



Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília

Abraão Pustrelo Damião

**A CONSTRUÇÃO HISTÓRICO-SOCIAL DA MODERNIDADE E DA(S) PÓS-
MODERNIDADE(S): RUPTURAS E RESISTÊNCIAS DO DISCURSO MODERNO**

Marília
2017

Abraão Pustrelo Damião

*A CONSTRUÇÃO HISTÓRICO-SOCIAL DA MODERNIDADE E DA(S) PÓS-
MODERNIDADE(S): RUPTURAS E RESISTÊNCIAS DO DISCURSO MODERNO*

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Júlio de Mesquita Filho, Campus Marília, para obtenção do título de Doutor.

Orientador: Dr. Luís Antônio Francisco de Souza.
Co-Orientador: Dr. Jayme Wanderley Gasparoto

Marília
2017

Ficha catalográfica elaborada por
André Sávio Craveiro Bueno
Bibliotecário
CRB 8/8211

Damião, Abraão Pustrelo.
D158c A construção histórico-social da modernidade e da(s)
pós-modernidade(s): rupturas e resistências do discurso
moderno / Abraão Pustrelo Damião. – Marília, 2017.
254 f. ; 30 cm.

Orientador: Luís Antônio Francisco de Souza.
Coorientador: Jayme Wanderley Gasparoto
Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade
Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e
Ciências, 2017.
Bibliografia: f. 245-254

1. Pós-modernismo. 2. Sociologia do conhecimento. 3.
História social. I. Título.

CDD 306.42

Abraão Pustrelo Damião

**A CONSTRUÇÃO HISTÓRICO-SOCIAL DA MODERNIDADE E DA(S) PÓS-
MODERNIDADE(S): RUPTURAS E RESISTÊNCIAS DO DISCURSO MODERNO**

**Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da
Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Júlio de
Mesquita Filho, Campus Marília, para obtenção do título de Doutor.**

Banca Examinadora:

Dr. Luís Antônio Francisco de Souza
Orientador
UNESP/Marília

Dr. Aluísio Almeida Schumacher
UNESP/Marília

Dr. Danilo Saretta Veríssimo
UNESP/Assis

Dr. Filipe Carreira da Silva
Universidade de Lisboa/Lisboa

Dr. João Carlos Soares Zuin
UNESP/Araraquara

Suplentes:

Dr. Marcos Cordeiro Pires
UNESP/Marília

Dr. Mauri da Silva
FATEC/Ourinhos

Marília
2017

AGRADECIMENTOS

Agradecer a todos que me acompanharam durante a trajetória acadêmica, da graduação ao doutorado, é uma tarefa difícil. Entretanto, algumas pessoas foram fundamentais para minha formação e para que este trabalho fosse realizado. Dentre muitos, queria expressar minha especial gratidão: ao professor Jayme Gasparoto, por sua enorme contribuição e ensinamentos, sem os quais minhas dificuldades seriam maiores; ao professor Marcos Cordeiro que sempre foi solícito aos meus pedidos; ao professor Filipe Carreira da Silva que me convidou para trabalhar e me acolheu junto à Universidade de Lisboa, durante meu estágio de doutoramento, no Instituto de Ciências Sociais, bem como deu valiosas observações ao texto da tese; ao professor João Carlos Soares Zuin, pela disposição e paciência para as bancas de qualificação e defesa, além de seus importantes apontamentos para que meu trabalho ficasse mais preciso; ao meu orientador Luís Antônio Francisco de Souza, pelo carinho e atenção, por sua dedicação em corrigir e orientar este trabalho e por ter me ensinado a importância e a seriedade em se fazer uma pesquisa acadêmica rigorosa; ao professor Aluísio Almeida Schumacher e ao professor Danilo Saretta Verissimo pela participação na banca, e a todos os professores que, ao longo da vida, tiveram seus ensinamentos sempre considerados enquanto escrevia este trabalho.

A todos os amigos que marcaram, de uma forma ou de outra, minha vida em Marília, especialmente os companheiros Victor Coutrin, Fernando Alexandre, Ricardo Costa, Tiago Brentam, Luiz Jácomo, Cassio Yuzo Shiraishi, Saulo Gutierrez, Rodrigo Ackermann Pereira, André Rodrigues, Gustavo Eburneo, Bruna Cavalieri, Paula Santos, Rafael Rogério, Bruno Mercúrio, Emerson Filipini, Hercules Paulino, Mauiri Silva, Sueli Félix e família.

A toda minha família, sobretudo ao meu pai Calil (que me deu a chance de estar neste mundo); meu padrasto Jorge (pela força e ajuda durante todos estes anos); meu avô Wanderley (por me acolher quando mais precisei e me ensinar os valores importantes da vida); à minha mãe Meire pela força, amor e respeito, sem os quais não poderia ser a pessoa que sou nem ter chegado onde estou; à minha avó Luiza pela ternura e ajuda; aos meus irmãos Verônica, Pedro e Ester pela relação fraternal, às minhas tias Mirna, Milene, Mirian; a meus primos; e à minha querida companheira Carolina Nunes Primiano, pela paciência, compreensão, apoio e amor ao longo destes anos.

Aos meus amigos de Pontal/SP, que de tantos, prefiro não citar nomes, correndo o risco de cometer alguma injustiça, mas que sempre me ajudaram e me proporcionaram momentos incríveis.

A todos os funcionários da FFC e do Instituto Federal de São Paulo pela solicitude e simpatia em acolher meus pedidos e ajudar solucionar os problemas.

Por fim, ao financiamento e apoio do Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo que me ajudou muito durante estes anos e me proporcionou a chance de mais uma experiência no exterior.

Aos meus “pais” Calil, Wanderley e Jorge, cada um a seu modo e cada um a seu tempo; à minha mãe Meire pelo amor; à minha avó Luiza e meus irmãos Veronica, Pedro, Ester, à minha companheira Carolina Nunes Primiano e a todos que lutam por um mundo mais fraterno.

A CONSTRUÇÃO HISTÓRICO-SOCIAL DA MODERNIDADE E DA(S) PÓS-MODERNIDADE(S): RUPTURAS E RESISTÊNCIAS DO DISCURSO MODERNO

Resumo: Este trabalho busca demonstrar as rupturas e resistências encontradas pelas novas correntes epistemológicas, nomeadamente a pós-moderna e seus correlativos neologismos, no que se refere ao questionamento das correntes epistemológicas modernas. Neste sentido, o objetivo geral do trabalho é apresentar as ideias que criaram o panorama histórico-social e epistemológico responsável por um determinado tipo de pensamento social, utilizado para compreender a sociedade moderna e seus valores, para, em seguida, apontar as novas ideias que transformaram o panorama da modernidade “clássica” e exigem, atualmente, novos discursos explicativos. Para tanto, e metodologicamente, faz-se um levantamento bibliográfico acerca da história e das práticas epistemológicas que usualmente creditamos à construção social da modernidade e, desde o último século, a sua provável superação, a pós-modernidade. Com isso, este trabalho visa contribuir para a distinção e esclarecimento das mudanças socioculturais e epistemológicas responsáveis pelo juízo que o indivíduo moderno criou de si mesmo e da sociedade, comparativamente, com a perspectiva que o sujeito contemporâneo atribui a sua identidade e relações sociais. O valor desta pesquisa, portanto, reside na possibilidade de confrontação, através de uma minuciosa análise bibliográfica e comparação histórica, de quais ideias e práticas sociais se tornaram mais numerosas, quais perderam força e quais emergiram na contemporaneidade, desafiando os preceitos vigentes dentro das ciências sociais. Sobretudo para defender que o projeto moderno de emancipação e regulamentação da vida social ainda é válido e que o motivo de seu questionamento está na sobreposição do desenvolvimento capitalista e da razão instrumental e técnica sobre os paradigmas da ação política democrática e da cultura emancipatória propostas pelos primeiros modernos.

Palavras-Chave: Modernidade, Pós-Modernidade, Epistemologia, História das Ideias, Sociologia do Conhecimento.

**THE SOCIOHISTORICAL CONSTRUCTION OF MODERNITY AND
POSTMODERNITY(IES): RUPTURES AND RESISTENCES OF MODERN
DISCOURSE**

Abstract: This work aims to demonstrate the ruptures and resistances encountered by the new epistemological currents, namely postmodernity and its correlative neologisms concerning the investigation of the modern epistemological currents. In this sense, the general objective of this thesis is to present the ideas that created the historical, social and epistemological theories responsible for a certain type of social thought used to understand modern society and its values. This thesis will then highlight the new ideas that have transformed the outlook of “classical” modernity which now demands original and explanatory discourses. For this reason, and methodologically, a bibliographical survey of the historic and epistemological practices, that we usually credit to the social construction of modernity and its probable overcoming, postmodernity, is conducted. Thus, this work also seeks to contribute to the explanation of the socio-cultural and epistemological distinctions and changes responsible for the judgement that the modern individual has of himself and society, compared with the perspective that the contemporary subject attributes to his identity and social relationships. Thus, through a systematic bibliographical analyze and historical comparison, the value of this research lies in the possibility of confrontation between social ideas and practices which have become more common, which have lost their influence or which have emerged in contemporaneity, defying the precepts prevailing within the social science’s policies. Above all, to defend that the modern project of emancipation and regulation of social life is still valid and that the reason for its questioning lies in the overlap of capitalist development and instrumental and technical reason over the paradigms of democratic political action and emancipatory culture proposed by the first moderns.

Keywords: Modernity, Postmodernity, Epistemology, History of Ideas, Sociology of Knowledge.

A CONSTRUÇÃO HISTÓRICO-SOCIAL DA MODERNIDADE E DA(S) PÓS-MODERNIDADE(S): RUPTURAS E RESISTÊNCIAS DO DISCURSO MODERNO

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	p.10
2. AS BASES TEÓRICO-CONCEITUAIS DOS PARADIGMAS EPISTEMOLÓGICOS DA MODERNIDADE	p.19
2.1. A filosofia cartesiana e o surgimento do sujeito cognoscente da modernidade.....	p.19
2.2. O empirismo inglês como resposta ao racionalismo.....	p.24
2.3. A “solução” kantiana.....	p.36
2.4. O Iluminismo.....	p.47
2.5. Contrapontos e correspondências acerca de três visões sobre a modernidade.....	p.62
2.5.1. Saint-Simon e o positivismo.....	p.63
2.5.2. Karl Marx e o materialismo histórico.....	p.67
2.5.3. Friedrich Nietzsche e o perspectivismo.....	p.77
3. RUPTURAS E RESISTÊNCIAS DO DISCURSO MODERNO: MERCADO, ESTADO E CULTURA	p.86
3.1. Da mentalidade de longo prazo à mentalidade de curto prazo.....	p.86
3.2. Da política como ciência da organização dos povos à política dos interesses individuais.....	p.107
3.3. Da individualidade antropocêntrica ao individualismo multicultural.....	p.130
4. DESVENDANDO O LABIRINTO INTERPRETATIVO DA PÓS-MODERNIDADE	p.152
4.1. O que vem antes do pós.....	p.155
4.2. O pós no sentido estético.....	p.163
4.3. O pós enquanto teoria social.....	p.167
4.4. Outros nomes para o mesmo contexto.....	p.198
4.5. Para além do pós, o subalterno.....	p.220
5. CONCLUSÃO	p.236
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p.246

1. INTRODUÇÃO

“Que a história universal tenha que ser reescrita de tempos em tempos, sobre isto não resta mais em nossos dias nenhuma dúvida. Mas tal necessidade não surge em decorrência de que muita coisa acontecida tenha sido redescoberta, mas porque novas opiniões são dadas, porque um contemporâneo de um tempo em progressão é levado a pontos de vista dos quais o passado deixa-se avistar e julgar de um modo diferente. Assim também nas ciências. Não somente a descoberta de circunstâncias naturais e objetos até então desconhecidos, mas também as disposições e opiniões que se alternam e progridem modificam muita coisa, e merecem ser notadas de tempos em tempos” (Goethe, 1988, p.100 apud Montez, 2010, p.208).

O caráter deste trabalho pode ser ilustrado por meio de um movimento entre o passado e o presente que se constituiu a partir de uma análise/pesquisa bibliográfica acerca da história das ideias e das práticas epistemológicas que usualmente creditamos à modernidade ou, desde o último século, a sua provável superação, à pós-modernidade. Neste sentido, o objetivo do trabalho foi analisar se o movimento pós-moderno representa, verdadeiramente, uma ruptura em relação ao discurso moderno ou se, no fundo, é apenas mais uma categoria conceitual que carece de sustentação prática.

Para tanto estruturei a tese da seguinte maneira: primeiramente, apresento as ideias que criaram o panorama histórico-social e epistemológico responsável pelo pensamento social utilizado para justificar a compreensão da sociedade ocidental moderna e seus valores; em seguida faço uma análise comparativa entre os paradigmas da modernidade e suas configurações na pós-modernidade para, logo depois, apontar as novas ideias que transformaram o panorama da modernidade clássica e exigiram novos discursos explicativos¹; por fim, busco apresentar estratégias teóricas que possibilitem repensar o projeto moderno a partir das condições contemporâneas de existência, a fim de propor um “novo” projeto emancipador da vida social.

