

ARTIGO

**MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE:
UMA ABORDAGEM PRELIMINAR²**

RESUMO: O texto trata do debate sobre a modernidade e a pós-modernidade, considerando sua emergência no âmbito das ciências sociais e da filosofia, bem como seus impactos na construção e legitimação do saber. Busca iniciar a reflexão, com base no conceito clássico de *modernidade ambígua*, situando autores inscritos nesta tradição e as críticas por eles construídas ao projeto civilizatório moderno e ao saber postulado pelo esclarecimento: a denominada ciência moderna. Segue o mesmo procedimento quanto ao debate sobre a pós-modernidade, contextualizando seu acontecimento e destacando as contribuições de Lyotard e Vattimo sobre o que consideram como pós-modernidade. Destaca quer a contribuição do pensamento pós-moderno na relativização do projeto cartesiano de saber, quer as críticas direcionadas a tal pensamento.

Palavras chaves: modernidade, modernidade ambígua, iluminismo, ciência moderna, pós-modernidade.

ESCLARECENDO OS LIMITES E O RECORTE DO TEMA

O tema sugerido para o debate remete a questões complexas sobre a “natureza” das sociedades contemporâneas,

1 É mestre em sociologia e professora do Curso de Serviço Social, da Universidade Estadual do Ceará - UECE. Comunicação apresentada na mesa Modernidade e Pós-Modernidade, promovida pela.

2 Trabalho apresentado no **Ciclo de Debates sobre a modernidade e pós-modernidade**, promovido pela ABEPSS (Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social) e Pró-Reitoria de Graduação da Universidade Estadual do Ceará-UECE, no mês junho de 2007.

em especial, às mudanças nas suas formas de sociabilidade, as transformações no estatuto do conhecimento científico e suas implicações éticas e políticas. As ciências sociais e a filosofia têm se debruçado sobre esta temática, de uma maneira mais evidente, desde as décadas de 60 e 70 do século passado. No entanto, há quem tome como ponto de partida para tal reflexão, também a década de 50, quando se costuma identificar, nas sociedades “desenvolvidas”, a intensificação das transformações tecnológicas no pós-guerra e uma *viragem epistemológica* que pôs em questão o processo de legitimação do saber, até então prevalecente.

Diante da complexidade do tema, da existência de uma longa tradição de análise sobre a questão, das diferentes possibilidades de interpretação, dependendo do horizonte em que cada abordagem possa se situar, bem como das minhas limitações como pesquisadora, escolhi um caminho para apresentar o que me foi possível sistematizar, mediante um percurso preliminar na bibliografia que tive acesso até o momento.

Neste sentido, gostaria de alertá-los, ainda, que não tenho a pretensão de dar conta da tarefa hercúlea que seria expor o estado dessa discussão nas ciências sociais, hoje. Muito menos de esclarecer todas as polêmicas suscitadas durante o debate, pois acredito que tal iniciativa seja a motivação central de consideráveis pesquisadores, os quais têm se dedicado ao tema com afinco há anos, o que não é o meu caso. Apenas posso apresentar-lhes o que me foi possível apreender dentro dos limites anunciados.

Feitos esses esclarecimentos, gostaria de lhes propor como fio condutor de minha exposição algumas indagações preliminares, as quais podem orientar o debate, a saber: O que se costuma considerar por modernidade? O que autores situados nesta tradição nos têm a dizer acerca da modernidade? Trata-se de um conceito periodizante e que demarcaria uma passagem nas noções de espaço, tempo e experiência social, configurando uma época em relação à outra, da qual se distinguiria por características singulares? E se assim o for, sua emergência anunciaria a construção de uma outra forma de sociedade, como também de uma outra perspectiva de saber? Que visões de modernidade nos são apresentadas pelos modernos? Quais os problemas e as críticas levantadas à modernidade por autores inscritos nesta mesma tradição?

E o que dizer da chamada pós-modernidade? O que pensadores ditos pós-modernos pensam acerca da pós-modernidade? Também se trataria de um conceito periodizante? E se o for, indicaria, igualmente, uma passagem a uma outra época, que se distanciaria em termos de tempo, espaço e experiência social em relação à chamada modernidade? O que teria contribuído para tal passagem na ótica dos pós-modernos? Que críticas são desenvolvidas à pós-modernidade? Quais as repercussões, em termos da construção do conhecimento, do debate acerca da modernidade e pós-modernidade?

Muito embora não tenha a pretensão de dar respostas a todas estas questões, tentarei trabalhá-las com base nas reflexões de alguns autores considerados inicialmente como modernos ou a estes identificados, na intenção de apresentar-lhes algumas das visões sobre a modernidade, tomando como ponto de partida o seu próprio horizonte de sentido. Em seguida, procurarei elencar certos problemas e críticas levantadas à modernidade por pensadores situados nesse mesmo horizonte.

Também buscarei seguir o mesmo procedimento no que se refere à pós-modernidade, esclarecendo-lhes, no entanto, que as críticas aqui sistematizadas não podem ser situadas no mesmo horizonte de pensamento dos próprios pós-modernos, pois não tive acesso a estas. Optei por seguir este procedimento na tentativa de evitar o risco das classificações e categorizações rápidas que, a meu ver, apenas turvam a nossa compreensão e só conduzem a simplificações, deixando de lado a riqueza e a complexidade que envolve esse debate.

O CONCEITO CLÁSSICO DE MODERNIDADE AMBÍGUA E O PROJETO ILUMINISTA

Sobre o uso da palavra *modernus*, Habermans (2001, p.168) menciona seu aparecimento já no Século V, para diferenciar um presente histórico considerado “cristão”, de um passado romano “pagão”. Para o autor, esta expressão, a partir daí, passou a traduzir uma idéia de descontinuidade proposital do novo diante do antigo. Na Europa, a mesma palavra continuou a ser utilizada, muito embora a cada uso com conotações diversas, para demarcar o que este pensador interpreta como a *consciência de uma nova época*.

Segundo esta mesma concepção, acontecimentos como o Renascimento, o Iluminismo e a Revolução Francesa são considerados, então, marcos importantes que sinalizam o evoluir da modernidade, configurando o traço distintivo de *um novo início, que se destaca daquilo que então deve ser transcendido* (Idem, p.68). Habermans argumenta, em seguida, sobre os desdobramentos dessa compreensão e acerca da exigência que ela coloca para a sua própria autofundação, a saber:

[P]orque se deve quebrar com uma tradição que alcança até o presente, o “espírito moderno” deve valorizar essa pré-história imediata e distanciá-la para fundar-se de modo normativo a partir de si mesmo (2001, p. 168).

Marx e Engels (1990), ao revelarem suas impressões sobre a experiência social do seu tempo, particularmente em uma das passagens do *Manifesto do Partido Comunista*, nos permitem captar esse sentido epocal da modernidade, bem como o *espírito moderno* de que trata Habermans (2001), pois nas suas palavras:

[t]odas as relações fixas e cristalizadas, com seu séqüito de crenças e opiniões tornadas veneráveis pelo tempo, são dissolvidas, e as novas envelhecem antes mesmo de se consolidarem. Tudo que é sólido e estável se volatiliza, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar com sobriedade e sem ilusões sua posição na vida, suas relações recíprocas (Marx e Engels, 1990, p.69).

