (2007, 2012), Virilio e Lotringer (2007) e Baudrillard (1996), para a construção de relações entre essa categoria e a caracterização do terceiro espírito do capitalismo, desenvolvida por Boltanski e Chiapello (2009). O objetivo é encontrar afinidades entre os conceitos, suficientes para sustentar o argumento de que o modo de vida emergente da convergência dessas duas configurações socioculturais e políticas problematiza o reconhecimento, tal como qualificado por Honneth (2003, 2011) e Lévinas (1988a, 1988b, 2010) – uma experiência intersubjetiva fundamental para que sujeito e alteridade elaborem-se socialmente – e favorece a possibilidade de um autorreconhecimento como experiência que resta à alteridade, na função de sujeito, em uma existência orientada pela liberação de si na relação com o outro.

2 Fundamentos da transpolítica

Ao desenvolver o conceito de transpolítica, Trivinho (2007) refere-se a um fenômeno inscrito no *modus operandi* dromocrático da cibercultura. Seu eixo condutor é constituído pela conjunção de velocidade e comunicação mediática, no qual ações e acontecimentos transcorrem à revelia das instituições políticas, justamente, porque são gestados nos interstícios de um modo de vida articulado por epifenômenos, como o automatismo veloz da produção, do consumo e da reciclagem de imagens e informações; a espetaculosidade e simulação do real; o excesso informacional; e o processamento acelerado e descontrolado do social - desde a dimensão atinente à vida particular até o âmbito público da existência humana. O não reconhecimento das instituições políticas é motivado, no caso e no contexto em questão, pela incapacidade do sujeito dedicar atenção à própria existência das instituições - em razão de ter incorporado a lógica da aceleração do social - e pela impossibilidade de as instituições acompanharem a profusão de relações, ocorrências e fatos que se multiplicam de modo desgovernado em sua jurisdição. Em definição pormenorizada, a transpolítica

[...] abrange, a rigor, todos os acontecimentos e fatos, situações e circunstâncias, fenômenos, processos e tendências sociais, econômicos e/ou tecnológicos, seja duradouros, seja transitórios, sempre de alcance macroestrutural, cuja natureza, dinâmica e conseqüências escapam, inteira ou parcialmente, à jurisdição das instituições políticas consolidadas na

trajetória de realização do iluminismo francês e do liberalismo inglês nos últimos séculos; vale dizer, cenários cujo desenvolvimento e consolidação heterodoxa se autolegitimam nos e a partir dos fluxos auto-regulatórios e oscilantes do mercado das trocas – *locus* conservador do investimento social de desejos e intenções em massa –, à revelia inexorável, à sombra indiferente e/ou às expensas cínicas e não-contabilizadas do potencial de administração, monitoramento e/ou controle por parte do aparelho de Estado e/ou das regras racionais e discursivas da lógica pragmática da ação política institucional. (TRIVINHO, 2007, p. 177-178).

Por emergirem do *modus operandi* dromocrático² da cibercultura, os epifenômenos que compõem a transpolítica³ têm relação com a lógica do tempo real na função operatória do capitalismo avançado. Desse modo, o tempo real é entendido, nesse estudo, não como operação ou mediação tecnológica direta e restrita, mas como modo de relação com o outro e com o ambiente, local e/ou glocal (TRIVINHO, 2007), no qual o corpo-mente está incorporado pela lógica da aceleração. Nessa situação, o tempo real tecnológico passa a ser percebido como elemento constituinte do *habitus* (BOURDIEU, 1983, 2001, 2011), sendo tacitamente reproduzido pelo corpo-mente na vida social acelerada.

No contexto dromocratizado pela incorporação do tempo real como lógica de época, o social resta “transpolitizado” pelo esgarçamento do simbólico, atinente à autoridade e ao político, e pelo dismantelamento de vínculos lastreados por obrigação e responsabilidade. O político, no que concerne ao compromisso entre sujeitos, grupos sociais e instituições políticas na gestão de liberdades e conflitos, sobrevive estourado em tessitura social arranjada à base de fatores corrosivos para a ação sociopolítica tais como a exacerbação da velocidade no processamento da vida social; a emissão e o consumo automatizados e

² O termo advém de *dromos*, palavra grega que significa ação do movimento e da corrida, utilizado por Virilio (1996) para o desenvolvimento de um método interpretativo – a dromologia – de uma sociedade que assume do campo bélico formas de pensamento e de ação, que privilegiam a velocidade como vetor que propicia o domínio do território.