Na perspectiva aqui adotada, condição humana refere-se ao modo como são construídos os sentidos que influenciam e organizam tanto as ações, quanto as relações cotidianas, a partir

¹ Discursos especialmente centrados na condição, preferivelmente chamada pós-moderna, mas que recebeu outros nomes como: pós-industrial, pós-fordista, pós-estruturalista, pós-colonial, pós-tecnológica, hipermoderna, radicalizada, líquida, reflexiva, informacional, consumista e, desde a década de 1990, pós-humana. Essa polifonia, contudo, não precisa causar espanto; é preciso reconhecer que períodos históricos de transição – como nosso – são confusos justamente porque as pautas “antigas” se misturam e ecoam sobre as “contemporâneas”, tornando obscura, ao pesquisador, a realidade social e exigindo, inclusive, um vocabulário inovador. Apesar disso, todas essas nomenclaturas – para a condição contemporânea – têm o mérito ideológico de demonstrar que uma nova organização social – não mais estruturada pela tríade Iluminismo/Capitalismo Industrial/Democracia Liberal – está em andamento, e cuja configuração vem se tornando mais clara desde os anos 1970, o que permite tomá-la como objeto de estudo de forma mais nítida e periodizada. Entretanto, é preciso justificar essa escolha. Em primeiro lugar, o uso do termo pós-moderno foi preferível por ter um escopo conceitual mais abrangente que seus correlatos, além de ter surgido antes de todos os outros vocábulos; em segundo lugar, a pós-modernidade foi tratada como uma “condição”, não enquanto categoria meramente conceitual ou cronológica.

da produção material e subjetiva da vida social. Tratar a realidade social como condição foi importante por trazer à tona os pressupostos objetivos que permitiram mostrar as mudanças na forma como o conhecimento é produzido, distribuído e, sobretudo, legitimado, em contraposição às condições anteriores. Em outras palavras, a tarefa de estudar a modernidade e a pós-modernidade como condições humanas da existência foi fazê-las objeto de reflexão e estudo sistemático, tirando-as do coadjuvantismo e colocando-as em uma posição que pudessem ser abertamente analisadas e examinadas.

No domínio da análise teórico-cultural, apliquei o princípio weberiano da teoria do conhecimento, segundo o qual os sistemas simbólicos, produzidos e reproduzidos por um grupo, só são possíveis no âmbito de um determinado tipo de relações sociais, que estabelecem as condições necessárias para a produção, reprodução, aceitação e utilização das formas materiais e imateriais da cultura² e que, por sua vez, consagram os esquemas de pensamento que lhes deram origem. Isso significa que as ideias têm sempre uma origem pessoal ou carismática, mas só adquirem caráter social a partir de sua rotinização pragmática e dos impactos sociais decorrentes da sua habitualidade. Se as ideias e ações selecionadas e reinterpretadas à luz do interesse de certos grupos não conseguirem penetrar na vida cotidiana, rapidamente, serão abandonadas³. Sendo assim, as ideias foram tratadas como unidades de pensamento que, articuladas e em conjunto, circunscrevem discursos explicativos, ou seja, ideias historicamente situadas e epistemicamente estruturadas que foram/são utilizadas como critérios para julgar as coisas referentes à vida social: as razões pelas quais as sociabilidades são geradas, extintas ou mantidas, em determinado contexto, e porque constituíram/constituem a melhor maneira de existir, de modificar-se e de agir para dada sociedade⁴.

² Ao longo deste trabalho não me detenho à discussão teórico-conceitual da cultura; pelo contrário, sigo a tendência apontada e defendida por E. Said (2007, p.18-9) de analisar a cultura “operando nos marcos da sociedade civil, onde a influência das ideias, instituições e outras pessoas não atuam por meio de dominação, mas por consenso. Isso significa que em todas as sociedades não-totalitárias “certas formas culturais predominam sobre outras, do mesmo modo que certas ideias são mais influentes do que outras”.

³ Não podemos esquecer que há uma hierarquia das ideias e ações que correspondem aos interesses de camadas especiais da sociedade e que, por isso, essas ideias e ações têm mais chance de prosperarem em determinados contextos.

⁴ Para quem se interessar: a história das ideias como disciplina surgiu na segunda metade do século XIX, dentro dos cursos de filosofia e história, em meio a um grande pluralismo e relativismo de ideias decorrentes do acúmulo de conhecimento da humanidade e, por conta disso, da emergência de várias disciplinas acadêmicas: antropologia, sociologia, filologia, estética, etimologia, epistemologia, etc. Como uma disciplina tipicamente moderna, a história das ideias, emergiu no contexto individualista do “conheça a ti mesmo”, saiba quem e o que você é, seu papel na sociedade e quais caminhos a humanidade teve que passar para serdes o que é e pensardes como pensa. Ver I. Berlin (1980, p.80 e segs.).

Sociologicamente, isso pressupõe que para toda ideia há um equivalente social (uma realidade correspondente)⁵, e que, portanto, não se pode explicar a ação social a partir da ideia, pelo contrário, deve-se explicar a formação ideológica a partir da ação. Por este ângulo, tentei abordar a conexão entre as ideias e os interesses dos indivíduos com as ações concretas do cotidiano, não as tomando como entidades abstratas, dissociadas da atividade prática, mas sim como elementos constitutivos da realidade social, o que permitiu identificá-las, ordená-las e sistematizá-las a partir de seus respectivos desenvolvimentos históricos e não como obras do acaso. Isso significa que o indivíduo é um efeito da sociedade e é, ao mesmo tempo, na medida em que é um efeito seu, seu intermediário. Sem levar em conta essa correlação, nenhuma análise social seria possível.

Encarar a teoria social desta forma foi importante para rastrear a transformação dos conteúdos através dos quais diferentes sociedades procuraram se expressar, recuando das ideias (conceitos) atuais até seus ancestrais mais regulares, pois as modificações anteriores do quadro social analisado adquiriram traços mais nítidos quando comparados (analiticamente) com os acontecimentos do presente. Em outras palavras, a compreensão dos sucessos e fracassos atuais auxiliou na compreensão dos sucessos e fracassos do passado, e vice-versa, à medida que grande parte do sucesso e do fracasso do tempo presente encontra-se no desenvolvimento histórico das sociedades. Só tendo isto em conta pude traçar um paralelo entre as condições pré-existentes – que uma geração lidou – e os meios de vida e de intercâmbio material e simbólico que a nova geração pôde/poderá desenvolver assimilando ou negando os anteriores.

Isso significa que o Renascimento, o Capitalismo, o Iluminismo, as Revoluções Burguesas e a Pós-modernidade só foram possíveis porque as condições materiais, intelectuais e psicológicas dos indivíduos, que participaram/participam destes momentos, convergiram/convergem em direção às novas ideias e ações por elas inspiradas. O mesmo pode-se dizer dos atores individuais. Como lembra I. Berlin (1980, p.107-8) “uma cultura não é uma versão menos perfeita do que a outra: o inverno não é uma primavera rudimentar; o verão não é um outono em desenvolvimento”. Cada estágio da civilização gera sua própria forma de arte,

⁵ Aqui é preciso fazer uma observação importante. Ideias ou conceitos que se referem a questões transcendentais ou abstratas, como as ideias de Deus, do impossível, do inimaginável etc., em grande medida carecem de um equivalente social claro e objetivo, entretanto, como Weber buscou demonstrar, a investigação sociológica é capaz, desde que siga um arcabouço teórico-metodológico claro, inclusive apontando os limites deste arcabouço, apreender como estas ideias se materializam, de uma forma ou de outra, nas ações sociais. Por exemplo, na *Ética protestante e o espírito do capitalismo* o autor faz uma investigação minuciosa de como as noções de um “novo” Deus e de um novo horizonte transcendental estão relacionados com as ações sociais implicadas no desenvolvimento do modo de produção capitalista e da racionalidade instrumental. Nobeit Elias, em *O processo civilizador*, também nos legou um exemplo importante de como a inquirição sociológica das ideias de belo, beleza, vergonha e repugnância, estão relacionadas à comportamentos sociais específicos que podem ser apreendidos mediante a pesquisa social.

sua própria forma de sensibilidade e imaginação. Formas posteriores ou anteriores não são nem melhores nem piores, mas simplesmente diferentes, para serem julgadas a partir de referências presentes. Isto, deste ponto de vista, elimina a noção de progresso ou evolução humana no sentido naturalista, pois a referência à história social e suas práticas apresenta-se como resultado de desdobramentos histórico-sociais, cujas implicações quantitativas (aumento no número de ideias), extensivas (alcance das ideias) e intensivas (ações que incitam) são inegáveis.

Posto isso, segui uma tríade analítica para o desenvolvimento desta pesquisa: em primeiro lugar, tomei as existências individuais como expressões reais dos acontecimentos, por esta razão as extensivas citações nominais e notas de rodapé; em segundo lugar, considerei as interações, colaborações, coexistências e as influências recíprocas entre os indivíduos em dado contexto, sobre um ponto de vista contextualista, e disso decorreu a busca de reconstruir historicamente os “equivalentes sociais” das ideias que foram aceitas como fundamentais (no sentido de basearem uma história e uma tradição de pensamento) à formação da modernidade e de sua suposta superação, a pós-modernidade; por fim, busquei analisar os acontecimentos de forma objetiva, mostrando como certas circunstâncias, em determinados contextos, incentivaram/incentivam a produção de determinado tipo de prática científica, forma de organização política, maneira de produzir e reproduzir a vida material, o modo de sensibilização coletiva e de definir o pensamento social, com prejuízo a outras formas de fazer ciência, de se organizar politicamente, de transformar e se apropriar da natureza, de causar emoções e de interpretar a consciência coletiva; em outras palavras, esforcei-me para demonstrar como as ideias subjacentes aos acontecimentos se expressam concretamente na economia, na política, na técnica, na arte, na cultura, na religião, nas formas jurídicas e nos produtos da vida sentimental. Tentei, portanto, como Simmel (1983, p.73), mas, sem sua capacidade genial, “descobrir os delicados fios das relações mínimas entre os homens, em cuja repetição contínua se fundam aquelas grandes formações que se fizeram objetivas e que oferecem uma história propriamente dita”.

Entretanto, as formações objetivas não são fáceis de identificação e, sobretudo, de análise. Pensar sociologicamente é um exercício ininterrupto e árduo, tendo em vista que a realidade social está em permanente movimento. Para diminuir os equívocos da investigação social, segui as observações de F. Jameson (2006), que estabeleceu as diferenças entre gosto (opinião), análise (teoria) e avaliação (julgamento moral-epistemológico), quando da investigação em curso. O gosto, diz ele, refere-se ao juízo estético, aquilo que agrada ou não, e alude tanto a esfera material quanto simbólica da produção humana. Sendo assim, a escolha metodológica, os objetos, os recortes, as leituras privilegiadas etc., passam, necessariamente,

pelo crivo da opinião pessoal e, portanto, não se pode dizer que um trabalho – qualquer que seja – é neutro, muito menos que esgota o assunto tratado. Isso não significa, contudo, que esta investigação quitou-se de objetividade, pois a avaliação – dos processos de mudança social, de modernização e revolução (social, técnica, política, econômica, cultural, etc.) que formaram o objeto teórico da pesquisa – foi feita de maneira formal e histórica (inclusive a história foi a dimensão elementar), possibilitando a avaliação moral – carregada de subjetividade – e epistemológica – cheia de preferências autorais – , que nada mais foi que a interrogação comparativa da história sobre a qualidade e efeito concretos das ideias expressas nos textos, obras, eventos, comportamentos ou qualquer outro elemento constitutivo da vida cotidiana analisada.

Neste ângulo, renunciei o relativismo cultural por acreditar na capacidade de apreender e imaginar-se dentro de culturas e civilizações aparentemente distantes, desde que se deixe bem clara a forma escolhida para entrar e estudar estas sociedades, ou seja, quais obras e pontos-de-vista epistêmicos foram utilizados para guiar o olhar ao passado e enxergar o presente. Esta forma de olhar a história e as sociedades nega o relativismo moral, pois, como se verá, há crenças em conceitos e ideais que, se não foram alcançados no passado, deveriam ser o horizonte almejado pelas sociedades no presente, como, por exemplo, o direito de cada indivíduo optar e colocar em ação modos de viver que condizem com suas preferências – pois, como afirmaram os revolucionários franceses de 1789, “não pode existir maior salvaguarda à liberdade individual que a liberdade de todos”. Reitero, porém, o fato de que todo sistema epistemológico, mesmo que proporcione novos e genuínos *insights*, é partidário ou incompleto, portanto, incapaz de fazer justiça à quantidade de fatos e elementos pertencentes à realidade social, por isso mesmo voltam sua atenção para os fatos e elementos que privilegiam, e veem o resto das coisas a partir da óptica dos acontecimentos e informações que foram privilegiados.