O escritor e poeta Baudelaire (1859-1860), na obra *O Pintor da Vida Moderna*, também nos convida à percepção deste mesmo sentido da modernidade. Ao expressar sua visão sobre a vida e a arte modernas, ele menciona: *[p]or modernidade, eu entendo o efêmero, o contingente, a metade da arte cuja outra metade é eterna e imutável* (Apud Berman, 1986, p.130). Para ele o pintor, o romancista ou o filósofo da vida moderna é aquele cuja energia vital e concentração se volta para *sua moda, sua moral, suas emoções, procurando se deter no instante que passa e (em) todas as sugestões de eternidade que ele contém* (Idem, p.130).

Esta compreensão sobre a modernidade presente nas passagens de Marx e Engels e de Baudelaire pode ser interpretada à luz do *conceito clássico*

de *modernidade ambígua* discutido por Habermans (2001), Harvey (1994), Carvalho (1989), Berman (1986) e outros autores. Sua configuração peculiar traduz a idéia de uma tensão originária inerente à modernidade, qual seja: a destruição do velho, a ruptura com o passado, a quebra com antigas tradições, que instaura a experiência da descontinuidade, do diverso, da instabilidade, da efemeridade, da contingência e, ao mesmo tempo, anuncia a possibilidade e a promessa de se inaugurar e desvendar uma “nova” ordem original e autêntica, a qual se gestaria em meio ao turbilhão de mudanças, ao caos.

É neste sentido, também, que se costuma realçar o caráter de orientação para o futuro presente na modernidade, uma vez que tudo está por criar, tudo está por fazer, tudo está por inventar, em meio ao horizonte de ruptura, revolução e instabilidade anunciado com a quebra da tradição.

Em outras palavras, o conceito de *modernidade ambígua* expressa, portanto, a tensão entre destruição e criação, velho e novo, continuidade e descontinuidade, diversidade e unidade, igualdade e diferença, estabilidade e instabilidade, eternidade e contingência, ordem e caos, entre tantas outras aparentes dicotomias.

Como, então, em meio ao caos descobrir, criar, inventar, representar o eterno, o contínuo, a unidade, a ordem? Esta é, no entender de Harvey (2002, p.30), uma das questões fundamentais auto-elaboradas pelos modernos, em suas dimensões existencial, estética e político-social, e que traduziria a outra metade da modernidade mencionada por Baudelaire, ao se referir, particularmente, à busca pelo eterno e imutável na experiência artística.

A visão de Marx sobre a modernidade pode ser interpretada como portadora desta tensão originária, que ao mesmo tempo expressa as perspectivas da destruição e da criação. Assim, ele revela uma compreensão da modernidade como transformação, mudança, novidade, revolução, que faz desmoronar antigas tradições, relações sociais, hábitos e preceitos até então rígidos e fixos.

Com a expressão *tudo o que é sólido se desmancha no ar*, Marx vai anunciar o sentido da modernidade como experiência societal de dessacralização da natureza, das relações e instituições sociais, onde tudo é profanado, e o homem, visto como ser histórico e social é, então, entregue a si

mesmo para imprimir sua marca no mundo, criando uma nova ordem, por meio do pensamento e da ação social e política. O homem, liberto das antigas certezas, seguranças e amarras garantidas pelas cosmovisões míticas e supersticiosas do mundo, bem como da rigidez e da estabilidade dadas pelas tradições teológica e religiosa, é posto no mundo para enfrentar, no entender de Marx, *as suas reais condições de vida e sua relação com outros homens* (Apud Berman, 1986, p.93).

Esclarecendo melhor esse sentido da modernidade, Habermans (2001, p.170) nos ajuda a entender que *é justamente porque a modernidade compreende a si mesma em oposição à tradição*, portanto, em ruptura com o pensamento mítico, religioso e com a metafísica clássica, em suas buscas pela ordem eterna e imutável das coisas, que ela vai buscar apoio na RAZÃO.

Podemos aqui compreender a modernidade como a época em que o homem, entendido como ser dotado de razão, passa a ser a medida de todas as coisas. A partir do seu advento, os fenômenos da natureza, a legitimidade da ordem social, do mundo humano, e os sentidos da história devem ser explicados à luz de princípios racionais e não míticos e religiosos. Cabe à razão dar conta de uma tarefa outrora atribuída ao mito, à religião e à metafísica clássica, a saber: assegurar a unidade e a estabilidade do mundo humano, fundamentar a ordem, buscar e garantir um sentido e uma verdade para a vida e a própria história humanas. E é nesta perspectiva que Habermans argumenta:

[a] modernidade deve se estabilizar a partir da única autoridade que lhe restou, a saber: da razão. Pois apenas em nome do Iluminismo ela desvalorizou e superou a tradição (2001, p. 170).

Esta crença na autoridade da razão está na base do Projeto Iluminista ou do Esclarecimento. Um movimento intelectual, filosófico, político, ideológico e cultural deflagrado no século XVIII, cujas premissas contribuíram para construção das grandes utopias emancipatórias modernas e que estiveram no centro das revoluções sociais e políticas desde os séculos XVIII e XIX, até o século passado, quer as de tradição liberal, quer as de tradição socialista.

Sua proposição fundamental é aquela que articula RAZÃO e EMANCIPAÇÃO³, qual seja: o homem, mediante o uso da razão, é capaz de se

³ Acerca da relação entre razão e emancipação no Projeto Civilizatório Moderno, cf. Manfredo Araújo de OLIVEIRA. A filosofia na crise da modernidade. P.p.9-83.

libertar do jugo da natureza e das concepções míticas, religiosas e metafísicas do mundo. A razão passa a ser entendida, pois, como processo de esclarecimento, autoconsciência e desencantamento da natureza e do mundo, na perspectiva de garantir a autonomia e a liberdade do homem.

Descartes, um dos pensadores considerados centrais na defesa desta proposição, argumenta em uma das passagens de sua obra *Discurso do Método*, que os homens, em conhecendo a natureza, suas leis, e dessacralizando-a podem, então, dominá-la, tornando-se, assim, seus senhores e possuidores (1991, p.63). Seguindo uma lógica semelhante, Bacon também afirma na obra *Novum Organum*, sua (...) *disposição (...) de investigar a possibilidade de realmente estender os limites do poder ou da grandeza do homem e tornar mais sólidos os seus fundamentos* (Apud Andery, et al, 1988, p.191).

Para Rouanet, o *Projeto Iluminista compreendido como o projeto civilizatório da modernidade*, pode, então, ser sintetizado como *a busca de auto-emancipação da humanidade, através da razão, e que se traduz em um conjunto de valores e ideais como o racionalismo, o individualismo e o universalismo* (1993, p. 97).

Na acepção deste autor, o racionalismo, em sua dimensão negativa, *exigia o desencantamento, a crítica da religião, da tradição, dos valores herdados, sedimentados pela história*. Outrossim, em sua positividade, implicava *a fé na razão, em sua capacidade de fundar uma ordem social, e na ciência, como instância habilitada a sacudir o jugo do obscurantismo e a transformar a natureza para satisfazer às necessidades materiais dos homens* (Idem, p.97).