³ O estudo inspira-se, também, no modo pelo qual a transpolítica como categoria de época comparece em Virilio e em Baudrillard. No primeiro autor, o termo é vinculado à condição de guerra total ou guerra pura (VIRILIO; LOTRINGER, 2007), na qual se encontrariam os Estados. Esses, segundo Virilio, relacionam-se mediados pela mentalidade do terror, equivalente a um tipo de guerra não tradicional, na forma da capacidade de retaliação, a qualquer tempo, com uso de armas nucleares. A paz total é obtida por meio da guerra total (VIRILIO; LOTRINGER, 2007) – o cultivo da iminência de um ataque com armas nucleares atua como força de paz entre Estados. A transpolítica corresponde, nesse contexto, à vigência da guerra total, como mediação estratégica entre Estados e entre estes e gangues, guerrilhas e grupos terroristas. A violência, o medo, a insegurança e a desorganização social (da cidade, inclusive) transpassam o político, modulando-o. Em Baudrillard, a transpolítica nomeia a anomalia ou aberração como configuração dos acontecimentos no contexto social, que expressam o desgoverno, o sem sentido, o automatismo, o sem fundamento, o excesso virulento das imagens e a simulação (BAUDRILLARD, 1996). De acordo com o autor, talvez não haja mais possibilidade de o político produzir estratégias originais e de gerir racionalmente o social. O Estado não mais se orienta e atua com base na vontade política, mas pelo jogo de interesses, pela ameaça e extorsão (BAUDRILLARD, 1996). O “palco do transpolítico” é constituído pela “[...] forma transparente de um espaço público de onde os atores foram retirados [...]” (BAUDRILLARD, 1996, p. 88). Além de Virilio e Baudrillard, Maffesoli (2004) refere-se à implosão do político pelo desenvolvimento de formas de desafeição – como a ironia, a abstenção e a inércia – do sujeito em relação aos princípios do controle, da dominação e da racionalidade, levados às últimas consequências pelo projeto político, social e cultural da modernidade. O autor vê a existência de uma cultura da estesia, que privilegia a contemplação do mundo em detrimento de ações para transformá-lo. Segundo Maffesoli, a “[...] transfiguração do político está terminada quando o ambiente emocional ocupa o lugar do raciocínio ou quando o sentimento substitui a convicção.” (MAFFESOLI, 2004, p. 143).

acelerados de mensagens dirigidas ao sujeito como demandas; a profusão de atividades, fatos e acontecimentos; a visibilidade mediática como imperativo para a validação da existência em sociedade; a saturação de significação do real; a irresponsabilidade e falsidade como qualidades generalizadas entre parte daqueles que ocupam cargos na gestão pública; e a lassidão como expressão do esgotamento de forças do sujeito na relação com essa conjuntura. No processo de “adoecimento”, reside a arrebentação do político (por dentro, em sua estrutura), no que importa à vida social e à sua necessidade de comprometimento com a normatividade mediadora da sociabilidade que, em sentido tradicional, requer ações refletidas, discutidas, planejadas e empreendidas de modo dialogado, alicerçado e radical (quando a situação exige). O político, por tradição, alude à ação pautada por discernimento, reflexão crítica, diálogo, autocontrole, fundamentos, estabilidade e responsabilidade. As instituições e o sujeito típicos dessa configuração são agentes, como definido por O'Donnell (2011), responsáveis por suas decisões e pelas consequências geradas por elas. Não se trata, assim, de entes ou entidades que operam (ou, ao menos, não deveriam operar) reativamente, de modo automático, aleatório, performático e no calor das emoções ou que marcam sua existência pela indiferença e pela defecção.

No contexto em que o simbólico torna-se excrescência (BAUDRILLARD, 1996) – pelo fato de reproduzir-se de forma aleatória, descontrolada e infinita – e em que a aceleração modula o ritmo da vida social, é gestado o enfraquecimento desse tipo de racionalidade afeita à crítica, à reflexão, ao autocontrole, à temperança, à estabilidade, à negociação, ao diálogo e à mediação de conflitos. A condição transpolítica concretiza-se nas relações entre as instituições e o social em, pelo menos, três situações: (1) no que diz respeito à perda da capacidade de as instituições serem reconhecidas como autoridades legítimas na normalização do social e na gestão de conflitos, e no que concerne ao enfraquecimento do potencial das referidas instituições de responderem adequadamente às demandas sociais, transformando-as em direitos; (2) na inaptidão das instituições políticas em responderem celeremente às demandas sociais; e (3) na assimilação por parte das instituições, do modo performático de agir e/ou se expressar, como estratégia em uma civilização “educada” na relação com a representação do real por meio de signos mediáticos, elaborados para expressar uma realidade para além do real (isto é, para ser “a” própria realidade).

A transpolítica nomeia o processo e/ou a condição de anamorfose do político, desenvolvida por sua lassidão e distensão em relação a delimitadores tradicionais que o qualificam como mentalidade empenhada na ordem reguladora das liberdades dos

indivíduos. O sujeito condizente com esse contexto está impossibilitado de comprometer-se radicalmente com a alteridade na medida em que se vê absorvido pela aceleração da vida social e pelo excesso informacional e encontra-se desprendido das forças normativas, o que equivale ao seu desvencilhamento da alteridade, a se considerar que o Estado e todas as obrigações que dele advêm também podem, em bloco, ocupar o lugar do outro.

A moralidade na qual se apoiam as instituições políticas e o discurso sobre o bem comum (a ética da responsabilidade para a conservação do espírito de comunidade) não têm mais sentido em uma realidade na qual os vínculos com a dimensão normativa do político estão esgarçados.

3 Transpolítica e democracia

A política e a transpolítica são configurações que convivem (TRIVINHO, 2012). Uma delas está assentada em instituições políticas e no modo tradicional em que essas se constituem e funcionam; já a outra está espargida no social, expressando-se de modo difuso e imperceptível, na relação do sujeito com as próprias instituições políticas e na percepção que ele constrói sobre o político.