Para escapar das armadilhas do relativismo teórico-cultural, este trabalho toma a modernidade – que não pode ser confundida conceitual e cronologicamente com era moderna – como projeto intelectual e sociopolítico da ilustração, cujo modernismo, sua cultura e teorias sociais subjacentes supunha dois paradigmas inter-relacionados: o da emancipação e o da regulamentação⁶.

⁶ A discussão desse processo paradigmático da modernidade que segue está principalmente em Boaventura de Sousa Santos (1991), *A Transição Paradigmática: da Regulação à Emancipação*, in Carrilho, Manuel Maria (org.), *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*. Lisboa: Dom Quixote. E também na dissertação de mestrado da profª Drª Isabela Lara Oliveira (1999) da Universidade de Brasília: *Hipertexto: O universo em expansão*.

“Era moderna”, neste trabalho, compreende o período, em termos cronológicos, do início do Renascimento (século XVI) até o século XVIII, enquanto a Modernidade representa a consolidação dos pressupostos teórico-econômicos e culturais de um movimento político e epistemológico que se iniciou durante a era moderna, mas que só obteve status normativo durante o século XIX, quando houve a consolidação das revoluções burguesas, sobretudo após 1848. Entretanto, é importante destacar não ser possível falar de apenas uma modernidade. Existem, na verdade, múltiplas modernidades que se estendem do campo político ao econômico, da esfera filosófica à cultural e do âmbito artístico ao geográfico. Portanto, para escapar de generalizações abstratas, é fundamental sublinhar que esta pesquisa delimitou a discussão sobre a modernidade a partir do movimento intelectual anglo-franco-germânico e de seus respectivos contextos geopolíticos, não permitindo, com isso, abstrações muito vastas que, além de inapropriadas, poderiam se tornar indevidas⁷. Além do mais esta obra não é um trabalho de sociologia do conhecimento, mas sim sobre as ideias filosóficas da modernidade e dos correlativos referenciais destas ideias nas práticas sociais. Neste sentido, e ao contrário de Bruno Latour e seus seguidores, acredito que a modernidade foi concebida e posta em prática através das instituições sociais que seu ideário pressupunha e que, portanto, fomos e ainda somos modernos.

Retomando: a regulamentação – que veio a se desenvolver paralelamente ao sistema econômico capitalista – foi constituída pelos princípios de Estado⁸, de Mercado⁹ e de Comunidade¹⁰, regulamentados por uma burocracia eficaz, racional e objetiva (Weber, 1999).

⁷ Ver: Anderson (1998); Bauman (2001), Berman (1986); Giddens (1991); Harvey (2014) e Hobsbawm (2007) para observar como estes autores explicitam e argumentam à favor destas importantes distinções e que sustentaram meu recorte analítico.

⁸ A noção de Estado moderno encontra subsídio teórico nas obras de Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes, Jean Bodin e Jacques-Bénigne Bossuet que demonstraram a importância de os homens abrirem mão de sua liberdade civil para formar uma sociedade civil estável. Entretanto, a estabilidade sociopolítica necessitava de uma autoridade sobre a qual todos os membros deveriam render o suficiente da sua liberdade natural, de forma que a autoridade pudesse assegurar a paz interna e a defesa comum. Essas ideias, segundo Weber (1999), foram fundamentais para a formação do Estado Nacional como conhecemos hoje.

⁹ Sobre a imagem de mercado extraída de John Locke, no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (1689), em que o autor expôs sua teoria do Estado liberal e da propriedade privada (como direito natural). A partir da ideia de que o mundo natural é uma imensa propriedade comum e cabe aos indivíduos se apropriar dela, Locke associou com ênfase a inter-relação Propriedade–Liberdade, base ideológica fundamental do capitalismo. O conceito de propriedade em Locke tem dois sentidos diferentes, mas complementares, que se decompõem na tríade: vida, liberdade e bens. Em sentido estrito, propriedade significa a posse e o poder sobre as coisas, de forma mais ampla, refere-se ao direito natural à vida, a liberdade e aos bens. A propriedade é o princípio angular da sociedade civil, pois, segundo Locke, se os homens tivessem que abrir mão de todos os princípios só não poderiam fazê-lo com o da propriedade privada.

¹⁰ A ideia moderna de comunidade (como entidade social criada no espaço através do tempo) foi expressa, principalmente, por Jean Jacques Rousseau, em *O Discurso sobre a Origem e os Fundamentos das Desigualdades entre os Homens* (1755) e em *Do Contrato Social* (1762). O modelo social de Rousseau legou uma contraposição ao modelo social autoritário do absolutismo, que concentrava a liderança (no monarca), a administração (num conjunto privilegiado de indivíduos) e o controle social (no exército, pouco preocupado com a defesa de seu

A regulamentação sustentava-se na confiança que o conhecimento do mundo (natural e social) dar-se-ia objetivamente. A razão, instrumentalizada pelos aparatos científicos, seria capaz de operacionalizar a exploração (e controle) da natureza a fim de extinguir as carências materiais dos homens, enquanto, e ao mesmo tempo, ofereceria um modelo de sociedade racionalmente organizada – entendendo essa organização como um modo de gerenciamento da vida que garantisse a autonomia e a liberdade dos seres sociais singulares. Neste contexto, a razão tornou-se a força motriz que uniu os polos da emancipação e da regulamentação. Contudo, a razão moderna não deve ser entendida, neste caso, como projeção mental (intelectiva), mas sim como ponto de partida de um sistema interpretativo (legítimo) da realidade que caberia à pesquisa científica identificar e validar.

A emancipação, por sua vez, foi constituída a partir de três lógicas de racionalidade: a racionalidade estética da arte e da literatura, com o renascimento cultural e todas as suas implicações; a racionalidade referente à moral, à ética e ao direito desenvolvidos pela expansão e pela criação de manuais jurídicos e de regulamentação das ações humanas; e a racionalidade instrumental, pautada pela ciência e pela técnica por meio do modo de produção capitalista associado ao industrialismo¹¹. Em termos de equivalência social: a racionalidade estética articulou-se, privilegiadamente, aos princípios renascentistas de comunidade, em que se sintetizaram as ideias de identidade e comunhão; a racionalidade moral-ética, associou-se, preferencialmente, ao princípio de Estado, sua burocratização e aperfeiçoamento dos instrumentos de poder; já a racionalidade instrumental, correspondeu, sobretudo, ao princípio de mercado, pois nele se resumiam as ideias de individualidade e concorrência e a importância de se converter a ciência numa força produtiva. O fato é que, com a articulação desses princípios entre si e a proposta de maximização das potencialidades inerentes a cada um deles, “a modernidade construiu um ambicioso e revolucionário projeto cultural, que buscou transformar a face da Terra pela confiança na ciência e na técnica aplicadas às forças produtivas; nas relações liberais de mercado como capazes de estabelecer um Estado justo e próspero; na positividade do progresso e na sua constante renovação e superação” (Oliveira, 1999, p.24).

próprio povo), em favor de um Estado formado por um corpo de cidadãos iguais e livres para participar da política e de um modelo social (resgatado da antiguidade clássica) baseado na associação livre entre os indivíduos. O fato é que: ao defender que todos os homens em estado de natureza nascem livres e iguais, e a liberdade e a igualdade pertencem à natureza do homem, em comunidade, Rousseau inspirou alguns dos grandes movimentos que visavam à busca pela liberdade, como: as revoluções burguesas, o marxismo, o anarquismo e, na literatura, o romantismo. Para uma visão mais detida do modelo social almejado por Rousseau ver Jouvenel, 1978, p.173.

¹¹ Estes aspectos de regulamentação (Estado, Mercado, Capitalismo) e emancipação (racionalidade estética, moral, instrumental) foram amplamente discutidos pelos “fundadores” da sociologia, Durkheim, Weber e Marx, e por escolas afins, ora com parcimônias, ora com discrepâncias. Porém, a visão weberiana e marxista (cada uma a seu modo e com suas vantagens e carências) foram as mais utilizadas para a análise que se segue.

Por outro lado, tomo a pós-modernidade como período histórico que marca a ruptura dos intelectuais com o projeto moderno e que encontra no pós-modernismo, na cultura e teorias sociais que celebram a deterioração ou esgotamento da modernidade, seu epicentro crítico.

A crítica à Modernidade não é algo novo, desde o século XIX, com os irracionistas e princípios do século XX, com os existencialistas, teóricos do totalitarismo e frankifurtianos, este projeto vem sendo duramente criticado. Esses intelectuais alegaram que a promessa de emancipação (racional) e regulamentação (autônoma e livre dos indivíduos) não foi cumprida, o que levou a um duplo questionamento da modernidade: 1) ou o projeto moderno é falacioso na sua origem e seus defensores já sabiam disso; 2) ou o projeto moderno (frente a seu eminente colapso) é inepto, o que justifica seu abandono. Apesar da diferença entre estes questionamentos há um fio condutor que os une: ambos salientam que a razão iluminista é a responsável pela tragédia do projeto que ela supôs ser revolucionário – até mesmo a alternativa à modernidade que ela mesma engendrou (nomeadamente o socialismo) apresentou-se equivocada¹².

Neste sentido, os intelectuais que afirmam ser a modernidade um projeto falacioso acreditam que a sociabilidade burguesa e, conseqüentemente, seu sistema econômico e social, tal como se apresentam na atualidade, são intransponíveis, tendo em vista que as possibilidades utópicas mostraram-se enganosas e que as alternativas emancipatórias também fracassaram, chegamos, assim, ao “fim da história”, já que os incômodos e as adversidades que observamos na atualidade não são o resultado do sistema capitalista burguês, mas sim de sua ausência. Nesta perspectiva, os intelectuais rechaçam a categoria analítica da totalidade, seja no sentido iluminista, seja no sentido marxiano, de abordagem epistemológica. Argumentam que se um mundo fundado na totalidade real já existiu, não podemos mais apreendê-lo desta forma. Ou seja, renegam qualquer possibilidade de emancipação social e de superação que pressuponham uma ruptura com o modo de produção capitalista.

Entretanto, ainda persiste a visão – entre parte da *intelligentsia* contemporânea – de que o projeto moderno é legítimo e que a emancipação e o controle racional permanecem como linhas de força autênticas deste programa. O que está em crise, portanto, são os meios modernos que possibilitam a mobilização e implementação de seu projeto emancipador. Trata-se, desta

¹² O fim da União Soviética permitiu que aqueles que negavam a totalidade da teoria no âmbito conceitual o fizessem também na prática. A crise da esquerda pôs fim ao materialismo histórico dialético como teoria legítima, engendrando uma linha tênue “entre sustentar a impraticabilidade de representar a totalidade e afirmar sua inexistência”. Essa percepção, gerida mais no campo psíquico do que no âmbito das forças políticas, deu o tom da interpretação pós-modernista: uma interpretação antissistêmica e fragmentada da realidade, e que nega, ao mesmo tempo, a existência de contraexemplos alternativos.

forma, não de abandonar o programa moderno, mas de encontrar meios (que condigam com a condição atual da humanidade) para sua realização.

Esta tese, partindo dos pressupostos apontados por este segundo grupo de intelectuais e partindo da constatação que a produção intelectual acerca dos processos sociais contemporâneos ainda não é suficientemente adequada para a compreensão do presente, seja por partir de suposições epistemológicas falsas, seja por conveniência ou interesse, afirma (e tem como linha mestra de argumentação) que o projeto moderno ainda é válido e que o que causou o enfraquecimento dos paradigmas da regulamentação e da emancipação não foi a razão ilustrada, mas sim o desenvolvimento do capitalismo enquanto modo de produção. Neste sentido, a pós-modernidade representa muito mais a expressão ideológica da ordem burguesa, sobretudo, após 1970 com a consolidação do neoliberalismo¹³, do que uma ruptura em relação ao discurso moderno. Isso não significa que a pós-modernidade e seus defensores sejam mentirosos ou expressem uma falsa realidade, mas que ambos não reconhecem nem as determinações histórico-estruturais, nem as determinações econômico-políticas, subjacentes à condição da produção material e cultural da vida contemporânea.