Emancipar significaria, então, *racionalizar, libertar a consciência humana da tutela do mito e utilizar a ciência para tornar mais eficientes as instituições econômicas, sociais, e políticas, contribuindo, assim para uma maior liberdade do homem como indivíduo e cidadão* (Ibidem, p.97).

Quanto ao individualismo, tido como um dos outros pilares do Iluminismo, na ótica de Rouanet, expressaria a intenção de uma

... [r]uptura com as antigas cosmovisões comunitárias, em que o homem só valia como parte do coletivo o clã, a tribo, a pólis, o feudo , e a transição para uma nova ética e uma nova política, descentrada, liberta do coletivo, em que o homem vale por si mesmo, e não pelo estatuto que a comunidade lhe outorga (1993, p.97).

Assim, o caráter emancipatório enunciado quando da ruptura com a tradição também estaria associado a essa busca por autonomia e individualização.

Já o universalismo, compreendido como mais um dos fundamentos da modernidade, traduziria, por último, a sua dimensão genérica, em termos da magnitude e da abrangência deste projeto civilizatório. O iluminismo partia, então, de postulados universalistas sobre a natureza humana, *compreendida como idêntica em toda parte e em todos os tempos*, e se dirigia, assim, *a todos os homens, independentemente de raça, cor, religião, sexo, nação ou classe*. Emancipar, afirma Rouanet, *equivale a universalizar, dissolver os particularismos locais, removendo, assim as causas dos conflitos entre os homens (Idem, p.97)*.

Em outras palavras, o projeto civilizatório da modernidade expresso no Iluminismo apresentava, pois, a pretensão de criar uma nova ordem social e política guiada pelas luzes da razão universal. Razão esta, a qual fundamentaria uma ciência capaz de assegurar o conhecimento das “leis objetivas da natureza e da sociedade”, conduzindo a humanidade ao esclarecimento, à autonomia, à liberdade, ao progresso.

Para a realização deste projeto, segundo Harvey (1994), o esforço intelectual dos pensadores iluministas se voltou, então, para o desenvolvimento de uma ciência objetiva, que viabilizasse um conhecimento seguro e verdadeiro da natureza e do mundo humano, assegurado pelo princípio do método científico; para a criação de uma moralidade fundada em escolhas racionais; para a construção de leis universais gestadas à luz de princípios racionais, e que garantissem a legitimidade da nova ordem social; e para a invenção de uma arte autônoma, independente do contexto religioso e do caráter sagrado até então lhe atribuído.

Pensadores, poetas e escritores aqui citados como Descartes, Bacon, Marx, Baudelaire, além de Hegel, Kant, Rousseau, Hobbes, Locke, Weber, Durkheim, entre tantos outros, costumam ser identificados quer como construtores, quer como herdeiros dos ideais iluministas, muito embora com diferentes perspectivas quanto às suas visões sobre a razão, a ciência, a realidade, a arte, a história, etc. Estas diferentes interpretações são

fundamentais para compreendermos a aproximação e/ou distância crítica destes pensadores quanto ao projeto apresentado pelo iluminismo, bem como suas posições face à tensão originária presente na modernidade, e, sobretudo, a sua realização histórico-social como projeto civilizatório.

MARX E O PROJETO CIVILIZATÓRIO DA MODERNIDADE: CRÍTICA E CONTINUIDADE

Marx, por exemplo, muito embora considerado como um dos *pensadores da suspeita*⁴, ao lado de Nietzsche e de Freud, também pode ser situado no horizonte de sentido iluminista por acreditar no potencial libertário da razão, da ciência, e na idéia de que a história tem uma teleologia, um sentido - a emancipação humana - do ponto de vista histórico e social. Desconfia, entretanto, de que esta se realize por meio de um sujeito abstrato do conhecimento, portador de uma razão transcendental, situado para além das relações econômico-sociais e políticas que engendram a história, e desvinculado, portanto, dos conflitos de interesses e dos antagonismos protagonizados pelas diversas forças sociais aí situadas.

Num mesmo sentido, para este pensador, o projeto de uma ciência neutra, objetiva, que serve a valores universais, baseada em princípios racionais abstratos, puramente fundados na lógica do espírito, capazes de assegurar uma ordem social acima dos interesses dos grupos, e, sobretudo, das classes sociais em disputa na sociedade, revelou-se ideológico, no sentido de ilusório e fantasioso⁵. A razão e a ciência servem a interesses de classe.

Assim, no entender de Marx, a razão pura e uma ciência neutra, com suas pretensões universalizantes, teria contribuído para a criação e a

⁴ Esta é uma das denominações atribuídas a estes pensadores, graças às suas contribuições no sentido da desconfiança quanto à razão moderna e ao projeto de uma ciência neutra, objetiva e que serviria a valores universais. Suas críticas demonstraram o caráter parcial desta razão, ao esclarecerem os nexos entre razão e dominação, conhecimento e interesse, saber e poder. Igualmente, graças às contribuições destes pensadores puderam-se antever outras dimensões da experiência humana não contempladas no projeto cartesiano de ciência, a saber: a imaginação, o inconsciente, os interesses de classe, as ideologias.

⁵ Sobre o conceito de ideologia em Marx, cf. Karl MARX e Friedrich ENGELS. A Ideologia Alemã, p.p.42-52.

legitimação da ordem capitalista e para garantir a hegemonia dos interesses particulares da classe burguesa, uma minoria, em detrimento da maioria, a classe trabalhadora. Favoreceu, portanto, ao processo de exploração e dominação de classe na sociedade capitalista, o qual excluiu do acesso às benesses do progresso técnico-científico, a maioria, a classe trabalhadora.

Muito embora aí se revele uma das críticas mais contundentes ao projeto civilizatório moderno, Marx não chega a abandoná-lo, ao contrário, ele tenciona sua realização plena. Neste sentido, ele argumenta ser necessário, então, que a ciência se transforme numa teoria crítica da sociedade capitalista, da ordem burguesa, contribuindo para a sua superação, mediante a descoberta de sua essência, das contradições que determinam seu movimento, utilizando-se, para tanto, de um método filosófico-científico capaz de captar a sua dinâmica: o método dialético⁶.

A tarefa da teoria crítica seria, pois, a de desmistificar as ilusões presentes na sociabilidade capitalista e que contribuem para a alienação histórico-social dos homens⁷. Em outras palavras, desvendar a ideologia que mascara e encobre a “verdadeira essência” das relações sociais capitalistas e o caráter de exploração e dominação de classe que a sustenta.

No entanto, a função desta teoria não se reduziria apenas a produção de uma síntese visando expressar os fundamentos da ordem burguesa. Deveria contribuir, também, para o esclarecimento da classe trabalhadora, no sentido da construção de sua consciência de classe, portanto, da sua condição de sujeito da história, capaz de “verdadeiramente”, por meio da práxis revolucionária, universalizar os pressupostos do Iluminismo, tendo em vista sua condição histórica de maioria assujeitada sob o julgo da dominação capitalista.