Nessa coexistência, a transpolítica problematiza o funcionamento da democracia como configuração do político, em especial, no que ela exige em matéria de assunção de responsabilidades. A democracia como regime extenso à competência na argumentação e no debate empenhados na transformação do social (BRETON, 2008) reivindica um sujeito tenaz e perseverante, interessado em atuar coletivamente, que elabora horizontes, tendo em vista o passado e que projeta resultados no longo prazo. A democracia, nessa perspectiva, demanda um sujeito que se reconhece como agente e, nessa condição, não se posiciona como credor ou vítima do Estado, não atua por espasmos e não se pauta pelo ressentimento na relação com as instituições políticas. Mesmo que não reconheça a legitimidade e a representatividade dessas instituições, esse sujeito atua com constância, contra elas ou junto delas, para obter resultados que se traduzam em transformações sociais relevantes. Se a transpolítica, em sua manifestação cabal, corresponde, por assim dizer, à conformação “política” condizente com o *modus operandi* da civilização mediática avançada – eixado na velocidade – a democracia encontra-se tensionada nessa conjuntura, na medida em que esse sistema político reclama tempo na forma de uma ética no uso da palavra (BRETON, 2008), efetivada na prática de demorar-se com a alteridade (posição também ocupada pelo Estado e pelas instituições políticas) para que a ela seja dedicada atenção.

Pela mesma razão e no mesmo contexto, há também tensão na relação entre transpolítica, democracia e meios de comunicação de massa. Em certa medida, esses últimos colaboram para a constituição transpolítica do social, uma vez que, com o pretexto de valerm-se da liberdade de expressão como valor máximo da democracia, desfavorecem-na ao atentarem, costumeiramente, contra a alteridade e, como alerta Fonseca (2005), ao adotarem determinadas práticas tais como (1) o uso da linguagem prescritiva, discriminatória e depreciativa contra pessoas, grupos sociais, instituições ou empresas; (2) o não favorecimento do debate, *em condições equitativas* (em termos de tempo e de espaço), para expressão de pontos de vista diferentes ou discordantes (prática que também corresponde à limitação do acesso do leitor, espectador ou ouvinte à informação); (3) a contribuição para a mescla do real com o imaginário; (4) a colaboração para a espetaculosidade e banalização da política; e (5) o empenho do espaço editorial com fatos ou versões, em geral, negativas e catastrofistas sobre atividades da política e do Estado.

Quanto à liberdade de expressão nos *media* interativos, esta assume, no uso comum e/ou popular que se faz desses meios, a forma de incontinência na expressão de si, prática muito diferente daquela vinculada a um debate ou argumentação, em contexto de regras conciliadas, sobre pontos de vista a respeito de fatos, acontecimentos, situações, condições ou tendências. O descomedimento de si expresso no ambiente mediático interativo envolve, não raro, *bullying*, exibicionismo, demagogia, superficialidade, defecção e/ou indiferença. Tais práticas são opostas à dialogia democrática, que exige expressão linguística sem atropelos (unilaterais ou mútuos), manifestação precisa de pontos de vista e disposição a ouvir o outro, pressupondo paciência e silêncio, qualificado como tempo e espaço concedidos à alteridade, nesse caso.

No todo, o *modus operandi* mediático (de massa ou interativo), com o qual o sujeito se relaciona ou atua, inscreve-se na lógica produtivista do capitalismo avançado que, no enlace entre comunicação mediática e velocidade, escasseia o tempo e o espaço para a alteridade elaborar-se mediante ato expressivo. Mesmo que os *media* interativos sejam suporte para organização de manifestações sociais, a exemplo do que vem ocorrendo no Brasil desde, particularmente, 2013, e, antes disso, em outros países, a situação não se confunde com a ação dialógica democrática, nos termos aqui entendidos. Embora a expressão popular pontual, eventual e com interesse de curto prazo constitua sistemas democráticos, estes dependem de trabalho político no longo prazo, de proposições de mudança social em perspectiva prolongada e de diálogo permanente e transversal entre

organizações políticas tradicionais e não tradicionais. Esse tipo de relação demanda dos interagentes – aqueles que se manifestam contra um sistema, uma política ou um fato social e, na contraparte, o Estado e/ou as instituições políticas – o reconhecimento mútuo, pelo fato de se compreenderem legítimos em seus argumentos e demandas e comprometidos com o bem-estar social. Esse reconhecimento, na avaliação de Honneth (2014), está corrompido, na atualidade, devido à impossibilidade de subgrupos sociais, constituídos por indivíduos relegados à margem da sociedade, vivenciarem o autorrespeito, então prejudicado, seja porque o reconhecimento social está umbilicalmente associado ao emprego, seja porque os marginalizados sobrevivem de relações de trabalho e histórias familiares precárias. A anomia à qual Honneth se refere colabora para o embotamento da expressão das lutas por reconhecimento que restam negativamente metabolizadas e transformadas em medo do fracasso, do sentimento de impotência e da raiva (HONNETH, 2014). A esse silenciamento do sujeito corresponde o extravasamento da indignação, como vida que se exprime, no melhor caso, em picos alternados, oscilando entre depressão e ressalto.