Espero que este trabalho, ao longo do período estudado, contribua para discernirmos acerca das transformações socioculturais e epistemológicas responsáveis pelo juízo que o indivíduo moderno criou de si mesmo e a perspectiva que o sujeito contemporâneo atribui a sua identidade, ou seja, a imagem que os homens têm de si mesmos e de suas ações. O valor desta pesquisa reside, de tal modo, na possibilidade de confrontação, através de uma minuciosa revisão bibliográfica e comparação histórica, de quais ideias e práticas sociais se tornaram mais numerosas, quais perderam força e quais emergiram na contemporaneidade, desafiando os preceitos vigentes, dentro das ciências sociais. Para tanto, assumi conscientemente que as ideias que embasam a forma como os indivíduos se veem e enquadram suas aspirações, talvez proporcionem uma fonte de conhecimento da realidade social maior que a estabelecida pelas tradicionais ciências sociais e seus aparatos conceituais, empíricos e quantitativos – que em nome de bolsas e prestígio acadêmico, abandonam os trabalhos de síntese teórica em favor de investigações “úteis” – que tendem a encaixilhar indivíduos ou grupos como objetos passíveis, capazes de serem enquadrados em generalizações empíricas e moldados por forças impessoais, baseadas em estatísticas ou leis causais, deixando de lado, assim, a análise do ser consciente, dotado de capacidade reflexiva e autonomia, capaz de ter suas próprias ideias.

¹³O termo ganhou notoriedade em 1938 quando foi cunhado pelo sociólogo Alexander Rüstow, no encontro de Colloque Walter Lippmann. Trata-se de uma redefinição do ideário liberal clássico, a partir das teorias econômicas neoclássicas.

2. BASES TEÓRICO-CONCEITUAIS DOS PARADIGMAS EPISTEMOLÓGICOS DA MODERNIDADE

Para compreender os paradigmas, interesses e motivações do movimento histórico que deu origem à modernidade é fundamental deixar claro o arcabouço teórico-epistemológico e os princípios prático-políticos que estão por trás do ambicioso e revolucionário projeto que buscou transformar a vida social do ocidente através da confiança no homem racional, livre e autônomo de emancipar-se dos grilhões do passado e estabelecer um novo modo de organizar uma sociedade vindoura, desejosamente progressista e capaz de renovar-se e superar-se frente a qualquer desafio interno ou externo que ameaçasse seu contínuo e ininterrupto progresso.

Neste sentido, para sustentar os pontos de vistas privilegiados e traçar a linha histórica de apresentação dos principais elementos constitutivos da epistemologia moderna, segui a orientação de autores consagrados. Em Arendt (2007) e Teixeira (2005) encontrei as bases para compreender o nascimento da epistemologia moderna a partir do surgimento do sujeito cognoscente cartesiano; em Mondin (1986 e 1985) e Abbagnano (2012) recuperei os argumentos que defendem o empirismo britânico como resposta imediata ao racionalismo de Descartes; em Habermas (2015) e Anderson (1998) deparei-me com as justificativas para considerar a obra kantiana como solução ao impasse entre racionalistas e empiristas; e nas obras de Eagleton (1998) e Callinicos (1998) encontrei os fundamentos para crer que os trabalhos de Saint-Simon, Karl Marx e F. Nietzsche formaram as principais correntes epistemológicas da modernidade. A análise, entretanto, não esgotou-se nas orientações destes comentadores, pelo contrário, avançou e ampliou-se ao trazer para o debate os textos originais dos autores em destaque, bem como minha interpretação destes trabalhos.

2.1 A filosofia descartiana e o surgimento do sujeito cognoscente da modernidade

A teoria de Descartes resgatou para si – sob a tutela da lógica aristotélica, pitagórica e mecânica – os auspícios de um saber racional, um primado ontológico do sujeito pensante, que havia sido por séculos negligenciado pela epistemologia escolástica da idade média. Ao contrário dos escolásticos, Descartes apontou que a inteligibilidade do mundo externo (real) só poderia ser descoberta (revelada) a partir do sujeito cognoscente – do seu cogito – e não por uma revelação transcendente. Deste modo, o ponto de partida de todo conhecimento não são os sentidos, mas a razão, pois, sem categorias e princípios fornecidos por ela, o indivíduo não poderia organizar e interpretar a experiência sensitiva de nenhuma forma. O racionalismo

cartesiano, na sua forma mais pura, foi tão longe a ponto de afirmar que todas as crenças e a totalidade do conhecimento humano consistem em princípios e conceitos a priori – que são gerados e certificados pela razão – tornando qualquer coisa logicamente dedutível a partir destes princípios inatos¹⁴.

Para sustentar seus argumentos, Descartes (*O Discurso do Método*, 1637) defendeu que o indivíduo tem um conhecimento a priori de proposições sintéticas e que, portanto, o conhecimento não depende da experiência sensorial em si e por si. Para corroborar sua epistemologia ele diz que há duas condições para conhecer o mundo e a si mesmo: (1) desde o nascimento existem vários conceitos fundamentais ou conjuntos cognoscentes prontos para o uso, o que os racionalistas chamam de “conhecimento inato”. Exemplos disso podem ser as categorias de espaço, de tempo, de causalidade e de efeito; (2) por outro lado, temos uma forma racional de “intuição” ou “insight”, que permite compreender certas verdades intelectualmente¹⁵.

No centro da ideia de “intuição racional” está a visão de que podemos descobrir a verdade de uma afirmação apenas pensando sobre ela, o “penso logo existo”¹⁶. Esta alegação permitiu a Descartes construir o conceito de *cogito*. Ele chegou ao cogito pelo raciocínio puro, por uma digressão quase infinita, reconhecendo que ele existe apenas por considerá-lo¹⁷. Neste sentido, algumas declarações são de tal ordem que não parecem precisar de qualquer justificação, uma vez que compreendemos o seu significado. Entretanto, o Cogito apenas prova

¹⁴ Por esta razão que Arendt (2007, p.286) afirma que: “a filosofia moderna começou com o *omnibus dubitandum est* de Descartes – ou seja, com a dúvida não como controle inerente da mente humana, destinada a resguardá-la contra os engodos do pensamento e as ilusões do sentido, nem como ceticismo em relação à moral e os preconceitos dos homens e das épocas, e nem mesmo como método crítico de pesquisa científica e especulação filosófica. A dúvida cartesiana é muito mais inclusiva e visa um fim demasiado fundamental para ser motivada por conteúdos tão concretos. Na filosofia e no pensamento modernos, a dúvida ocupa a mesma posição central que, em todos os séculos anteriores, cabia ao *thaumazein* dos gregos, o assombro diante de tudo o que é como é. Descartes foi o primeiro a conceitualizar esta forma moderna de duvidar, que depois dele passou a ser o motor evidente e inaudível que vem movendo todo pensamento, o eixo invisível em torno do qual todo pensamento tem girado”.

¹⁵ Segundo Abbagnano (2012, p.611), “para Descartes, toda ideia tem, em primeiro lugar, uma realidade como ato do pensamento e essa realidade é puramente subjetiva ou mental. Mas, em segundo lugar, tem também uma realidade que Descartes denominou escolasticamente de objetiva, porquanto representa um objeto: neste sentido as ideias são “quadros” ou “imagens” das coisas”.

¹⁶ Para alguns intérpretes (Abbagnano, 2012 e Dortier, 2012) o *penssée* de Descartes pode ser interpretado como consciência.

¹⁷ “[...] da mera certeza lógica de que, ao duvidar de algo, o homem toma conhecimento de um processo de dúvida em sua consciência, Descartes concluiu que aqueles processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e podem ser objeto de investigação na introspecção” [...] “De fato, a introspecção [...] deve produzir a certeza, pois na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu; ninguém interfere, a não ser o produtor do produto; o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo. Muito antes que as ciências físicas e naturais comessem a indagar se o homem era capaz de encontrar, conhecer e compreender outra coisa além de si mesmo, a filosofia moderna procurara garantir, através da introspecção, que o homem não se preocupasse a não ser consigo mesmo. Descartes acreditava que a certeza produzida por este método de introspecção era a certeza do “Existo” (Arendt, 2007, p.292-3).

que o ser existe enquanto está pensando. Para escapar desta armadilha epistemológica, Descartes teve que ir mais à frente e argumentar que, além de seres pensantes, somos seres resistentes e, portanto, carregamos uma substância permanente que, em outras palavras, constitui a mente.

Em um primeiro momento, o homem descobre o mundo externo e seus objetos através da experiência sensitiva, mas os sentidos da experiência dão apenas uma ideia confusa do mundo exterior; portanto, ele precisa descobrir e definir os objetos físicos analisando o próprio conceito do objeto físico através do cogito. Desta forma, os sentidos nos permitem apenas descobrir que a natureza essencial de um objeto físico é ser “estendida”, isto é, que existe no espaço, com um tamanho, forma e localização, e que esta existência, em última análise, deriva do interno, do cogito, que dá inteligibilidade a um mundo a ser descoberto¹⁸.

Descartes argumenta que Deus criou o homem para aprender com a natureza¹⁹. A natureza, por sua vez, que nos ensina, através de sensações, a perceber a existência dos objetos externos a partir de um ponto referencial: nosso próprio corpo. Os sentidos, então, não seriam configurados para, com o emprego cuidadoso e a busca de clareza e distinção, levar ao erro. Isso não quer dizer que qualquer crença particular com base nos sentidos é certa, o indivíduo ainda pode cometer erros (Tomaz e Giugliano, 1997)²⁰. Nos argumentos sobre o mundo externo e Deus, Descartes leva os conceitos, ou as ideias deles, a suas respectivas genealogias. No caso da existência de Deus, em sua marca registrada, há três possíveis fontes para o conceito: a de que o homem o inventou (fictícia); a que ele surge de algo fora da mente (acidental); ou que é inato²¹. Por inato, ele não quer dizer que um bebê possa pensar e utilizar este conceito. Falar

¹⁸ Descartes, por si só, não mostrou como os objetos físicos são realmente “estendidos”. A única assertiva sobre isso, encontrada em *Meditações*, parte V, afirma o princípio que “o que podemos claramente e distintamente conceber é verdade”.

¹⁹ Teixeira, (2005, p.11) faz uma observação interessantes sobre este ponto, diz ele: “no fundo da filosofia de Descartes não se pode fazer outra coisa que puxar as consequências do personalismo cristão contra o naturalismo objetivo do mundo grego clássico. Assim, para ele, Deus permanece o fundamento da realidade, no entanto, agora, este fundamento se dá por meio da subjetividade do homem”. Neste sentido, Hall (2015, p.18) afirma que “Descartes acertou as contas com Deus ao torná-lo o Primeiro Movimentador de toda criação; daí em diante ele explicou o resto do mundo material inteiramente em termos mecânicos e matemáticos”.

²⁰ Descartes, entretanto, salienta que a existência de Deus diminuía as probabilidades de erro, apesar da necessidade de agir sobre o mundo, muitas vezes obrigar o indivíduo a tomar uma decisão rápida, sem que sejam examinadas as coisas com cuidado. Além disso, mesmo com cautela e recurso para clarear as ideias distintas, ainda podemos cometer erros a partir da natureza falível. As más condições de percepção, como falta de luz, o pensamento confuso, o preconceito, e outros fatores, significam que pode haver erros na forma como o homem percebe o mundo, o que não faz de Deus um mentiroso, porque estes são erros pelos quais devemos assumir a responsabilidade.

²¹ “Descartes distingue três espécies de ideias: *inatas*, que parecem congênicas no sujeito pensante; *adventícias*, que lhe parecem estranhas ou vindas de fora; e *factícias*, que são formadas ou encontradas por ele mesmo. À primeira classe de ideias pertencem a capacidade de pensar e de compreender as essências verdadeiras, imutáveis e eternas das coisas, à segunda classe pertencem as ideias das coisas naturais; à terceira, as ideias das coisas quiméricas ou inventadas” (Abbagnano, 2012, p.611).

em ideias inatas significa dizer que a mente tem certas capacidades para utilizá-las sem, necessariamente, que se possa explicá-las por meio da experiência. Esta é a espinha dorsal dos argumentos que sustentam sua teoria: experiências sensitivas não podem nos dizer sobre a natureza essencial dos objetos físicos, somente a mente pode desempenhar esta tarefa analítica. O mais importante desta postura epistemológica é que “[...] a solução cartesiana da dúvida universal ou seu despertar [...] foi semelhante em conteúdo à substituição da verdade pela veracidade e da realidade pela confiabilidade, {ou seja}, mesmo que não exista a verdade, o homem pode ser veraz, e mesmo que não exista certeza confiável, o homem pode ser confiável” (Arendt, 2007, p.291).

Retomando: Descartes não afirma que o mundo externo é como geralmente se pensa que é. Seu argumento estabelece que o mundo físico existe e é um mundo estendido da mente. Nesse sentido, extensão e mutabilidade são tudo o que existe da essência do mundo físico (externo). Depreende-se disto que todas as outras propriedades, de cor, cheiro, calor, e assim por diante, não são realmente propriedades físicas dos objetos, pelo menos não consideradas por conta própria. “Pelo contrário, tudo que eu tenho razões para acreditar é que há algo que excita em mim esses sentimentos” (Gleiser, 2006, p.161). Entretanto, não devemos pensar que esse “algo” é a própria cor, cheiro e assim por diante, pelo contrário, o mundo externo é o mundo da geometria e, sob este prisma, os objetos físicos só têm propriedades espaciais (tamanho, forma, movimento). Segundo o racionalismo cartesiano, a matemática e a geometria são a prova do inatísmo, uma vez que seria impossível apreender conceitos e raciocínios matemático-geométricos. Desta forma, em função das propriedades espaciais, julgamos que alguns objetos físicos estão de fato presentes, apesar de termos que aceitar que percepções particulares do mundo são muitas vezes confusas. Nas palavras de Teixeira (2005, p.21), “para Descartes, o homem como *res cogitans*, na qualidade de sujeito livre, coloca-se de frente ao mundo – a todo o resto – a que é *res extensa*, objetos organizados unicamente por estruturas matemáticas”.