Em linhas gerais, podemos afirmar que os pressupostos acima apresentados estão na base do projeto marxista de desenvolvimento da modernidade, que sob a condução da classe trabalhadora esclarecida, tida como o sujeito universal da história, levaria a humanidade à conquista de sua emancipação histórico-social, superando as contradições fundamentais da

⁶ Sobre o método dialético, cf. Karl MARX. Para a Crítica da Economia Política, p.1-32. Francisco José Soares TEIXEIRA. Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O Capital, p.p.35-46.

⁷ Acerca do conceito de alienação em Marx, cf. Karl MARX e Friedrich ENGELS. A ideologia alemã. Op.Cit.

sociedade capitalista rumo a uma nova ordem societária, sem exploração e dominação de classe: o comunismo.

WEBER E A CULTURA MODERNA: A CRÍTICA À RACIONALIZAÇÃO

Weber, outro pensador situado na tradição moderna, mas cuja relação com o projeto civilizatório da modernidade expresso no Iluminismo é de natureza crítica, também revelou o caráter ilusório deste projeto, sobretudo quanto à relação proposta entre o desenvolvimento da ciência, da racionalidade e da liberdade humana universal. Para ele, a ordem social construída sob a égide da proposta iluminista o capitalismo acabou por se traduzir no seu contrário, pois ao invés de libertar o homem, o processo de racionalização da sociedade o *aprisionou* numa verdadeira *jaula de ferro*.

O triunfo da racionalidade objetivista, instrumental, pragmática e burocrática nas instituições sociais e nas próprias relações entre os indivíduos modernos, os conduziu à condição de prisioneiros em uma sociedade administrada, sob o crivo do poder da burocracia, que não deixou espaço para as questões relativas ao sentido e ao valor.

Para Weber, a peculiaridade da cultura moderna reside no princípio da *racionalização* entendido como o predomínio de uma lógica objetivista e pragmática, fundada no cálculo de resultados e que *exige precisão, constância e acima de tudo, rapidez de operação* (1982, p. 250).

Esta lógica é compatível com a divisão social do trabalho e a subsequente especialização das funções na moderna sociedade, regida segundo postulados objetivistas, os quais orientam o cumprimento de tarefas baseadas em regras calculáveis e impessoais. Assim, para Weber,

a peculiaridade da cultura moderna, e especificamente de sua base técnica e econômica, exige essa calculabilidade de resultados. A natureza específica da burocracia, bem recebida pelo capitalismo desenvolve-se mais perfeitamente na medida em que a burocracia é "desumanizada", na medida em que consegue eliminar dos negócios oficiais o amor, o ódio e todos os elementos pessoais, irracionais e

emocionais que fogem ao cálculo. (...) Quanto mais complicada e especializada se torna a cultura moderna, tanto mais seu aparato de apoio externo exige o perito despersonalizado e rigorosamente objetivo, em lugar do mestre das velhas estruturas sociais (...). (1982, p.251).

Nesta forma de sociedade dominada pela racionalização, Weber não enxerga com bons olhos a possibilidade de realização da liberdade humana. Gerth e Mills (1982) interpretam esta posição de Weber como reveladora de um *pessimismo defensivo quanto ao futuro da liberdade* e que se configura como um dos temas principais da sua obra. Ainda no entender destes autores, quando Weber salienta, por exemplo, o declínio do mestre ou do humanista e a ascensão do especialista técnico ou do perito nas sociedades burocratizadas, ele estaria a revelar mais *uma das provas das menores oportunidades de realização de liberdade* na sociedade moderna (1982, p.92).

A CRÍTICA AO ESCLARECIMENTO NA DIALÉTICA NEGATIVA DA PRIMEIRA ESCOLA DE FRANKFURT

No decorrer do século XX, principalmente após as experiências das 1ª e 2ª Guerras Mundiais, dos campos de concentração, do nazismo, do fascismo e do stalinismo, bem como das catástrofes ecológicas, o otimismo diante do projeto iluminista torna-se cada vez mais problemático. Na acepção de Harvey (1994), o iluminismo perde, então, suas bases de sustentação, pois aumentam as suspeitas de que o seu projeto estava fadado a voltar-se contra si mesmo e a transformar a busca pela emancipação num sistema de opressão universal, em nome da libertação humana.

É neste cenário marcado pela desilusão com o projeto iluminista, que os teóricos marxistas da primeira Escola de Frankfurt, principalmente Adorno e Horkheimer, particularmente na obra *Dialética do Esclarecimento*, publicada inicialmente em 1944, e reeditada em 1947 e 1969, retomam a reflexão weberiana sobre o triunfo da razão instrumental na modernidade e a desenvolvem ao máximo, nas suas críticas ao Iluminismo. Ao discutirem sobre o conceito de Esclarecimento, Adorno e Horkheimer argumentam que

[n]o sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. (Adorno e Horkheimer, 1985, p.19).

Nessa passagem, logo de início, fica claro o teor da crítica desenvolvida por Adorno e Horkheimer (1985), pois segundo eles, a pretensão do esclarecimento em libertar os homens do medo e torná-los senhores, mediante o uso da razão, acabou por eliminar a imaginação e conduzi-los à *calamidade triunfal*, à *vida danificada*⁸, considerada, então, como conseqüência do desenvolvimento do programa do esclarecimento e de sua adequação aos preceitos da dominação burguesa. A expressão máxima deste programa, ainda de acordo com estes pensadores, pode ser traduzida na hegemonia do positivismo tecnicista e de sua racionalidade instrumental e pragmática na experiência moderna, dando origem a fenômenos como o nazismo, o fascismo e o stalinismo.

Argumentando ainda sobre o esclarecimento, Adorno e Horkheimer (1985) ressaltam o quanto Bacon, ao articular saber e poder conseguiu perceber, de fato, a natureza da ciência que se desenvolveu após suas proposições. Ciência esta interpretada pelos frankfurtianos como essencialmente de caráter dominador, pois como salientam,

Bacon capturou bem a mentalidade da ciência que se fez depois dele. O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem a escravização da criatura, nem a complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no

⁸ Estas são expressões utilizadas pelos dois pensadores para se referirem ao triunfo da racionalidade instrumental e pragmática na vida cotidiana moderna, cujas premissas, segundo eles, conduzem à homologação cultural, à padronização das condutas e comportamentos, portanto, a indiferenciação como marca da experiência societal. E isto em razão da potencialização dos meios e instrumentos de manipulação do sistema, com o advento da indústria cultural, do nazifascismo e do stalinismo.

campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. (Idem, p.20).

No entender destes pensadores, a essência deste saber que se desenvolve com base no programa do esclarecimento, a chamada ciência moderna, é a técnica, a qual,

(...) não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital (...) No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e a probabilidade (...) O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento. (...) O esclarecimento é totalitário. (Idem, p.p. 20, 21,22).

Mediante estas reflexões, Adorno e Horkheimer (1985) se posicionam de forma crítica e se distanciam do projeto iluminista, pois para eles este projeto já nasce com uma pretensão totalitária, na sua intenção de desmistificar, desencantar e dominar a natureza. É esta pretensão que acaba por favorecer o triunfo do objetivismo, da razão pragmática e instrumental, que a tudo homogeneiza, contribuindo para a eliminação do incomensurável, a saber: a diferença, o que não pode ser quantificado e mensurado, num mundo completamente racionalizado e administrado burocraticamente.