A indignação esteve em foco nas tensões entre transpolítica e democracia, expressadas nas manifestações populares ocorridas entre 2011 e 2016, em diferentes continentes, alimentadas pela emergência da uma nova conformação da expressão política, situada à margem das instituições, dos movimentos populares tradicionais e dos meios de comunicação de massa. Pinto (2014) analisou as características do Movimento dos Indignados na Espanha e da manifestação de estudantes no Chile contra a mercantilização da educação, ambos deflagrados em 2011, e encontrou cinco “novidades” vinculadas a esses eventos que podem ser compreendidos como possíveis novas formas de se fazer política. Essas novidades são: (1) crítica à elitização da política, combinada com o anseio pela radicalização da democracia; (2) inexistência de partidos políticos, organizações não governamentais ou movimentos sociais tradicionais na base das manifestações populares; (3) uso da Internet e do celular como forma de comunicação e organização simultâneas; isto é, esses meios tecnológicos presidiram a articulação social dos atos políticos; (4) constituição das manifestações por jovens que estiveram afastados da política nas últimas décadas; e (5) apropriação do espaço público como lugar de construção de discursos e

formação de opinião.⁴ Como conclui Pinto (2014), diferentemente dos movimentos sociais constituídos a partir da década de 1960, essas novas formas de expressão popular não apelam à sociedade civil, não se posicionam como apolíticos ou ideológicos e se colocam contra os governos, os partidos e a estrutura política assentada em uma democracia de elite.

Em relação às manifestações populares ocorridas no Brasil em 2013, Gohn (2014) observa que elas não seguiram o padrão usual daquelas realizadas por movimentos populares tradicionais porque eram “[...] contra palavras de ordem, líderes verticais, bandeias partidárias e outras [...]” (GOHN, 2014, p. 39). Essas formas de atuação política diferem daquelas que passaram a existir após a Constituição de 1988 e com as quais o Estado e os partidos políticos estavam acostumados a lidar, ao modo de conselhos populares, conferências nacionais, defensorias e ouvidorias públicas (GOHN, 2014).

A partir desses apontamentos, vê-se que Estado e partidos políticos colaboram para a configuração transpolítica do social, devido ao fato de eles mesmos estarem transpassados pela saturação do simbólico político. Estado, partidos políticos e setores à esquerda e à direita da política mostram-se acomodados em práticas envelhecidas e desgastadas, colapsados na potência de pensar o político com radicalidade e ineditismo e vulgarizados pela combinação de corrupção, populismo e excesso da espetaculosidade de si.

4 Transpolítica e terceiro espírito do capitalismo

Ao considerarem-se as características antes referidas das manifestações populares, é possível situá-las como formas de expressão transpolítica e, ao mesmo tempo, relacioná-las com as propriedades do terceiro espírito do capitalismo⁵ que, segundo Boltanski e Chiapello (2009), apoia-se na lógica da rede, valoriza o pragmatismo e o empirismo, e despreza tudo o que significa o normativo, o fechado, o enrijecido e o burocrático, o que resulta em deslegitimar o Estado e as instituições. Essa mentalidade começou a ganhar forma no

⁴ Nesse caso, os *media* interativos desempenham função essencial de suporte à organização da atuação política e não se constituem em ambiente de debate e formação de opinião, que encontram no contexto presencial condições mais favoráveis para seu desenvolvimento. Essa observação deve ser interpretada também com relação ao fato de o espaço público [praças e calçadas, segundo Pinto (2014, p. 139)] ter sido usado para o trabalho de formação de opinião dos participantes das manifestações populares ocorridas na Espanha e no Chile, a se considerar que os eventos não contavam com apoio de partidos políticos, organizações não governamentais ou movimento sociais, isto é, não contavam com um local privado para a realização de encontros e debates.

⁵ Boltanski e Chiapello (2009) consideram espírito do capitalismo a ideologia vigente em determinada época, que justifica o engajamento dos sujeitos no modo de produção capitalista. Segundo a categorização desenvolvida pelos autores, o primeiro espírito do capitalismo consolidou-se no final do século XIX, com o apogeu do capitalismo industrial, a configuração do burguês empreendedor e de seu sistema de valores (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009). O segundo espírito do capitalismo ganha contornos precisos no intervalo entre as décadas de 1930 e 1960 e está assentado na indústria de grande porte, produtora de bens duráveis em série, para consumo de massa (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

período compreendido entre as décadas de 1960 e 1970, com a incorporação, pelo capitalismo, de críticas ao tecnicismo, ao constrangimento imposto aos trabalhadores pelas metodologias produtivistas adotadas pelas empresas (principalmente as industriais) e ao seu potencial destrutivo para a subjetividade (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009). Conforme os autores, essas críticas motivaram o capitalismo a conceber novos modos de coordenação do trabalho produtivo e de vinculação entre indivíduos, que combinavam ideais de emancipação e livre associação com a valoração da proximidade, da afinidade eletiva e da confiança mútua, não como elementos mobilizados para a estabilidade das relações, mas como motivadores para a contínua renovação de conexões móveis (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

Boltanski e Chiapello (2009) afirmam que o novo espírito do capitalismo também encampou a crítica ao Estado como aparato de dominação e opressão, e, com um conjunto de “bandeiras” (emancipação, livre associação, valorização da afinidade e confiança, e antiestatismo), paradoxalmente, alinhou-se ao ideal libertário dos anos 1960-1970.