Certamente, não há nada de errado em usar o raciocínio dedutivo. Podemos, inclusive, utilizá-lo para mostrar que os argumentos de Descartes são defeituosos. Mas isso não significa que devemos também aceitar que não existe tal coisa como a intuição racional ou que a teoria das ideias claras e distintas de Descartes está errada. Deste ponto de vista, uma das razões para os argumentos de Descartes não é que sua teoria não seja analítica, mas contém alguma suposição oculta, e por isso pode ser desafiadora. Descartes fez o seu melhor ao encontrar a existência de uma realidade interna, usando o raciocínio. Mas, se a intuição e o raciocínio

dedutivos não nos dão conhecimento, então seu racionalismo está em apuros – como muitos filósofos tentaram demonstrar (Tomaz e Giugliano, 1997)²².

Apesar das possíveis críticas ao sistema cartesiano, não podemos negar que Descartes deu um caráter crítico e gnosiológico à filosofia. Seu pensamento racional aplicado ao método da dúvida para encontrar a natureza autêntica e inalterável das coisas, o conhecimento legítimo e absoluto, causou uma reviravolta epistemológica sobre a qual todos os intelectuais a partir dele tiveram que se reaver, já que para a pesquisa ontológica prosseguir, com segurança, era preciso, antes de tudo, provar que o homem podia alcançar, com certeza, a verdade das coisas ou, ao menos, como aponta Arendt (2007) a veracidade do mundo. Poucos depois de Descartes negaram que o método que guia a correta solução dos problemas é racional e pode ser estendido a todas as áreas; e a solução, independentemente de ser descoberta ou não, precisa ser uma verdade universal, válida para todos os homens e lugares²³. Raros também são os casos daqueles que negaram que a natureza e seus fenômenos deveriam ser submetidos a condições universalizantes e matemáticas de um ponto de vista gnosiológico exterior à própria natureza; de que “a certeza do conhecimento só poderia ser atingida mediante o conhecimento {que} se referisse apenas àquilo que o próprio homem havia feito [...] e que {esse} conhecimento fosse de tal natureza que só pudesse ser verificado mediante ação adicional” (Arendt, 2007, p.303).

Podemos dizer que a partir de Descartes a realidade científica e a veracidade filosófica desagregaram-se consideravelmente, e a vida contemplativa, a ênfase filosófica no “o quê” e “por que” das coisas, passou a ser suplantada pela vida ativa, a ênfase antropocêntrica do “como” e “para que” as coisas existem. O mundo foi tomado como um sistema único, passivo de ser fabricado, descrito e explicado pelo homem através do método (processo) racional, que tinha por objetivo organizar e melhorar a vida dos indivíduos ao retirar a humanidade da aleatoriedade e do caos das forças da natureza, para colocá-la sobre as rédeas de princípios e leis racionais criados pelos próprios homens. É como se a partir de então começássemos a saber quem somos, o que as atividades humanas significam, quais são nossas intenções concretas,

²² Isso tudo pode ser debatido. Serão os argumentos de Descartes falhos e passíveis de objeções? Ele está errado sobre a percepção do mundo externo e dos objetos físicos? Será que não podemos usar uma razão a priori para descobrir a verdade de (algumas) proposições sintéticas, ou é a razão a priori que limita as verdades analíticas? Existem ideias inatas? Estas são questões de profundo diálogo com a epistemologia e merecem especial atenção, contudo não é o objetivo do trabalho discutir tal ponto, sendo assim, deixo esta discussão aberta para as contribuições e discussões advindas de outras pesquisas. Ver: Teixeira (2005), Abbagnano (2012) e Mondin (1985).

²³ Segundo Seymour-Smith (2002, p.312), “o trabalho de Descartes com involuntárias suposições do solipsismo [segundo o qual só existem, efetivamente, o eu e suas sensações] nos levou não apenas ao idealismo de Berkeley, mas também à Principia de Newton e à metafísica kantiana, que, graças às misteriosas vias do pensamento fundamental, afetaram as comédias pastorais, as tragédias e a consoladora poesia do assim chamado pessimista Thomas Hardy”.

que motivos, além de Deus, nos inspiram, quem são nossos guias e quem é responsável pelo mundo feito e dominado pelos homens²⁴. Não podemos esquecer, ainda, que sua inovação metodológica, compreendida como saída à incompetência da ontologia em dar respostas, de maneira especulativa, às questões centrais da vida, também se tornou essencial para legitimar o individualismo metodológico e o antropocentrismo epistemológico sobre os quais toda filosofia moderna veio a se apoiar e sem os quais não é possível compreender o surgimento da racionalidade estética moderna e o individualismo cultural, pois, como salienta Arendt (2007), Descartes foi o grande responsável por revelar que o homem possui, ante o mundo exterior, uma realidade interna dotada de lógica própria e funcionamento autêntico.

2.2 O empirismo inglês como resposta ao racionalismo

A reação mais importante contra as ideias de Descartes e seus sucessores – Malebranche (1638-1715), Espinosa (1632-1677) e Leibniz (1646-1716), que resgataram a metafísica platônica e a crença em uma moralidade ancorada em princípios racionais e universalmente válidos, dando um apreço maior a conceitos abstratos e gerais das ciências teóricas (matemática e geometria), o que os levou, metodologicamente, a testar as estruturas mentais que seriam inatas e, portanto, universais ao processo de conhecimento – veio do Empirismo Inglês. Estes centraram o debate epistemológico na seguinte questão: como encontrar leis universais partindo da experiência sensível?

Para responder esta pergunta começaram por dizer (como detalho adiante) que a gênese de todo conhecimento parte dos registros mnêmicos, baseados nas experiências sensíveis (percepções e hábitos), que associados formam o pensamento. É justamente o exercício associativo de ideias que engendra a capacidade racional do indivíduo. Por sua vez, este movimento de apreensão, associação e reflexão racional é a garantia para alcançarmos o conhecimento verdadeiro. Cientificamente, a gnose empírica está na competência do cientista/filósofo de encontrar as características e qualidades desconhecidas dos fenômenos e

²⁴ No desenvolvimento histórico da epistemologia, obviamente, apareceram divergências acerca de onde as soluções precisam ser buscadas e a forma de encontrá-las. Alguns acreditaram que as soluções só poderiam partir de especialistas treinados; outros, como Rousseau, defenderam que as soluções e os problemas verdadeiros da humanidade só poderiam ser encontrados nos homens de alma pura, cuja compreensão não tivesse sido perturbada pelas doutrinas filosóficas ou pelas idiossincrasias da civilização e suas regras de instrução; já os intelectuais do século XVII prenderam-se à ideia de que as soluções só poderiam vir de um sistema racional apriorístico (no qual a matemática é o melhor exemplo); os ingleses dos séculos XVII e XVIII, contudo, defenderam que as soluções verdadeiras só poderiam vir de hipóteses empiricamente testadas ou desmentidas pela observação; outros, como Voltaire, acreditaram fortemente que a solução racional dos problemas não estava necessariamente no método racional, mas na razão do “bom senso”, reforçado pela observação, experimentação e prática; existiram também aqueles que acreditaram ser possível agregar todas essas posturas anteriores em uma única, como Kant e seus seguidores.

objetos através da comparação entre eles; o método empírico tem que ser capaz, portanto, de reunir as informações disponíveis sobre os objetos e fenômenos a fim de possibilitar inferências cientificamente válidas. Isso significa que o conjunto de questões epistemológicas chave da modernidade – a problemática sobre o valor do conhecimento e o melhor método para seu desdobramento – encontra-se na filosofia inglesa de forma diferente dos autores continentais: em primeiro lugar, os conflitos políticos de classe ganharam espaço na Inglaterra já no século XVII, forçando seus autores a debruçarem-se sobre a origem e à constituição do Estado, questões negligenciadas pelos autores continentais deste período; em segundo lugar, diferentemente da França e dos Países Baixos, em que floresceram as ciências exatas, na Inglaterra, houve uma vultuosa atenção às ciências naturais, ao pragmatismo aplicado ao desenvolvimento material de uma sociedade que se capitalizava rapidamente. Neste sentido, a química, a mecânica, a óptica etc., e conseqüentemente o interesse por uma teoria do conhecimento e uma metodologia adequadas às demandas destas ciências tiveram protagonismo no cenário inglês. Segundo Mondin (1986, p.97), “a problemática epistemológica da filosofia Inglesa consistirá essencialmente em saber como é possível, partindo da experiência de fatos singulares, subir as leis universais tais que garantam o retorno à esfera dos acontecimentos concretos, das experiências individuais”.

Hobbes (1588-1679), por exemplo, afastou-se de seus conterrâneos por adotar uma metafísica materialista e o egoísmo e o hedonismo como fundamentos éticos. Alinhado às ciências naturais de sua época tratou de elaborar uma epistemologia mais próxima das ciências experimentais, sobretudo tendo a física mecânica como base. Isso porque seu maior influenciador epistemológico, Galileu, introduziu-lhe o método hipotético-dedutivo e balizou seu repúdio ao academicismo escolástico de sua época. Neste sentido, a matéria, em sua extensão e movimento, é a única substância real da qual derivam as sensações, que formam a gênese de toda gnosiologia humana; em outras palavras, o processo de conhecimento parte sempre da experiência sensível²⁵. Ou seja, as sensações, como todo movimento, derivam dos

²⁵ Sobre isso Hobbes (2004, p.19-20) escreveu: “o motivo da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, de forma imediata, como no paladar e tato, ou de forma mediata, como na visão, na audição e no olfato. A pressão, pela mediação dos nervos e de outras cordas e membranas do corpo, prolongada em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir; cujo esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. Esta aparência ou ilusão é que os homens chamam sensação; consiste, no que se refere à visão, numa luz ou cor figurada; em relação ao ouvido, num som; em relação ao olfato, num cheiro; em relação à língua e paladar, num sabor; e em relação ao resto do corpo, em frio, calor, dureza, maciez e outras sensações, tantas quantas discernirmos pelo sentir. Todas essas qualidades sensíveis estão no objeto que as causa, mas são muitos os movimentos da matéria que pressionam os órgãos de maneira diversa. Em nós, que somos pressionados, elas nada mais são do que movimentos diversos. O movimento nada produz senão o movimento. Sua aparência para nós é ilusão, quer quando estamos em vigília quer quando sonhamos”.

objetos do mundo externo, que são percebidos pelos sentidos, formando imagens mnêmicas poderosas, que são reavivadas e associadas às sensações que lhe deram origem quando estas perdem sua intensidade ou volume. O pensamento racional consiste justamente na forma de organizar-se estas imagens e ligá-las às experiências que nos trazem dor ou prazer, através de uma linguagem nominalista, “[..] constituída de sinais e nomes gerais aplicáveis a uma pluralidade de coisas singulares, não implicando, porém, nenhuma referência a hipotéticos seres metafísicos de valor universal, os quais não existem *in re* (na realidade), nem *in ratione* (na razão)” (Mondin, 1986, p.99). Isso significa que as ideias e os ideais dos homens não vão além dos seus interesses. O fato a destacar, no entanto, é que a epistemologia hobbesiana lançou as bases do materialismo moderno e do empirismo em sua forma nominal, consolidou a visão mecânica e o método indutivo no âmbito epistemológico e ancorou as bases da filosofia política moderna em sua forma contratualista²⁶.

Por sua vez, Locke (1632-1704), apesar de não compartilhar da metafísica materialista de Hobbes, concordou com o fato de o conhecimento humano partir e ser condicionado pela experiência sensível. Em particular, dois amigos influenciaram significativamente sua obra, Newton e Robert Boyle, especialmente quando Locke aceitou o mundo como algo fiel à descrição racional.

Locke (1999, p.37) faz questão de abrir sua obra, *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* (1689), fazendo uma crítica severa ao inatismo cartesiano, afirmando que: “a maneira pela qual adquirimos qualquer conhecimento constitui suficiente prova de que não é inato”. Este axioma deriva de três questões básicas contra as ideias inatas: 1) elas contrariam as experiências observadas ao longo da história e entre diferentes civilizações, pois o conhecimento válido é contextual, e só poderia ser universal se as condições para a apreensão das experiências sensíveis fossem idênticas em todas as partes, o que é impossível; 2) as ideias claras, distintas e inatas não podem ser examinadas e confrontadas empiricamente, segundo Locke, a única forma de determinar se alguma coisa é verdadeira ou falsa; 3) a teoria inatista, da identificação da essência do homem, não pode ser provada, pelo contrário, é facilmente refutada se pensarmos que o indivíduo, ao nascer, é uma tabula rasa, que não tem imbuído em si nenhuma ideia a priori (Locke, 1999, p.37-54).