A chamada *dialética negativa* desenvolvida por estes pensadores e sua posição pessimista em relação ao programa do esclarecimento chega ao seu ápice na obra intitulada *A mínima moralia: reflexões a partir da vida danificada*, uma espécie de diário escrito por Adorno nos anos 40, em que tece considerações sociais e antropológicas sobre a vida cotidiana nas sociedades dominadas pela racionalidade instrumental e pragmática. Publicada em 1951, sua dedicatória é oferecida a Horkheimer, *in memoriam*. Em alguns trechos desta dedicatória pode-se perceber a radicalidade das reflexões de Adorno, quando analisa a sociabilidade de seu tempo, cuja marca, a seu ver, seria a homologação cultural:

[O] olhar lançado à vida transformou-se em ideologia, que tenta nos iludir escondendo o fato de que não há mais vida. (...) Em face da concórdia

totalitária que apregoa imediatamente como sentido a eliminação da diferença, é possível que, temporariamente, até mesmo algo da força social de libertação tenha-se retirado para a esfera individual. Nela a teoria crítica se demora e isso não somente como má consciência. (Adorno, 1993, p.8,10).

As reflexões de Adorno e Horkheimer (1985) emergem num contexto em que tanto a experiência do nazifascismo, quanto àquela do stalinismo são vivenciadas e compreendidas por eles como expressões máximas do ideal da ciência moderna. Em razão da emergência destes fenômenos e da indústria cultural na era fordista-keynesiana⁹, os dois pensadores passam a investigar os novos meios de “manipulação” histórico-social do sistema capitalista. A indústria cultural e sua incidência na vida privada dos indivíduos; o comportamento e a formação da personalidade autoritária; bem como a indiferença social, a apatia e a crise nos laços sociais tornam-se questões fundamentais discutidas por ambos.

Podemos afirmar, então, que na ótica destes pensadores, a pretensão da ciência moderna em construir um saber com vistas a tornar os homens senhores e possuidores da natureza não conhecerá limites, pois além de abolir as perguntas relativas ao sentido e ao valor, contribuiu para consolidar os processos de manipulação e dominação político-culturais da burguesia e das burocracias socialistas. Para eles, essa perspectiva de ciência acha-se consubstanciada na hegemonia do positivismo tecnicista na modernidade, cuja forma de racionalidade instrumental e pragmática não deixa espaço para as questões relativas ao sentido, ao valor e oblitera as diferenças, impedindo sua auto-expressão.

⁹ O fordismo-keynesianismo é interpretado por Harvey (1994) como regime de acumulação e modelo de regulação social emergente após a 2ª Guerra Mundial, o qual se tornou uma experiência hegemônica nos países ocidentais, cujos traços constitutivos são: a produção em massa, padronizada e indiferenciada (industrialização com base na linha de montagem e produção de base taylorista/fordista); o consumo de massa (apoiado na emergência e expansão da Indústria Cultural); e à intervenção do Estado na regulação da economia e na questão social, visando garantir o chamado “pleno emprego”, de orientação econômica keynesiana. Corresponde a um período considerado como dos “trinta anos gloriosos”, em que se observa uma tendência de estabilização da economia, com crescimento econômico aliado ao desenvolvimento social de equipamentos capazes de subsidiar a infraestrutura básica para o crescimento da industrialização, bem como de políticas públicas para assegurar o consumo. Cf. David HARVEY. *Condição Pós-Moderna*. p.p.121-162.

A EMERGÊNCIA DO PENSAMENTO PÓS-MODERNO NOS ANOS 60 E 70: AS CRÍTICAS À MODERNIDADE EM LYOTARD E VATTIMO

A ampliação do sentimento antimoderno e a desilusão perante o projeto iluminista, embora com caráter diferenciado da crítica estabelecida pela primeira Escola de Frankfurt e de suas denúncias da homologação cultural, graças à expansão das técnicas de manipulação na era da indústria cultural, explodem nas décadas de 60 e 70. É nestas décadas que se costuma enunciar a emergência da chamada pós-modernidade e do pensamento pós-moderno.

A década de 60 é considerada por Jameson (1992, p. 84) como a época em que os “nativos”, tanto da Europa, quanto do Terceiro Mundo *tornaram-se seres humanos*, no sentido de virem a público e se auto-expressarem como sujeitos políticos. São deflagrados, então, movimentos de *descolonização interna e externa*. Internamente, na Europa e EUA, aparecem os movimentos contestatórios das mulheres, das minorias, dos marginais. *Emergem novas categorias sociais: o colonizado, a raça, a marginalidade, o gênero e similares*. Externamente, no Terceiro Mundo, observa-se à eferescência de movimentos de descolonização na África Inglesa e Francesa, ao lado do surgimento de modelos político-culturais apresentados como alternativas ao capitalismo, sob a influência da Revolução Cubana (1959), e, subseqüentes tentativas de libertação nacional no Chile e em outros países latino-americanos.

O questionamento aos pilares da razão moderna e o desmonte dos projetos políticos orientados pelo Iluminismo emergem em meio às críticas e indagações colocadas pela chamada “nova esquerda”. Os movimentos de contestação político-cultural - a contracultura¹⁰, a revolução cultural e a “revolução sexual” que tiveram como protagonistas centrais os estudantes, as mulheres, os homossexuais e as denominadas minorias étnicas e raciais, trouxeram à tona temas considerados, até então, tabus no seio da esquerda

¹⁰Sobre a contracultura, a revolução cultural e a chamada revolução sexual nos anos 60/70, cujo acontecimento considerado central na sua expressividade é a denominada Revolução de Maio 1968, que trouxe à tona novos protagonistas sociais como os jovens, as mulheres, os negros, os homossexuais, entre outros, cf. Edgar MORIN. *Cultura de massas no século XX: necrose*. V. 2. Trad.br. Maura Ribeiro Sardinha. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p.p.127-193; Eric HOBBSBAWM. *Revolução Cultural*. In: *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1990*. Trad.br. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. P.p.314-336.

tradicional e radicada no poder. Questões relativas à sexualidade, à autonomia, à liberdade, à diversidade, à democracia, à pluralidade adquirem visibilidade e colocam na ordem do dia, a necessidade de estudo do cotidiano, do fragmento, do particular, das diferenças em contraposição às questões tidas como gerais ou às concepções homogeneizadoras acerca dos sujeitos da revolução.

A desconstrução das utopias emancipatórias modernas, sob o impacto destes acontecimentos e da crise societária que se anunciará nas décadas subseqüentes o enfraquecimento do fordismo-keynesianismo¹¹, o advento de novas transformações tecnológicas e a reestruturação do capitalismo configura-se como o horizonte em que se enuncia o surgimento das primeiras obras tidas como pós-modernas, a exemplo do livro intitulado *A condição pós-moderna*, de Lyotard, publicado em 1979.

Nesta obra, o filósofo francês pretende discutir a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas, consideradas, então, como sociedades *pós-industriais* e *pós-modernas*. Na sua acepção, o sentido da palavra pós-modernidade *designa o estado da cultura após as transformações que afetam as regras do jogo da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX*. Estas transformações referem-se, sobretudo à *crise dos relatos*. (2004, p. xv).