Liberação é a palavra-chave tanto do terceiro espírito do capitalismo quanto do imaginário de estetização da vida social, ao qual Maffesoli (2004) referiu-se, como forma de a subjetividade expressar-se, livre dos constrangimentos da hierarquização, burocratização e normalização impostas por instituições (entre as quais a família e o sistema de ensino), organizações empresariais e Estado (ou pelo político, na totalidade), como aparatos, por natureza, coercitivos. No novo espírito do capitalismo, a liberação é propriedade *sine qua non* de uma vida por projetos, que emula a lógica da vida em rede e, conforme Boltanski e Chiapello (2009), alimenta-se do imaginário libertário de maio de 1968, ao valorizar qualidades como autonomia e mobilidade, espontaneidade e comunicabilidade, capacidade rizomática e polivalência, abertura para novidades e disponibilidade, criatividade e intuição, sensibilidade e informalidade, além da habilidade de dar atenção às vivências alheias.

Nesse contexto, Boltanski e Chiapello (2009) qualificam o modo de vida em rede como expressão do terceiro espírito do capitalismo, com os seguintes atributos essenciais: (1) a atividade, representada pela participação ou atuação em diversas redes (estar em atividade corresponde a estar em movimento e ter horizontes); (2) a mediação; (3) a ativação de conexões, sempre renováveis, com indivíduos que se diferenciam por diversidade profissional e cultural e estão territorialmente dispersos; (4) a abertura das conexões, com a incessante entrada e saída de indivíduos na composição (móvel) de uma rede; e (5) a temporariedade das conexões, em razão de sua transitoriedade,

impermanência ou instabilidade. A liberação está enraizada nesses cinco elementos como propriedade de fundo, que se constitui por adição à velocidade, uma vez que o tempo governa esse modo de sociabilidade. O manejo do tempo é um saber empregado nas conexões, para que a liberação do sujeito frente a situações e a outros indivíduos se processe com o melhor resultado, isto é, na menor unidade de tempo. O sujeito típico desse modo de existência é “leve”, em condições apenas de “enraizar-se em si mesmo”, sendo “a empresa de si” como “[...] única instância dotada de certa permanência num mundo complexo, incerto e móvel.” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 158).

Esse sujeito coincide com a lógica transpolítica no que concerne ao seu descomprometimento com o que contraria os valores da vida em rede. Enquanto no ideal libertário dos anos 1960-1970 havia uma autoridade que motivava a revolta do sujeito e o impulsionava a projetar um mundo livre de constrangimentos normativos, na configuração transpolítica o modo de relação cotidiana não comporta mais ligação com o outro como razão existencial, por quatro razões, ao menos: (1) porque a velocidade predomina no liame social, colaborando para a fluidificação dos vínculos sociais; (2) porque a aceleração modula o processamento da vida e subtrai, deprecia e extrai potência de ligação entre sujeito e alteridade; (3) porque está debilitado o papel das instituições políticas como depositárias legítimas e privilegiadas da função de organizadoras e reguladoras do social; e (4) porque o sujeito, com suas pulsões e necessidades, foi relegado pelas instituições políticas à invisibilidade social. A relação com a alteridade está colapsada, também, por influência de fatores como a baixa atratividade das relações estáveis e duráveis (diante do excesso de possibilidades de experiências com indivíduos e objetos); a vigência de normas e exigências burocráticas em demasia, na mediação entre sujeito e contexto, que atrapalham a fluidez dos acontecimentos e a concretização de intenções e desejos; a expressividade ardilosa, repetitiva e desinteressante da política, encarnada por governantes e membros de partidos políticos, que agredem os ideais de autenticidade e criatividade; e a escassez de tempo para atividades fora do escopo das necessidades particulares do indivíduo e para a ação no contexto social.

Essa conjuntura relacional desenvolve-se na progressão de um modo de vida no qual a velocidade autonomizou-se e atingiu o paroxismo, funcionando como móbil da saturação da vida social na modalidade de excesso de atividades, informações e demandas, assim como da autonomização da liberação do sujeito. A ação política está, nessa esteira, inscrita em uma razão econômica do tempo que problematiza modos de sociabilidade

fundamentados em outros valores, como ocorre com o reconhecimento na qualidade de relação intersubjetiva alicerçada no respeito ao outro, como será visto adiante. Segundo Boltanski e Chiapello (2009), no modo de vida em rede faltam condições para a formulação de questões de justiça (no papel de qualidade mediadora de experiências como o reconhecimento). O fato de a rede ser aberta, de modificar-se constantemente e estruturar-se com a interação de indivíduos sem proximidade física torna problemática a ideia de bem comum, nesse ambiente, porque,

[...] como o fato de se pertencer ou não à rede está em grande parte indeterminado, ignora-se *entre que pessoas* um “bem” poderia ser posto em “comum” e, por isso mesmo, *entre que pessoas* se poderia estabelecer uma balança de justiça. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 137, grifos dos autores).

Nesse modo de relação, a ideia de justiça situa-se no âmbito de uma moral utilitária, que compreende o lucro individual como evidência de concretização do “bem comum”. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009). Além disso, como se vê no excerto acima, a justiça ressent-se da falta de determinação da alteridade no papel de arrimo para o estabelecimento de parâmetros ou valores que possam balizar experiências de reconhecimento na relação em rede.