Na segunda parte de seu livro (p.57-140), Locke faz o caminho do processo cognitivo. A premissa fundamental deste processo é que o conjunto de ideias que temos do homem e do

²⁶ Trato de forma detalhada a filosofia política moderna e o contratualismo no próximo capítulo.

mundo deriva de nossas experiências e reflexões²⁷. A primeira etapa do processo cognitivo, assim, está na intuição, que recebe e introjeta as sensações imediatas. A intuição permite perceber o mundo externo e as qualidades dos objetos pertencentes a ele, mas também, a partir destas ideias representativas, leva a refletir acerca das percepções, o que elas significam, quais emoções nos geram, etc., especialmente no sentido de dar prazer ou gerar dor²⁸. Superado este momento inicial de apreensão, começamos a elaborar sínteses, ou seja, combinar ideias simples em favor de ideias complexas. A diferença entre uma ideia simples e uma ideia complexa é que no primeiro caso separamos e destacamos apenas uma qualidade do objeto ou fenômeno, por exemplo, sua cor, tamanho, formato, etc., ao passo que em uma ideia complexa agregamos várias qualidades (semelhantes entre si) ao mesmo objeto ou fenômeno, tornando possível um entendimento maior sobre ele. Das ideias complexas deriva nossa análise multiforme e abstrata das coisas, a partir dos elementos comuns (não necessários) entre vários objetos. “Deste modo, das ideias complexas de Pedro, Paulo, João... forma-se a ideia abstrata de homem” (Mondin, 1986, p.103). O mesmo se aplica a conceitos como Deus, natureza, amor, etc.; contudo, estas ideias apenas nos aproximam da “substância geral” das coisas, nunca de sua essência, que permanece incognoscível²⁹. Apesar disso, da robusta assimilação e reflexão das ideias, o homem é capaz de fazer comparações, estabelecer relações de causalidade dentro de um emaranhado de ideias. Por fim, o processo cognitivo é materializado na linguagem, pois as palavras sintetizam e exprimem as ideias que contemplam os objetos e fenômenos derivados do processo cognitivo. Neste sentido, o homem conhece as coisas não de forma direta (por meio

²⁷ Diz ele: “suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida de todos os caracteres, sem nenhuma ideia; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra: da experiência. Todo nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmo percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento. Destas duas fontes do conhecimento jorram todas as nossas ideias, ou as que possivelmente teremos” (Locke, 1999, p.57).

²⁸ “As ideais, porém, que na realidade marcam inicialmente as impressões de modo profundo e permanente, são as que vêm acompanhadas pela dor e prazer. Uma vez que a principal tarefa dos sentidos consiste em fazer-nos observar tudo o que causa mágoa ou proveito ao corpo, coube à natureza ordenar com sabedoria, como foi mostrado, que a apreensão de várias ideais deve ser acompanhada pela dor, preenchendo, desta maneira, o espaço para a ponderação e raciocínio nas crianças; e, agindo mais depressa do que a ponderação nos adultos, faz com que tanto o velho como o jovem evitem objetos dolorosos com a rapidez necessária para a sua preservação, fixando na memória de ambos uma advertência para o futuro” (ibidem, p.82).

²⁹ “Se fosse perguntado a alguém qual é o substrato inerente à cor e ao peso, nada teria a dizer, exceto acerca de suas partes sólidas, sua extensão. Se lhe fosse, então, perguntado o que é inseparável da solidez e da extensão, não se encontraria em situação mais vantajosa do que o índio antes mencionado, que, afirmando que o mundo estava sustentado por um grande elefante, foi perguntado em que o elefante se apoiava, e respondeu: em uma grande tartaruga, sendo, porém, solicitado a desvendar o que sustentava as costas largas da tartaruga, respondeu que era algo, mas não sabia o quê” (ibidem, p.123). Mas isto é irrelevante para Locke, pois, assim como para Descartes, Deus permite conhecer o que é necessário.

das ideias), mas de forma indireta, por meio da causalidade que ele estabelece, durante o processo cognitivo, entre os objetos e os fenômenos com suas respectivas sensações³⁰. Importante ressaltar que mesmo não podendo conhecer a essência das coisas, o homem é capaz de conhecer a existência delas.

Locke teve uma dupla importância para a modernidade. Em primeiro lugar, alicerçou o empirismo e a ideia de progresso científico ao já consagrado método científico moderno de Bacon e Hobbes; em segundo lugar, escrevendo sua obra em um período que os poderes absolutistas haviam sido suprimidos consideravelmente – em 1689 o rei Jaime II foi expulso do trono Inglês durante a Revolução sem Sangue – Locke foi o filósofo que mais se destacou no âmbito do liberalismo político e foi o autor mais recordado durante as revoluções burguesas dos séculos XVIII-XIX³¹.

Outro grande representante do empirismo britânico foi o irlandês George Berkeley (1685-1753). Sua obra geralmente é apreciada como uma intermediação entre o empirismo equilibrado de Locke e o absoluto de Hume. Contudo, um olhar mais atento à obra de Berkeley (*Tratado Sobre o Princípio do Conhecimento Humano*, 1710) revela um protesto contra o empirismo lockiano e o materialismo hobbesiano. Sua formação religiosa o levou a negar a experiência concreta como causa final e única do conhecimento; a fonte do conhecimento verdadeiro só poderia ser encontrada, portanto, em Deus³². Sob esta perspectiva religiosa, seu objetivo principal foi negar o materialismo, confirmando que a materialidade do mundo não existe fora do sujeito pensante e que a realidade só pode ser concebida como espírito. Para tanto, Berkeley se valeu de dois argumentos principais. O primeiro ancora-se na natureza das coisas que só existem porque podem ser pensadas³³.

³⁰ “Por meio de um raciocínio baseado no nexos causal pode-se conhecer também a existência do mundo e de Deus. A *existência de Deus* porque, partindo do estudo dos seres finitos, devemos necessariamente concluir pela existência de uma causa universal criadora de tudo. A *existência do mundo* porque, sendo passivos em nossas sensações, temos de admitir uma realidade distinta de nós que seja causa das nossas sensações. Esta realidade é o mundo. A única coisa que é conhecida imediatamente é a *existência do sujeito pensante*, apreendida no próprio ato de pensar. No cogito (penso) está necessariamente o sum (sou)” (Mondin, 1986, p.105).

³¹ A importância política da obra de Locke é discutida sistematicamente no próximo capítulo, sobretudo na seção 3.2.

³² “Porque afinal o que tem o primeiro lugar nos nossos estudos é a consideração de Deus e do nosso dever. Promover isto era o principal objetivo dos meus trabalhos, que julgarei inúteis e sem efeito se pelo que disse não inspirar aos meus leitores um sentido piedoso da presença de Deus; e tendo mostrado quanto são falsas e vãs aquelas estéréis especulações, objeto principal dos doutos, dispô-los o melhor possível à reverência e aceitação das verdades salutares do Evangelho; conhecê-las e praticá-las é a mais alta perfeição da natureza humana” (Berkeley, 1973, p.50).

³³ “Todos concordarão que nem os pensamentos, nem as paixões, nem as ideias formadas pela imaginação existem sem o espírito; e não parece menos evidente que as várias sensações ou ideias impressas nos sentidos, ligadas ou combinadas de qualquer modo (isto é, sejam quais forem os objetos que compõem), só podem existir em um espírito que as perceba. Qualquer um pode ter disto conhecimento intuitivo se notar o sentido do termo “existir”, aplicado a coisas sensíveis [...] O que se tem dito da existência absoluta de coisas impensáveis sem alguma relação

O outro argumento contra o materialismo diz respeito à capacidade humana de distinguir a qualidade das coisas. A opinião dos letrados do século XVII era a de que o mundo consistia em átomos acionados por Deus mecanicamente. “Afirmava-se, desde os tempos de Galileu, que as qualidades primárias (extensão, figura e movimento) são objetivas, que as secundárias (odor, cor, sabor, etc.) são subjetivas e que as primárias são percebidas por meio das secundárias” (Mondin, 1986, p.107). Berkeley, de forma digressiva, inverteu esta lógica e constatou o óbvio: se as qualidades secundárias são subjetivas e delas decorrem a apreensão das qualidades primárias, nada mais verdadeiro do que dizer que as qualidades primárias também são subjetivas, e, como a matéria, ou a percepção dela, se dá por meio das qualidades primárias, portanto, nada mais justo que afirmar que a matéria também é subjetiva, que ela é inábil tanto para gerar quanto acolher pensamentos. Neste ponto, Berkeley se aproxima do conceito (divino) cartesiano de matéria³⁴. Isso significa que o conhecimento se inicia e se encerra no sujeito, naquilo que pode ser pensado por ele, e a realidade esgota-se na capacidade do homem de conhecê-la.

Esta constatação poderia levar a um erro epistemológico comum: de supor que o pensamento de Berkeley é individualista e subjetivista. Na verdade, para ele, o espírito do indivíduo, o espírito dos outros e o espírito de Deus configuram existências incontestáveis; múltiplo é, contudo, a maneira que as tomamos³⁵. Berkeley não é um idealista ingênuo, ele não diz que tudo é ilusão e nem que realmente o homem não sente, ouve, vê, padece, regozija etc., A capacidade cognoscível garante a existência dos indivíduos em suas particularidades, os outros existem por possuírem características identificáveis, particularmente semelhantes entre si, enquanto o Autor (como se refere Berkeley a Deus) pode ser sentido na introspecção e, principalmente, através das ideias que desperta nos indivíduos, por meio da harmonia das coisas³⁶.

com o seu ser-percebidas parece perfeitamente inteligível. O seu ser é serem percebidas; nem é possível terem existência fora dos espíritos ou coisas pensantes que os percebem” (Berkeley, 1973, p.19).

³⁴ “Seja qual for o meu poder sobre os meus pensamentos, as ideias percebidas pelos sentidos não dependem por igual da minha vontade. Quando abro os olhos de dia não posso escolher se verei ou não, nem determinar os objetos particulares que se me apresentam à vista; como para o ouvido e para os outros sentidos as ideias neles impressas não são criaturas da minha vontade. Há, portanto, alguma outra vontade ou espírito que os produz. (Berkeley, 1973, p.24).

³⁵ “Não argumento contra a existência de alguma coisa que apreendo pelos sentidos ou pela reflexão. O que os olhos veem e as mãos tocam existe; existe realmente, não o nego. Só nego o que os filósofos chamam matéria ou substância corpórea; e fazendo-o não há prejuízo para o resto da humanidade, que, ousou dizer, nada perderá. O ateu precisa da cor de um nome vazio, para base da sua impiedade; e os filósofos acham talvez que perderam uma grande ocasião para fúteis discussões” (ibidem, 1973, p.25).

³⁶ “Assim é evidente conhecermos Deus imediatamente como outro espírito, distinto de nós. Podemos afirmar que a sua existência é mais evidente que a dos homens, porque os efeitos da natureza são infinitamente mais numerosos e consideráveis que os dos agentes humanos. Nenhum sinal revela um homem ou efeito por ele produzido que não revele mais fortemente o ser de um Espírito, autor da natureza. Porque é evidente que em relação a outras pessoas

Contudo, diferentemente de Descartes, e de acordo com Locke, apesar de saber da existência das coisas (dos espíritos), a essência delas é incognoscível para o homem, pois há um paradoxo entre o indivíduo que conhece e as ideias inerentes ao que é conhecido. “Todas as nossas ideias, sensações, noções ou coisas percebidas, sob qualquer designação, são visivelmente inativas, sem poder ou agência alguma” (Berkeley, 1973, p.24); ou seja, a natureza das ideias é estática, fugaz e instável, ao passo que a natureza do espírito se expressa na atividade, continuidade e infinidade, portanto o espírito (do indivíduo, dos outros e de Deus) não pode ser conhecido através das ideias³⁷. Neste sentido, Berkeley se aproxima do nominalismo e refuta qualquer ideia universal, apontando que todas as ideias são, de fato, representações de objetos e fenômenos particulares sobre os quais fazemos adjetivações. A generalidade só ocorre porque facilita a comunicação interpessoal e a inteligibilidade do mundo, principalmente porque as características comuns das coisas não decorrem das ideias propriamente, mas das palavras que usamos para descrevê-las, assim a universalidade não passa de uma conveniência linguística, que pode ser tanto cognitiva quanto emocional³⁸.