Para Lyotard (2004), a ciência moderna originalmente entra em conflito com os relatos, pois segundo suas próprias regras e critérios, os relatos são tidos como fábulas, cuja linguagem é narrativa. No entanto, no seu entender, a filosofia e principalmente as filosofias da história são espécies de *metarrelatos* que foram utilizados para legitimar a ciência moderna, a partir do Iluminismo. Como exemplos de *metarrelatos* ou *grandes narrativas* ele cita a *Dialética do Espírito*, numa referência a Hegel; a *hermenêutica do sentido*, numa alusão a Dilthey, Gadamer, entre outros; a *emancipação do sujeito racional*, remetendo a Kant, ou *do trabalhador*, referindo-se a Marx.

Ainda segundo o filósofo francês, a regra do consenso que rege tais relatos, ao anunciarem uma verdade, só é tida como aceitável se esta se inscreve na perspectiva de *uma unanimidade possível de mentalidades*

¹¹ Sobre o regime de acumulação e modelo de regulação social fordista-keynesiano e sua crise nos anos 60/70, cf. David HARVEY. Op.cit. P.p.135-184.

racionais. Ou seja, por trás das verdades ditas nestes grandes relatos haveria o pressuposto do consenso acerca da razão universal. Assim, para Lyotard este teria sido o *relato das luzes*, em que o *herói do saber trabalha por um bom fim ético-político, a paz universal e assim se legitima o saber através de um metarrelato*. (p. xv, xvi).

De uma maneira simplificada, diz Lyotard (2004, p.xvi), considera-se pós-moderna a *incredulidade em relação aos metarrelatos*, e isto como um efeito do progresso das ciências, de sua pulverização e diferenciação, bem como da crise da filosofia metafísica e da própria instituição universitária que dela dependia, no cenário de sociedades cada vez mais informatizadas. Sua hipótese é de que há *uma mudança no estatuto do saber nas sociedades informatizadas, que entram, segundo ele, na era pós-industrial e suas culturas na idade pós-moderna*. (Idem, p.5).

Apesar de identificar como um dos marcos desta mudança o final dos anos 50, no século XX, quando remete ao fim da reconstrução da Europa do pós-guerra, Lyotard (2004) prefere optar por não se prender a periodizações, quando destaca esta mudança no estatuto do saber, afirmando sua disposição em tratá-la por meio de uma característica peculiar ao seu objeto - o *saber científico* - considerado, então, *como uma espécie de discurso*, o qual é regido segundo códigos, normas e regras próprias como um *jogo de linguagem* (Idem, p.3).

A ciência é, assim, interpretada como mais um dos *jogos de linguagem*, que fazem parte da sociabilidade humana e que garantem os vínculos sociais, em sua dimensão *agônística*. Tais jogos possuem enunciados diversos, sendo impossível unificá-los numa linguagem universal.

De acordo com o autor, *as informações tecnológicas incidem sobre este saber científico nas suas duas funções*, quais sejam, a pesquisa e a transmissão, de modo que este

[n]ão pode mais se submeter aos novos canais e tornar-se operacional, a não ser que o conhecimento possa ser traduzido em quantidades de informação (...). Com a hegemonia da informática, impõe-se uma certa lógica e, por conseguinte, um conjunto de prescrições que versam sobre os enunciados aceitos como “de saber”. (Idem, p.4).

Continuando sua argumentação, Lyotard (2004, p.4) afirma que esta lógica conduz a uma *exteriorização do saber em relação ao sujeito que sabe*, ao sujeito do conhecimento. Sua lógica se assenta nos critérios da eficiência e do desempenho, que são exigidas pelos compradores de saber, então transformado em quantidades de informação. Assim, a antiga proposição sobre a qual *a aquisição do saber é indissociável da formação do espírito, e mesmo da pessoa, segundo ele, cai e cairá cada vez mais* em desuso. Nas sociedades informatizadas,

[o] saber é e será produzido para ser vendido, e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: nos dois casos, para ser trocado. Ele deixa de ser para si mesmo seu próprio fim, perde o seu valor de uso. (idem, p.p.4,5).

É neste cenário de mudança no estatuto do saber, o qual se torna a *principal força de produção*, ao ser transformado em mercadoria funcional ao aumento do poder, em quantidades de informações que podem ser vendidas e trocadas, que Lyotard (2004) argumenta sobre a crise de sua legitimação. Tal crise é compreendida sobretudo como *a crise das metanarrativas e dos determinismos*, que perdem sentido com a hegemonia da informática e sua incidência sobre o discurso da ciência.

Como ficaria, então, o problema da legitimação do saber diante da impossibilidade do recurso às grandes narrativas, ao *relato das luzes*, para fundamentar a ciência? A esta questão o autor responde da seguinte maneira: a ciência pós-moderna ao interessar-se

[p]elos indecidíveis, nos limites da precisão do controle, pelos quanta, pelos conflitos de informação não completa, pelos fracta, pelas catástrofes, pelos paradoxos paradigmáticos, torna a teoria de sua própria evolução descontínua, catastrófica, não retificável, paradoxal. Muda o sentido da palavra saber e diz como esta mudança pode se fazer. Produz, não o conhecido, mas o desconhecido. E sugere um modelo de legitimação que não é de modo algum o da melhor performance (critério da eficiência e do desempenho), mas o da diferença compreendida como paralogia. (Idem, p.108).

Ao argumentar sobre a ciência pós-moderna, o autor pretende deixar claro que o recurso as metanarrativas para legitimar o saber *está excluído*, assim como o princípio do consenso lhe parece insuficiente, pois este é apenas *um horizonte, jamais ele é atingido*. A ênfase, então, passa a ser na *paralogia*, no *dissentimento*, cuja determinação é *sempre local*. É neste sentido que afirma:

[é] preciso supor um poder que desestabilize as capacidades de explicação e que se manifeste pela regulamentação de novas normas de inteligência, ou se se prefere, pela proposição de novas regras para o jogo de linguagem científico, que irão circunscrever um novo campo de pesquisa. (Idem, p. 112).

Argumentando, também, acerca da pós-modernidade, e se posicionando de maneira diversa de Lyotard, o filósofo italiano Gianni Vattimo, na obra denominada *A sociedade transparente*, publicada inicialmente em 1989, defende que o termo pós-moderno, apesar dos modismos e da necessidade de se guardar distância frente aos seus usos comuns, *têm um sentido*. E este está relacionado *ao fato de a sociedade em que vivemos ser uma sociedade da comunicação generalizada, a sociedade dos mass media*. Nesta sociedade, segundo o autor, se processa o *fim da modernidade*, entendida como a *época em que o ser moderno se colocava como valor determinante*, em contraposição ao que se julgava como tradição (1991, p.9).

A cultura moderna, compreendida por Vattimo (1991) como o *culto ao novo, ao original, ao autêntico* e cuja novidade é associada ao ideal iluminista, com sua pretensão de alcançar o progresso, a emancipação humana universal, por meio do esclarecimento, da razão, da ciência, *chegou ao fim*. E este fim deve-se, segundo ele, à *impossibilidade de se falar da história como algo universal*, com o advento da sociedade da comunicação generalizada. (p.p. 9,10)

Assim, pensar a história como processo unitário só era possível porque tal pensamento se ancorava na existência de *um centro a partir de onde se recolhiam e ordenavam os acontecimentos*. Este centro, segundo Vattimo (1991), era o Ocidente, tido como o lugar da civilização, estando os “primitivos” e os “povos em vias de desenvolvimento”, às margens.