5 Transpolítica e reconhecimento

À primeira vista, a referida modalidade relacional não apresenta condições elementares favoráveis ao reconhecimento na vida social, compreendido aqui como experiência intersubjetiva em contextos democráticos, mediada por valores, comportamentos, atitudes e práticas que manifestem a aceitação de outrem, no que diz respeito às suas ideias, aos seus sentimentos, aos seus valores, à sua visão de mundo e ao seu *modus vivendi*. Para essa experiência concretizar-se a contento, ela deve ser simbolizada – expressa em linguagem e/ou gestos legitimados como significantes da dignificação da alteridade, conforme o sistema de ideias de Honneth (2003, 2011) e Lévinas (1988a, 1988b, 2010).

Em linhas gerais, Honneth (2003, 2011) considera que o reconhecimento, para ser processado, depende da renúncia, pelo sujeito, aos impulsos egocêntricos, para que seja possível a ele admitir a alteridade como fonte de pretensões legítimas; trata-se, em suma, da expressão do respeito, abnegado e livre, ao outro. No desenvolvimento de uma epistemologia para o reconhecimento, o autor (2011) condiciona essa experiência à

visibilidade social da alteridade que, nesse caso, deve ser não apenas percebida pelo sujeito, mas também explicitamente valorada por ele, a quem cabe, para tanto, expressar-se, por meio de gestos e linguagem, favoravelmente ao outro, como sinal de apreço e/ou de respeito. Essa é modalidade de vivência que exige tempo para o processamento da percepção e da expressão de si em favor de outrem, além de, também, requerer um sistema de valores propício a esse tipo de comportamento.

Já o reconhecimento em Lévinas (1988a, 1988b, 2010) insere-se no fenômeno do rosto como modo de relação aberta entre sujeito e outro, na qual eles estão *a priori* comprometidos e entregues à necessidade de aceitar e acolher, reciprocamente, a miséria existencial. Nessa concepção, o ser do existente dá-se na presença direta do corpo e em sua temporalidade vivenciada na exposição – presente, imediata e durável – ao outro. Este se constitui como compromisso e responsabilidade, por parte do sujeito, e como efetiva possibilidade de ser tomado, por ele, pelo olhar e pelas mãos (LÉVINAS, 2010). Essa forma de reconhecimento processa-se, por excelência, face a face, no encontro, de corpo presente, do eu com a alteridade; o primeiro é exigido a transcender a limitação do ego, para acolher a mortalidade do outro (LÉVINAS, 2010) e, assim, permitir-se a experiência da presença.

Ao se levar em conta o significado valorativo das palavras-chave que comparecem nas definições acima ou que nelas estão situadas tais como ato/consciência moral, respeito, autoestima, comprometimento, responsabilidade, acolhimento, aceitação, reciprocidade, abertura ao outro e gratidão, encontram-se os agrupamentos de condições, situações e/ou ações arrolados na sequência.

(1) *O posicionamento e a identificação bem-especificada da alteridade.* Em outros termos, o sujeito sabe quem a alteridade é e a considera fonte de pretensões legítimas. É admitida como subjetividade autônoma, no sentido de se constituir em totalidade individuada e com vontade própria, a qual se respeita.

(2) *A valoração e aceitação da alteridade.* O sujeito a admite como ela é e a acolhe em sua expressividade (o limite para essa aceitação está na iminência ou na concretização, voluntária e/ou involuntária, da violência na relação com o outro).

(3) *O vínculo apriorístico entre sujeito e outrem,* independentemente de quem este último seja em determinada relação.

(4) *O investimento de tempo na relação com o outro,* para que seja possível o processamento de dois fatores essenciais: a prevalência do estatuto da alteridade e a expressão simbólica do reconhecimento.

(5) *A possibilidade firme de o reconhecimento processar-se nas relações intersubjetivas*, pelo menos para uma das partes na relação. Há, portanto, consciência sobre a configuração da experiência e predisposição a ela, mesmo que as condições de contexto sejam, algumas vezes, desfavoráveis.

Essas condições, situações e/ou ações formam um conjunto que corresponde à atmosfera e ao acabamento da experiência de reconhecimento. Elas matizam formas de relação propensas a alguma formalidade expressiva manifesta como atenção ao outro, silêncio na função de tempo e espaço concedidos à sua expressão e demonstração de cuidado. Em sua completude, as condições, situações e/ou ações elencadas dão-se de modo articulado e coerente com o que se espera da experiência, em termos simbólicos (na linguagem e na expressão gestual). Pressupõem assentamento do sujeito em posição de abertura ao outro, caracterizado ao modo de uma alteridade duradoura. Quer dizer, não se trata de uma alteridade na forma de ente específico, com quem se trava relação subordinada à aceleração do tempo e que está subsumida na forma de efemeridade temporal. Leva-se em conta, aqui, *a vigência de uma vacância estendida no tempo como destino estável em direção ao qual o reconhecimento está projetado*. Pode-se pensar que, nesse estado, o sujeito incorpora reconhecimento apriorístico como potência, que pode ser efetivado na medida em que encontra possibilidade para essa experiência. Em razão da exclusividade da situação, compreende-se que o reconhecimento, assim delineado, transcorre na vida social em contextos distintos e reservados.