Importante notar que as ideias de Berkeley e sua defesa de que a ciência deve se dedicar a estudar as leis – baseadas em regras e métodos permanentes – sobre as quais Deus rege a natureza e produz em nós ideias e sentimentos, juntou-se à corrente epistemológica moderna, dando-lhe ainda mais legitimidade, ora por apontar equívocos dentro da própria lógica empirista, ora por ampliar os horizontes interpretativos do movimento das ideias através do paradigma da causalidade.

Se Hobbes, Locke e Berkeley foram responsáveis por assentar as bases do empirismo o seu auge ocorreu com o pensamento de David Hume (1711-1776). Diferentemente de Locke, que reconheceu a ideia, o eu, o mundo e Deus como existências tangíveis, ou de Berkeley, que

a vontade só tem por objeto o movimento corpóreo; mas que esse movimento seja acompanhado por uma ideia ou a excite no espírito de outro, depende inteiramente da vontade do Criador. Só Ele, “que tudo sustenta com o verbo do seu poder”, mantém a correlação entre espíritos, capacitando-os para perceberem a existência uns dos outros. E esta pura e clara luz tudo ilumina e permanece invisível” (Berkeley, 1973, p.48).

³⁷ “Um espírito é um ser simples, indivíduo, ativo; quando percebe ideias chama-se entendimento e quando produz ou de outro modo opera com elas chama-se vontade; daqui não haver ideia de alma ou espírito; porque, sendo passivas e inertes, as ideias não podem representar para nós, por meio de imagem ou semelhança, aquilo que age” (ibidem, p.24).

³⁸ “Se todas as coisas existentes são particulares, como chegamos a termos gerais?” A sua resposta é: “As palavras vêm a ser gerais por serem significativas de ideias gerais”. Mas antes parece que não por ser sinal de uma ideia geral abstrata, e sim de muitas ideias particulares, cada uma sugerível indiferentemente ao espírito. Por exemplo, quando se diz: “A mudança de movimento é proporcional à força aplicada”, ou “tudo que é extenso é divisível”, estas expressões entendem-se do movimento e extensão em geral; entretanto não se conclui que me sugiram ideia de movimento sem corpo móvel e direção e velocidade determinadas, ou que eu deva conceber uma ideia abstrata e geral de extensão sem ser linha, superfície ou volume, nem grande nem pequena, branca, preta, vermelha ou de qualquer cor determinada. Apenas implica seja qual for o movimento considerado, rápido ou lento, vertical, horizontal ou oblíquo, e seja qual for o objeto, que o axioma será verdadeiro. Do mesmo modo para a extensão, não importa se é linha, superfície ou volume nem a sua grandeza ou forma” (Ibidem, p. 13-4).

admitiu a existência de espíritos finitos e a eternidade de Deus, apesar de estes não se resumirem a ideias, Hume (*Tratado da Natureza Humana*, 1738) conservou-se seguro de que o dado último do conhecimento são as impressões sensíveis e nada além delas.

O preceito de toda doutrina de Hume é o da imanência, compreendido à luz da experiência. Isso significa que o único conhecimento válido é o que se detém da experiência perceptiva das coisas, que são sempre representações. Um objeto ou fenômeno só pode ser apreendido em si mesmo. As impressões do indivíduo sobre o mundo “constituem o dado último do conhecimento humano, o limite contra o qual o homem se choca e no qual deve deter-se. Se existe alguma coisa além das impressões, não podemos conhecê-la” (Mondin, 1986, p.112). Portanto, o pensamento apenas é capaz de compreender a si mesmo e nada externo a si mesmo, o objeto final do processo cognitivo são as ideias e impressões do sujeito acerca dos objetos e fenômenos do mundo, nada a mais nem além disso.

O caminho gnosiológico para Hume, assim como para seus antecessores, parte da percepção. Contudo, há dois tipos distintos derivados da percepção: as impressões e as ideias. As primeiras são percepções vívidas e claras, as segundas são frágeis e efêmeras, pois são cópias das impressões que permanecem na alma, e uma cópia nunca é totalmente fiel à impressão original³⁹. Podemos dizer que “o exame da impressão confere clareza à ideia; e o exame da ideia confere uma clareza semelhante a todos nossos raciocínios” (Hume, 2009, p.103). Por sua vez, ambas (impressões e ideias) se dividem em a) simples e b) complexas. As simples são percepções indivisíveis, como cor, odor, tamanho, volume, etc.; enquanto as complexas dizem respeito às percepções de objetos e fenômenos que carregam em si diversas impressões ou ideias simples, como a noção de homem, ou o conceito de fruta, animal, etc.

Existem duas relações (mas não só) fundamentais entre as impressões e as ideias: as de 1) semelhança e as de 2) causalidade. Em termos de semelhança, podemos dizer que “todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (Hume, 2009, p.28); enquanto, as ideias complexas mantêm semelhanças muito incompletas em relação às impressões originais, a ideia que se tem de ser humano nunca é a mesma que a impressão que se teve do primeiro ser humano

³⁹ “As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de impressões e as ideias. A diferença entre estas consiste no grau de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de impressões; sob este termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino ideia as pálidas imagens destas impressões no pensamento e no raciocínio, como, por exemplo, todas as percepções derivadas pelo presente discurso, excetuando-se as que derivam da visão e do tato, e excetuando-se igualmente o prazer e ou o desprazer imediatos que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar” (Hume, 2009, p.25). Para Mondin, (1986, p.117) “Hume foi levado a esta conclusão pela regra fundamental de sua epistemologia, regra que exige que toda ideia tenha sua origem numa impressão”.

que se viu, por exemplo. A relação de causalidade se expressa no fato de que a causa⁴⁰ de toda ideia corresponde à impressão que lhe deu origem e nunca o contrário: “as impressões simples sempre antecedem suas ideias correspondentes, nunca aparecendo na ordem inversa” (ibidem, p. 29). Isso vale, inclusive, quando uma ideia leva a outra ideia, pois a origem da primeira que desencadeia a segunda é sempre o traço mnêmico da impressão original⁴¹. E, diz Hume (ibidem, p. 31), “esse é, portanto, o primeiro princípio que estabelece na ciência da natureza”.

Porém, se todo conhecimento deriva das impressões, o que dá origem às impressões?

Primeiramente, temos que dizer que existem duas espécies de impressões: de sensação e de reflexão. “As da primeira espécie nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas. As segundas derivam em grande medida de nossas ideias” (ibidem, p. 32). As impressões de reflexão partem da percepção sensitiva das coisas. Esta percepção cria um traço mnêmico (uma ideia acerca do que foi percebido), este traço mnêmico retorna à alma na forma de prazer, dor, aversão, esperança, etc., fazendo com que reflitamos sobre o que foi percebido. Esta reflexão cria uma nova ideia – que gera outro traço mnêmico, muito mais frágil que o primeiro – e assim por diante. “Desse modo, as impressões de reflexão antecedem apenas suas ideias correspondentes, mas são posteriores às impressões de sensação, e delas derivadas” (ibidem, p. 32). Ou seja, primeiro temos as impressões de sensações, de como sentimos ou o que desperta nossa percepção das coisas, para em seguida, criarmos impressões reflexivas acerca das sensações perceptivas. Por sua vez, as impressões reflexivas tornam-se instrumentos para nossa tomada de consciência das impressões sensitivas (de emoções e paixões).

Para avançar em sua epistemologia, Hume trata de duas ideias essenciais: memória e imaginação⁴². Diferentemente dos sentidos, a memória e a imaginação não recebem impressões, mas ideias. Contudo, há uma diferença importante entre ambas: a memória recebe ideias vívidas e claras, enquanto a imaginação é formada por ideias frágeis e passageiras, pois geralmente não preservaram a natureza das impressões primárias.

⁴⁰ “Trata-se de uma máxima geral da filosofia que tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência” (ibidem, p. 107). “Tudo que é produzido sem causa é produzido por nada, ou, em outras palavras, tem por causa o nada. Mas o nada nunca poderia ser uma causa [...] conseqüentemente, devemos perceber que a existência de todo objeto possui uma causa real” (ibidem, p. 109).

⁴¹ “As ideias produzem imagens de si mesmas em novas ideias; mas, como supomos que as primeiras são derivadas das impressões, continua sendo verdade que todas as nossas ideias simples procedem, mediata ou imediatamente, de suas impressões correspondentes” (ibidem, p. 31).

⁴² “Pela experiência vemos que, quando uma determinada impressão esteve presente na mente, ela ali reaparece sob a forma de uma ideia, o que pode se dar de duas maneiras diferentes: ou ela retém, em sua nova aparição, um grau original de vividez original, constituindo-se em uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia, ou perde inteiramente aquela vividez, tornando-se uma perfeita ideia. A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira se chama memória, e a outra, imaginação” (Ibidem, p. 33).

A imaginação, no entanto, não funciona de forma aleatória ela funciona de acordo com três leis universais para associar às ideias: a) a semelhança, a imaginação associa uma impressão original a uma ideia outra que tenha semelhança com tal impressão, por exemplo, ao associar a impressão e as ideias de vários indivíduos, o sujeito é capaz de imaginar um ser humano abstrato; b) à contiguidade, no tempo e no espaço, das coisas, por exemplo, associamos Locke, Berkeley e Hume, por serem expressão de um tempo histórico, e associamos a igreja à presença de Deus pela proximidade espacial de ambos; c) à causalidade, ao associar ideias à imaginação, buscamos o nexos causal entre as coisas, por exemplo, quando associamos o empirismo à experiência ou a ferida à dor.

Operando de acordo com as leis da associação, a imaginação concebe as ideias complexas de relações⁴³, modos (acidentes) e substâncias. As relações baseiam-se em sete premissas: a semelhança, entre as coisas; a contrariedade, que permite através do contraditório conferir coisas distintas; a quantidade, que permite uma comparação mais precisa e mensurável; a qualidade, ou graus semelhantes, que admitem um avanço comparativo em termos de atributos das coisas. Essas quatro premissas procedem só do exame das ideias. Já a identidade comum a todos os seres que tenham alguma duração, a relação espaço e tempo, que possibilita comparações históricas e contextuais, e a relação de causa e efeito, que permite chegar ao nexos causal dos acontecimentos via observação comparativa, pertencem às relações que surgem da experiência. Esta distinção é fundamental para Hume, uma vez que as relações fundadas na comparação “tem a máxima certeza, constituem o domínio do conhecimento verdadeiro, isto é, da ciência; sobre elas se fundam a geometria, a aritmética e a álgebra, cujos objetos são simples ideias que não aspiram a nenhuma realidade de fato” (Mondin, 1986, p.116). Enquanto as relações que se fundam na experiência são controversas, visto que as impressões originais e as relações causais muitas vezes aparecem confusas para o sujeito, especialmente quando aspiram à realidade, por outro lado, “a ideia de uma substância, bem como de um modo (acidente), não passa de uma coleção de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular” (Hume, 2009, p. 40). Isso significa que não existem ideias universais, mesmo quando se compara uma infinidade de ideias que seguem as sete premissas que guiam a imaginação. A única unidade abstrata que se aproxima da substância é o conceito, a palavra, que une em si diversas ideias particulares, como, por exemplo, humano, alma, Deus, etc.

⁴³ “A palavra Relação é comumente usada em dois sentidos bem diferentes: para designar a qualidade pela qual duas ideias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra; ou para designar a circunstância particular, na qual, ainda que a união de duas ideias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las” (ibidem, p. 37).

Em termos gerais, podemos dizer que a relação de causalidade é a mais importante para o processo cognitivo em Hume. “Apenas a causalidade produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação” (Hume, 2010, p.101). Conclui-se que, “de fato, não existe nada, interno ou externo, que não deva ser considerado uma causa ou um efeito” (ibidem, p.103). Entretanto, a relação entre causa e efeito não existe e/ou não pode ser conhecida a priori pelo sujeito, não é uma extensão própria dele, ela decorre exclusivamente da experiência⁴⁴. Interessante notar que para Hume o nexos causal não nasce de uma atividade cognitiva, mas de forma intuitiva. Por mais contraditório que seja, o indivíduo tem uma capacidade instintiva de fazer associações, uma vez que “a necessidade é algo que está na mente, não nos objetos” (ibidem, p. 199) – este é um dos pontos de maior crítica à epistemologia de Hume. De forma axiomática, “a conjunção constante entre os objetos constitui a essência mesma da causa e efeito” (ibidem, p.282).

Este carácter intuitivo (de associar ideias) decorre do hábito. “De acordo com meu sistema, todo raciocínio é apenas efeito do costume; e o único efeito do costume é avivar a imaginação, produzindo em nós uma concepção forte do objeto” (ibidem, p. 182). Isso nos leva, por exemplo, a crer que quando aparece a chama logo se seguirá o calor. Para Hume (p.1999-200): “a eficácia ou energia das causas não se situa nem nas próprias causas, nem em Deus, nem na ocorrência destes dois princípios. Pertence inteiramente à alma que considera a união de dois ou mais objetos em todos os casos passados. É aqui que se encontra o poder real das causas, juntamente com sua conexão e necessidade”. Isso significa que o sujeito cognoscente é o protagonista do processo e o nexos causal entre as coisas do mundo que são percebidas e associadas em ideias que, no fundo, têm valor subjetivo, pois não há um valor objetivo no princípio da causalidade. Não são os objetos que são colocados em relação de conhecimento, mas sim o sujeito que enquadra os objetos de acordo com suas experiências e necessidades a partir de seu costume⁴⁵.