Esta concepção de história, segundo Vattimo (1991), já teria sido criticada pela filosofia dos séculos XIX e XX, a exemplo de Marx e Nietzsche, que revelaram seu caráter ideológico. Portanto, para ele *não existe uma história*

única, existem sim imagens do passado, propostas por pontos de vista diversos e é, no seu entender, ilusório pensar que há um ponto de vista supremo, globalizante, capaz de unificar todos os outros. (p.11).

A crise na idéia de história como curso unitário, segundo este autor, põe em crise também a idéia de progresso, ou seja, a perspectiva de que haveria uma finalidade na história, uma teleologia, em termos de prescrição de um rumo ou de *um plano racional, seja de melhoramento, emancipação, educação* (Idem, p.11).

Esta crise na concepção de história, para Vattimo (1991), não se dá somente em função das críticas feitas ao historicismo no plano das idéias, mas, sobretudo graças à revolta dos primitivos e colonizados, que implodiram o colonialismo e o imperialismo do Ocidente como centro. Podemos situar as suas reflexões no horizonte do que já foi aludido por Jameson (1992), particularmente quando este último se refere aos processos de descolonização interna e externa no Ocidente já em curso na década de 60.

Igualmente, a implosão dos pontos de vista centrais, das grandes narrativas, na acepção de Vattimo (1991), é decorrente também dos *mass media* e do poder que estes detêm na sociedade da comunicação generalizada. Numa perspectiva contrária a de Adorno, que defende a tese da homologação cultural e da padronização das diferenças graças à ação manipulatória da indústria cultural no capitalismo tardio, o pensador italiano advoga que os *mass media* contribuíram para uma pulverização do princípio de realidade como algo forte, multiplicando as visões de mundo, *dando a palavra às minorias, culturas e sub-culturas diversas*. Esclarecendo essa posição ele ressalta:

[p]odemos, certamente objectar que a esta tomada de palavras não correspondeu uma verdadeira emancipação política o poder econômico está ainda nas mãos do grande capital. E fiquemos por aqui não quero alargar demasiado a discussão neste domínio; o facto é que a própria lógica do “mercado” da informação requer uma contínua dilatação deste mercado e exige conseqüentemente que “tudo” se torne, de certo modo, objecto de comunicação.(idem, p. 14).

Assim, nas palavras de Vattimo (1991), o que determinaria a *passagem da nossa sociedade para a pós-modernidade* seria, num processo

interligado com o fim ou pelo menos a transformação radical do imperialismo europeu, essa multiplicação vertiginosa da comunicação, esta "tomada de palavra" por parte dum número crescente de subculturas (e que é, segundo ele) um efeito mais evidente dos mass media.(Idem, p. 14).

Neste sentido, a informação generalizada e em tempo real, no plano da simultaneidade, descentraliza a perspectiva de uma visão única e torna problemática a própria idéia de realidade como algo forte, seguro, objetivo. Para ele, na sociedade dos *mass media* ocorre, então, a transformação do *mundo real em fábula*. E nesta sociedade, na sua acepção,

se temos uma idéia da realidade esta, na nossa condição de existência tardo-moderna, não pode ser entendida como um dado objectivo que se situe a um nível inferior, para lá das imagens que nos dão os média. (Idem, p.15).

A realidade passa a ser compreendida, então, como

o resultado do encadeado de relações de "contaminação", das múltiplas imagens, interpretações, reconstruções que, em concorrência entre si, ou de algum modo, sem qualquer coordenação "central", os media distribuem.(Idem, p.15).

E esta sociedade da comunicação generalizada, indaga o filósofo, seria, então, uma sociedade transparente, no sentido de mais esclarecida? A este respeito, argumenta: a sociedade pós-moderna e os *mass media* como seu corolário, não a tornam "mais transparente", mais consciente de si, "mais iluminada", mas a tornam uma sociedade mais complexa ou mesmo caótica e é precisamente neste "caos", afirma ele, que residem nossas esperanças de emancipação. (Idem, p. 12).

Na sociedade pós-moderna, na interpretação do autor, ocorre, então, uma mudança no ideal de emancipação. Ao invés de um processo de *autoconsciência completamente definida*, no sentido de um *perfeito conhecimento de quem sabe como estão as coisas* (numa alusão ao *Esclarecimento*, ao *Espírito Absoluto de Hegel* e ao *homem já não escravo da ideologia* de Marx) estaria a surgir, então,

(...) um ideal de emancipação que na sua base reflecte oscilação, pluralidade e finalmente, a erosão do próprio “princípio de realidade”. (...) Neste caso, a emancipação consiste mais no desenraizamento, que é também, e simultaneamente, libertação das diferenças, dos elementos locais, de tudo aquilo que podemos chamar, no seu conjunto o dialecto. (Idem, p.15, 16).

Ainda esclarecendo sobre o sentido desta mudança no ideal de emancipação na sociedade pós-moderna, o pensador italiano argumenta que este *efeito emancipador da libertação das racionalidades locais* não é, entretanto, apenas a garantia de cada um poder ser reconhecido na sua autenticidade, na perspectiva *do que cada um é “verdadeiramente”*, numa alusão ao que compreende como *ainda* uma visão metafísica da emancipação. *O sentido emancipador da libertação das diferenças*, para ele, *consiste mais no complexo efeito de desenraizamento que acompanha o primeiro efeito de identificação*. Nas palavras de Vattimo,

[s]e falo o meu dialecto, afinal num mundo de dialectos, também estou consciente de que ele não é a única “língua”, mas precisamente um dialecto entre outros. Se professo o meu sistema de valores religiosos, estéticos, políticos, étnicos neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência aguda da historicidade, contingência e limitação de todos estes sistemas, a começar pelo meu. (...) Viver neste mundo multifacetado, significa fazer a experiência da liberdade como oscilação contínua entre pertença e desenraizamento. (Idem, p.p. 17, 18).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Num primeiro momento, antes mesmo de destacar as críticas ao pensamento pós-moderno, as quais são arroladas por diferentes autores, situados nas mais diversas posições teóricas no âmbito das ciências humanas e da filosofia, torna-se necessária uma compreensão sobre o horizonte de sentido em que os autores pós-modernos se situam, bem como acerca do teor de suas críticas à modernidade, seus significados para o pensamento social, e as questões que eles colocam para o debate contemporâneo.

Num segundo, é válido esclarecer que embora possamos destacar aspectos comuns entre os pensadores pós-modernos, não há uma

homogeneidade de pensamento e de posições teóricas que possam ser arroladas tão facilmente no rótulo pós-moderno, o que dificulta uma crítica conseqüente, a não ser que embasada na leitura das obras dos que se consideram situados neste horizonte.