Ao contrário da circunstância na qual o reconhecimento está favoravelmente posto, na configuração transpolítica do social, o sujeito afigura-se desamparado porque falta a ele segurança sobre um elemento de base – a constituição da alteridade como destino identificável e estável, em relação ao qual a subjetividade está projetada. Como na condição transpolítica do social o outro também é aceleração incorporada, está refratário e/ou indiferente (ao sujeito, que também é uma alteridade); e como sua legitimidade encontra-se esvaziada e ele está tomado pelo excesso de ocupações, informações e atividades, a relação clássica para o reconhecimento apresenta-se enfraquecida. A principal fonte de crise do reconhecimento na transpolítica corresponde ao declínio da *alteridade metaforicamente compreendida como lei*.

O enfraquecimento da supremacia da alteridade, nas condições apontadas, é situação paradoxal por uma razão de base: se a saturação e a aceleração da vida social são as marcas essenciais do contexto com o qual o sujeito relaciona-se, a alteridade também existe

ali em profusão. Nesse sentido, se há saturação de estímulos, traduzidos em demandas, há excesso de alteridades,⁶ constituídas na forma de solicitações multivariadas dirigidas ao sujeito. Ele se vê, assim, assoberbado, no sentido de dominado, por uma alteridade difusa, imprecisa e excessiva, já que ela se conforma como alarido disseminado e projetado a partir de múltiplas origens. Qualquer descomedimento no modo de a alteridade manifestar-se, colabora, efetivamente, para a extrapolação de condições a fim de que seja viável o reconhecimento processar-se na vida social, mesmo que essa experiência ocorra em caráter esporádico.

A partir dessas considerações, admite-se a vigência de um sujeito do reconhecimento e de um sujeito da transpolítica, que não são, necessariamente, excludentes, mas ocupam posições bastante distintas na interação com a alteridade. O primeiro, firma ou busca um tipo de relação que exige a especificação ou a identificação da alteridade como chamamento e destino do reconhecimento. Mesmo que as condições de contexto sejam desfavoráveis para a experiência, há predisposição ao reconhecimento, uma vez que se trata de um tipo de relação aprioristicamente eleita como desejável, mesmo que não venha efetivar-se na totalidade das relações. Isto é, o reconhecimento, influenciado por condições de contexto, pode não se efetivar sempre, mas é um modelo de relação valorizado e passível de concretização. Para isso, é fundamental não só perceber a existência da alteridade, mas também identificá-la e travar com ela uma relação, processada de tal maneira no tempo e no espaço que seja possível a simbolização do reconhecimento como valor da experiência.

Já o sujeito da transpolítica encontra-se em situação paradoxal. A alteridade existe na relação com ele, porém, ambos estão desaliados. As dificuldades para o reconhecimento constituir-se como experiência intersubjetiva estão nas condições concretas de interação do sujeito com o contexto da transpolítica, configurado pela saturação de informações e pelo excesso de demandas dirigidas à subjetividade. Em suma, há excesso de alteridade no contexto e, ao mesmo tempo, relaxamento de sua supremacia. Se o reconhecimento é típico da subjetividade, sinalizado pelo desejo do sujeito de ser desejado e reconhecido pelo desejo do outro (LACAN, 1998), a experiência pode estar em suspenso, justamente pelo fato de sujeito e outro estarem desencontrados. Logo, na configuração transpolítica, o sujeito, saturado de demandas provenientes da alteridade, pode comportar-se com indiferença em

⁶ Nessa argumentação, o conceito de alteridade amplia-se para abrigar o que Castoriadis-Aulagnier (2010) denomina conjunto de vozes, em uma sociedade ou civilização, que define o que é realidade e prescreve como deve ser o sujeito. Esse conjunto de vozes é formado por instituições (tais como família, Igreja, sistema de ensino e entidades de classe), por empresas, pelos *media* e pelo Estado.

relação a ela, sem deixar de desejar o reconhecimento. Sujeito e alteridade estão, assim, enredados com forças opostas – ao mesmo tempo em que vigora a necessidade ontológica do reconhecimento, é custosa a experiência de perceber o outro, de considerá-lo e acolhê-lo como fonte de pretensões legítimas, em sua situação de sofrimento e miséria existencial.

Na solidão peculiar em que sujeito e outro encontram-se, processada em meio à conturbação social, o autorreconhecimento é possibilidade de autorrealização como experiência compatível com a autonomização entre indivíduos, que os faz perceberem-se desvencilhados, mas, ao mesmo tempo, não totalmente livres um do outro. Em outras palavras, no modo de vida articulado pela velocidade, a alteridade conta, mas não muito; existe para o sujeito, mas a distância é de maneira passadiça, no sentido de não se querer ligações estreitas, duradouras e comprometedoras com ela (situação facilitada pela comunicação tecnológica). Nesse contexto, a alteridade vige na realidade simbólica do sujeito, porém, deve comportar-se de maneira a não incomodar com exigências de compromissos e responsabilidades.

A maneira de pensar essa condição do sujeito e da alteridade considera fundamental o papel das mediações na qualidade da experiência do reconhecimento ou de sua não concretização. As mediações que se julga atuarem no desprendimento entre as partes, nessa relação, estão contidas em dimensões interligadas, constituídas pelo *habitus*, ao qual estão incorporadas propriedades como a aceleração, a mobilidade, a flexibilidade e a disponibilidade; por condições socioculturais de época, entre as quais se sobressaem (a) o regime de saturação informacional e imagética do ambiente sociocultural, que sobrecarrega corpo e mente e (b) o excesso de atividades que compromete a capacidade de atenção do sujeito para com o outro, extraíndo dele potência para o discernimento, a reflexão e o interesse pelo outro.

Se o ente humano ainda elabora-se na relação com o outro e com o ambiente, e aprende, na socialização primária, quais são as evidências de ser reconhecido pelo outro, ele tende a estar desguarnecido para sustentar-se confiante em uma configuração sociocultural e política caracterizada por uma moral modificada, por relações nas quais a supremacia da alteridade está esmaecida e por uma lassidão generalizada como elementos mediadores das relações na vida social.

6 Considerações finais

O estado cambaleante da moral no modelo de vida emergente do terceiro espírito do capitalismo modula o reconhecimento e sinaliza que esta experiência está a caminho do rareamento, não apenas porque a própria moral está laicizada, mas também porque ocorrem mudanças na relevância e na gravidade da alteridade para o sujeito. A alteridade encontra-se em duas situações distintas e correlacionadas, que indicam a relativização de sua importância para o sujeito: vigora multiplicada na esteira do excesso informacional e imagético, da saturação do tecido simbólico, da reprodução em escala crescente de demandas destinadas ao indivíduo, que o constroem; e está desvinculada do sujeito, no sentido de desaliada dele, por influência de um modo de vida orientado para a liberação do indivíduo, no que diz respeito a constrangimentos de toda ordem e com os quais ele se vê obrigado a relacionar-se.

Essas duas situações em que sujeito e alteridade estão envolvidos tipificam o modo de relação próprio da condição transpolítica do social, contexto no qual há excesso de alteridades, com as quais o sujeito relaciona-se, mas nem por isso compromete-se, necessariamente, com elas de maneira radical. Nessa realidade, o outro pode estar ocupando posição de espectador, sendo com ele mantida ligação distanciada, como parte de um modo de vida em que o desenraizamento e a liberação são valores importantes para a manutenção de uma existência em rede.

Na configuração da transpolítica, pode estar vigorando um modo de solidão vivenciado na conturbação social, com o sujeito não podendo depender mais do reconhecimento como experiência de natureza moral com a alteridade. Assim, o autorreconhecimento surge como possibilidade para o cultivo da autoestima em um modo de vida no qual o reconhecimento pode não ter deixado de existir como desejo de ser desejado pelo outro; falta-lhe, porém, terreno firme e fértil para vingar como experiência intersubjetiva, dependente da atenção e da consideração do sujeito para com outrem.

Referências

- BAUDRILLARD, Jean. **As estratégias fatais**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

- BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Zouk, 2011.
- BRETON, Philippe. **A incompetência democrática: a crise da palavra na origem do mal-estar na política**. São Paulo: Loyola, 2008.
- CASTORIADIS-AULAGNIER, Piera. **La violencia de la interpretación: del pictograma al enunciado**. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.
- FONSECA, Francisco. **O consenso forjado: a grande imprensa e a formação da agenda ultraliberal no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2005.
- GOHN, Maria da Glória. **Manifestações de junho de 2013 no Brasil e praças dos indignados no mundo**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, Axel. **La sociedad del desprecio**. Madrid: Trotta, 2011.
- HONNETH, Axel. Barbarizações do conflito social: lutas por reconhecimento ao início do século 21. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 154-176, jan-abr. 2014. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/16941/10966>>. Acesso em: 22 fev. 2015.
- LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1988a.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1988b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político: a tribalização do mundo pós-moderno**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (Coleção Epistemologia e Sociedade).
- O'DONNELL, Guillermo. **Democracia, agência, estado: teoria com intenção comparativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- PINTO, Céli Regina Jardim. Movimentos sociais 2011: estamos frente a uma nova forma de fazer política? In: GOHN, Maria da Glória; BRINGEL, Breno (Org.). **Movimentos sociais na era global**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- TRIVINHO, Eugênio. **A dromocracia cibercultural: lógica da vida humana na civilização mediática avançada**. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Comunicação).

TRIVINHO, Eugênio. **Glocal**: visibilidade mediática, imaginário *bunker* e existência em tempo real. São Paulo: Annablume, 2012.

VIRILIO, Paul. **Velocidade e política**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

VIRILIO, Paul; LOTRINGER, Sylvere. **Pure war**. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

The experience of recognition in the transpolitical configuration of the social

Abstract

This study examines the reasons why the transpolitical configuration of the social contributes to the discussion of recognition as an inter-subjective experience in social life, mediated by the dromocratic *modus operandi* of cyberculture. The reflection is based on a literature search in order to identify relations between the conceptions of transpolitics in Trivinho, Virilio and Lotringer and Baudrillard; the conceptualization of the third spirit of capitalism by Boltanski and Chiapello; and the characterization of recognition by Honneth and Lévinas. The goal is to pinpoint the formation of a sort of self-recognition as a solution for alterity to feel valued in “transpoliticized” social life.

Keywords

Transpolitics. Recognition. Cyberculture.

Recebido em 31/07/2015

Aceito em 05/07/2016

Copyright (c) 2017 Angela Pintor dos Reis. Creative Commons License. Este trabalho está licenciado sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. Os Direitos Autorais dos artigos publicados neste periódico pertencem aos autores, e os direitos da primeira publicação são garantidos à revista. Por serem publicados em uma revista de acesso livre, os artigos são de uso gratuito, com atribuições próprias, em atividades educacionais e não-comerciais.