Há que se evitar, por exemplo, os riscos das categorizações apressadas, muitas das quais partindo de uma identificação das supostas bases que fundamentam os pós-modernos, já procuram classificar, equivocadamente, pensadores como Nietzsche, Adorno, Foucault e até Bourdieu e Habermans como pensadores situados nesta perspectiva, perdendo de vista a complexidade do próprio desenvolvimento do pensamento destes autores ao longo das suas trajetórias de vida individual e intelectual, as singularidades de cada uma das suas obras e o seu conjunto, bem como os contextos histórico-filosóficos em que elas poderiam ser situadas.

As críticas à modernidade e, sobretudo ao projeto civilizatório proposto pelo esclarecimento, como foi possível se observar em linhas muito gerais neste breve ensaio, nascem simultaneamente à sua própria emergência. Há, portanto, que se ter claro que nem toda crítica à modernidade anuncia um rompimento com a mesma, envereda no terreno do irracionalismo, descarta as possibilidades de emancipação histórico-social ou pode ser situada no horizonte dito pós-moderno. Bastaria aqui nos lembrarmos de autores tão diversos como Dilthey e Nietzsche, Marx e Weber, Adorno e Habermans, entre tantos outros, cujas críticas à modernidade e/ou ao projeto da ciência moderna assumem feições ora de ruptura, ora de continuidade no contexto da tensão originária e da ambigüidade que marcam a própria modernidade.

Outrossim, há que se atentar, considerando as diferentes posições assumidas pelos pós-modernos, dos quais destacamos apenas dois que se auto-apresentam como tais, para o fato de que nem sempre podem ser facilmente classificadas como conservadoras e presas a uma lógica da presentificação.

É necessário ainda destacar um aspecto que considero fundamental no pensamento pós-moderno e que talvez nos ajude a relativizar nossas pretensões absolutistas no tocante às possibilidades e ao alcance do saber científico. Trata-se, pois, da sua ênfase no outro da razão, no que teria sido esquecido, subsumido ou reduzido com a prevalência da lógica cartesiana na

ciência moderna, a saber: a problemática da diferença, da imaginação, do imponderável, da heterogeneidade, da pluralidade.

Assim, as críticas de alguns autores pós-modernos às chamadas metateorias e suas ênfases no caráter local do conhecimento, suas desconfianças quanto ao universalismo e às generalizações podem traduzir, sobretudo, à intenção de não se incidir nos riscos já conhecidos do etnocentrismo, que tem o Ocidente como centro, bem como de destacar o caráter parcial, limitado e falível do saber científico. Portanto, há que se reconhecer esta dimensão antiautoritária presente no pensamento pós-moderno, bem como relativizar as pretensões da ciência calcada no projeto iluminista, cujas críticas, como já percebemos, também têm uma longa tradição.

Feitas estas ponderações, adentremos, agora, nos principais questionamentos e críticas desenvolvidas ao pensamento pós-moderno. Um dos principais problemas apresentados diz respeito ao risco do relativismo, em razão da defesa por parte dos pensadores situados nesta perspectiva, da impossibilidade de se construir um saber que possa dar conta da totalidade da experiência social, que seja universalmente válido, decorrendo daí, a ênfase no caráter local do conhecimento e a defesa das múltiplas visões de mundo, e do pluralismo.

Neste caso, a crítica se dirige quer à impossibilidade de se construir um saber que tenha a pretensão de dar conta do todo, quer à improbabilidade de sua universalização, pois se argumenta que ausência de critérios de julgamento e tomada de posição em relação ao presente, pode conduzir a uma aceitação indiscriminada ou à indiferença diante de uma gama de posições problemáticas, culminando na defesa de particularismos, na indiferença e/ou tolerância em relação a experiências como o neonazismo, neofascismo, etc, em nome da defesa do pluralismo.

Uma outra questão problemática, articulada às anteriores, é a ausência de um posicionamento crítico de alguns pós-modernos diante dos rumos tomados pelo capitalismo contemporâneo, em razão da dita impossibilidade de se pensar o sentido na história, com base numa perspectiva de totalidade. Corre-se o risco, aqui, de se incidir numa lógica da presentificação, desconsiderando-se a emancipação histórico-social como projeto e como possibilidade coletiva.

Decorrente destas posições pode-se incidir na aceitação acrítica de experiências contemporâneas identificadas, inclusive por alguns pensadores pós-modernos, a exemplo de Vattimo (1991), quando salienta a experiência do estetismo na sociabilidade contemporânea, fruto da expansão dos mass média e do poder que estes adquirem no contexto atual. O caráter problemático desta aceitação, além de revelar uma posição niilista, pode conduzir à indiferença em relação à dessomatização dos liames sociais e aos riscos de destruição do tecido social, ante a superficialização dos conteúdos e valores que marcam o fenômeno do estetismo.

A presença destes e de outros problemas no pensamento pós-moderno, não inviabiliza, no entanto, a possibilidade de um reconhecimento das suas críticas às posições onipotentes desenvolvidas com base na hegemonia do projeto cartesiano na ciência moderna, bem como suas contribuições na identificação de fenômenos contemporâneos como a experiência da estetização no âmbito das relações sociais contemporâneas. Trata-se, igualmente, de estabelecer um diálogo crítico com suas produções, a fim de se realizar um diagnóstico mais complexo das questões que envolvem a nossa experiência no presente histórico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERY, Maria Amália...et al. A indução para o conhecimento e o conhecimento para a vida prática: Francis Bacon (1561-1626). In: **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 1988, p.p. 190, 197.

_____. A dúvida como recurso e a geometria como modelo: René Descartes (1596-1650). In: **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 1988, p.p.198, 208.

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. **Mínima Moralia: reflexões a partir da vida danificada**. Trad. Luiz Eduardo Bica, Guido de Almeida. 2ª Edição. São Paulo, Editora Ática, 1993.

BERMAN, Marschall. **Tudo que sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioratti. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

CARVALHO, Sérgio Lage T. A saturação do olhar e a vertigem dos sentidos. In: **Revista USP. Dossiê Sociedade de Massa e Identidade**. Coordenadoria de Comunicação Social, Universidade de São Paulo. N° 1 (mar. / mai. 1989). São Paulo, SP: USP, CCS, 1989. p.p. 128, 154.

DESCARTES, René. Discurso do Método. In: **Os pensadores**. Trad. J Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Nova Cultural, 1991, p.p. 25, 71.

HABERMANS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**: ensaios políticos. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. Trad. br. Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves. 4ª Edição. São Paulo, Edições Loyola, 1994.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos**: o breve século XX: 1914-1991. Trad. br. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JAMESON, Frederic. Periodizando os anos 60. In: **Pós-Modernismo e Política**. (Org). Heloísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p.p.81, 126.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Trad. br. Ricardo Corrêa Barbosa. 8ª Edição. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2004.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Trad. Marco Aurélio Garcia, Leandro Konder. 3ª Edição. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

_____. **A ideologia alemã**. 10ª Edição. São Paulo: Hucitec, 1996.

MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**. 2. Necrose. Trad. br. Agenor Soares Santos. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. (Org). H.H. Gerth e C. Wright Mills. Trad. Waltensir Dutra. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A, 1982.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na modernidade**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TEIXEIRA, Francisco José Soares. **Pensando com Marx**: uma leitura crítico-comentada de O Capital. São Paulo: Ensaio, 1995.