Mas se o conhecimento está no sujeito, como entender a existência das coisas, do eu e de Deus?

⁴⁴ “É apenas pela experiência, portanto, que podemos inferir a existência de um objeto da existência de outro. A Natureza da experiência é a seguinte. Lembramo-nos de ter tido exemplos frequentes da existência de objetos de uma certa espécie; e também nos lembramos que os indivíduos de uma outra espécie de objetos sempre acompanham os primeiros, existindo em uma ordem regular de contiguidade e sucessão em relação a eles. Assim, lembramo-nos de ter visto aquela espécie de objetos que denominamos *chama*, e de ter sentido aquela espécie de sensação que denominamos *calor*. Recordamo-nos, igualmente, de sua conjunção constante em todos os casos passados. Sem mais cerimônias, chamamos à primeira de *causa* e a segunda de *efeito*, e inferimos a existência de uma da existência da outra (ibidem, p. 116).

⁴⁵ Para ver as regras gerais para julgar as causas e efeitos, ver Hume (2010, p.207-8).

Diferentemente de Locke e Berkeley, que viam a causalidade nas substâncias ou no espírito, Hume aponta três possibilidades para se crer na existência das coisas: os sentidos, a razão e a imaginação. Contudo, é esta última que garante a crença na existência das coisas. Os sentidos enganam, enquanto a falta de sensação não é sinônimo de ausência ou inexistência dos objetos. A razão, por sua vez, não pode garantir a existência das coisas porque as crianças e/ou loucos não negam a existência das coisas, no máximo percebem o mundo de forma diferente, não de modo niilista. Sendo assim, a imaginação⁴⁶ é o que garante a existência continuada e distinta das coisas⁴⁷. Ou seja, a existência e a extensão das coisas advêm da suposição imaginativa que funciona para dar inteligibilidade à concatenação e continuidade de certas impressões; o que faz o homem preferir ou desinteressar-se pelo fato de que as impressões são descontínuas e fragmentadas, em favor de uma crença na união (pela semelhança, contiguidade e causalidade) estável e coerente das impressões que se encontram na memória. O radicalismo empirista de Hume decorre desta postura epistemológica, pois a existência das coisas não possui valor objetivo, somente a percepção, e nada além dela, pode ser objetiva, e as exclusivas deduções cognitivas decorrem da relação causal entre as percepções. “A realidade externa é, portanto, injustificável; mas o instinto para crer nela não pode ser eliminado” (Mondin, 1986, p.119).

Hume, portanto, não trata da existência das coisas em si, mas da existência continuada das coisas, ou seja, o debate deve ser em torno de por que acreditamos que as coisas existem e não se elas existem de fato ou não. Este mesmo raciocínio se aplica à existência do eu. Não se trata para ele se existe ou não uma realidade que damos o nome de eu, mas sim como o homem se convence de sua existência. Se toda ideia é precedida de uma impressão, seria impossível ter uma impressão a priori de uma substância da alma, “a questão acerca da substância da alma é absolutamente ininteligível” (Hume, 2009, p.282). A principal característica que convence a própria existência é a memória, que, paralelamente à imaginação, une impressões e ideias que

⁴⁶ E o pensamento matemático é a mais brilhante forma de imaginação, pois continua seu curso mesmo na falta de um objeto, e chega a conclusões magníficas. Ver Hume (2010, p. 231).

⁴⁷ “Quando nos habituamos a observar uma constância em certas impressões; quando constatamos, por exemplo, que a percepção do sol ou do oceano retorna a nós, após uma ausência ou aniquilação, com partes semelhantes e numa ordem semelhante à de sua primeira aparição, temos uma tendência a não considerar essas percepções intermitentes como diferentes (o que na verdade são), mas, ao contrário, como numericamente idênticas, em virtude de sua semelhança. Mas como essa descontinuidade de sua existência é contrária à sua perfeita identidade, e nos faz ver a primeira impressão como tendo sido aniquilada e a segunda como se fosse uma nova criação, encontramos-nos de certo modo perdidos e envolvidos em uma espécie de contradição. Para nos livrar dessa dificuldade, disfarçamos a descontinuidade tanto quanto possível, ou antes, eliminamo-la inteiramente, supondo que estas percepções intermitentes estão conectadas por uma existência real, à qual somos insensíveis. Tal suposição ou ideia de existência contínua adquire força e vividez pela memória dessas impressões fragmentadas, e pela propensão que estas nos dão a supor que são uma mesma coisa. Ora, de acordo com o raciocínio anterior, a essência mesma da crença consiste na força e vividez da concepção. (ibidem, p. 232).

são distintas e apartadas. Mas, no fundo, a existência é sempre algo atômico e isolado, não passa de uma característica subjetiva baseada na capacidade imaginativa instigada pela memória das impressões e pelo hábito. Neste sentido, “tudo que podemos imaginar é possível” (ibidem, p. 283). Logo, outra questão cara à filosofia moderna, a ideia da existência de Deus ou de sua não existência, é uma questão tão subjetiva e ambivalentemente verdadeira que não cabe discuti-la. O filósofo, neste caso, pode “lavar as mãos”. Provar ou não a existência de Deus pela causalidade não funciona para o sistema de Hume, já que a própria causalidade é subjetiva.

Hume colocou em xeque toda epistemologia de sua época ao mostrar a incompetência da razão, do indivíduo e de Deus para compreender os problemas que extrapolam a experiência. Apontou a incapacidade de conhecer as coisas imediatamente e alçou as ideias como o limite no qual o conhecimento humano deve fixar-se, tendo em vista a subjetividade do processo cognitivo. Neste caso, introduziu a mais vigorosa porção de senso comum à epistemologia quando afirmou que é da experiência cotidiana que provêm as ideias e que, por mais frustrante que possa parecer, o conhecimento é adquirido progressivamente, de modo falho, difícil, mas sempre experimental. Com isso, pretendeu fazer em filosofia, ao mesmo tempo e de uma só vez, o que Copérnico e Galileu fizeram pela astronomia e Newton pela física.

Sintetizando: como herdeiros genuínos da filosofia natural, os empiristas britânicos, cada um a seu modo, foram responsáveis por atualizar e estabelecer os parâmetros gnosiológicos gerais da modernidade científica, de seu método e progresso, para uma civilização cada vez mais convencida da importância do pragmatismo e cada vez menos propensa às especulações metafísicas e transcendentais. A mensagem mais poderosa que legaram à modernidade é que: fatos e não especulações, certeza argumentativa e não dúvida existencial, é que são (ou deveriam constituir) o novo roteiro da humanidade. Sem perceber este movimento de legitimação do empirismo como sistema prático de ação não é possível entender os avanços da razão instrumental e sua relevância para consolidação do pensamento técnico e do modo de produção capitalista típicos da modernidade.

2.3 A “solução” kantiana

A “solução” para o embate entre empiristas e racionalistas deu-se a partir de Kant (1724-1804). O filósofo prussiano fez uma crítica tanto à razão prática (empírica) quanto à razão pura (racionalista). Kant (*Crítica da Razão Prática*, 1788) afirmou que a razão não pode ser prática, pois ela existe – de forma livre e esvaziada – independentemente da experiência ou vontade humana, mas tampouco pode ser pura (*Crítica da Razão Pura*, 1781), uma vez que há categorias

(que carregam respectivos juízos) a priori que organizam o pensamento racional. A sua vez o pensamento racional só pode ser “preenchido” por meio da experiência sensível, não pela introspecção. Há, desta forma, no sistema kantiano uma dupla determinação: a realidade está no sujeito (como previu os racionalistas) não no mundo exterior (como apontavam os empiristas), contudo, (diferentemente do que sonhavam os racionalistas) os indivíduos não são capazes de conhecer a realidade como ela é, a “coisa em si”, pois o mundo externo, ao ser percebido, passa pelo “filtro” das categorias e é representado não como realmente é, mas como é apreendido. Com isso, Kant conseguiu unir as duas correntes epistemológicas hegemônicas e conflitantes (racionalismo e empirismo) em uma teoria do conhecimento genuína e seu pensamento filosófico tornou-se a base da filosofia do conhecimento e da teoria da ciência até o século XX, quando começou a ser questionada.

Mas o protagonismo revolucionário da teoria kantiana só pode ser compreendido se levarmos em conta sua origem e seus objetivos. Segundo ele, a disputa infértil entre racionalistas e empiristas e suas concepções equivocadas de conhecimento imobilizaram a ciência moderna. Os racionalistas, com o juízo analítico a priori, negaram a característica da novidade (do particular e do contingente) da experiência, enquanto os empiristas, com o juízo sintético a posteriori, negaram a universalidade do conhecimento (sua necessidade e totalidade). Assim sendo, uma ciência⁴⁸ genuína não pode decorrer de juízos sintéticos a posteriori, como supunham os empiristas, nem de juízos analíticos a priori, como propunham os racionalistas, na verdade, ela deve constituir-se de juízos sintéticos a priori que vêm para unir o universal ao particular, o contingente ao necessário, e para inverter a lógica sujeito/objeto, no processo cógico. Pois, o juízo sintético a priori não admite que o conhecimento proceda só do sujeito cognoscente, nem aceita que ele venha só do objeto, mas sim da relação intrínseca entre eles. O conhecimento não é, portanto, passivo, mas ativamente construído pelo sujeito por meio de sua relação com o objeto; por outro lado, o juízo sintético permite dizer que produzimos (ou somos capazes de produzir) um conhecimento verdadeiro acerca das coisas⁴⁹.

Para justificar a existência e importância do juízo sintético a priori, Kant trouxe à tona

⁴⁸ A ciência, para Kant, é constituída por juízos. A lógica formal define os juízos como estruturas enunciativas dos conceitos, ou seja, todo juízo é um conjunto de conceitos que afirma ou nega algo. Os juízos, portanto, são estruturas lógicas caracterizadas por serem verdadeiras ou falsas.

⁴⁹ Kant se orgulhou de ter descoberto o verdadeiro funcionamento da gnose humana. Diz ele: “[...] sinto-me lisonjeado por ter conseguido eliminar todos os erros que até agora tinham dividido a razão consigo mesma, no seu uso fora da experiência. Não evitei as suas questões, desculpando-me com a impotência da razão humana; pelo contrário, especifiquei-as completamente, segundo princípios e, depois de ter descoberto o ponto preciso do mal-entendido da razão consigo mesma, resolvi-as com a sua inteira satisfação” (Kant, 2001, p.A XII).

a discussão acerca da teoria da ciência⁵⁰. O ideal da ciência é ampliar o conhecimento (a posteriori), mas este conhecimento (para se expandir) deve ser necessário e universal, portanto vislumbrado a priori. Kant demonstra, mediante exemplos, que todas as ciências teóricas da razão (matemática, física e metafísica) constituem-se de juízos sintéticos a priori. O primeiro exemplo é o da matemática. Vejamos: $7 + 5 = 12$. Não há dúvida de que este juízo existe a priori, é necessário e universal, como todas as verdades matemáticas. A questão é saber se é um juízo analítico ou sintético. Kant aponta que todos antes dele haviam pensado se tratar de um juízo analítico, porém negligenciaram que o resultado (o conceito desta soma) não está dado a priori. A única coisa que o sujeito depreende desta soma é que ao número 7 é preciso agregar o número 5. Portanto, temos que efetuar uma operação de síntese, de agregação, para chegar ao resultado, o que só ocorre através de um juízo sintético. O segundo exemplo vem da geometria. “A linha reta é a linha mais curta entre dois pontos”. Outro juízo a priori, mas que é sintético e não analítico. A única análise que o sujeito pode fazer é que existem dois pontos, agora para uni-los e concluir que a linha reta é a mais rápida para tal, ele precisa agregar conhecimentos. O terceiro exemplo se refere à física. “Nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”. Este juízo é necessário, pois a física clássica parte do princípio da conservação da matéria e sem ele não poderia operar; existe a priori, pois não se funda na experiência, na verdade, é fundamento dela; e é um juízo sintético, porque o conceito de “matéria” contém a ideia de matéria como algo que preenche o espaço, faz parte dele já que não se perde. Por fim, Kant dirige-se à metafísica. “Deus existe”. Este juízo precisa ser a priori, dado que a metafísica pretende, justamente, conhecer o que ultrapassa a experiência; contudo, é sintético, visto que não se trata de explicar analiticamente a priori a ideia que se tem de Deus, do mundo, etc., mas sim de aumentar (agregando informações) o conhecimento a priori. Em todos estes exemplos, temos, por um lado, o elemento a posteriori, a matéria, como uma multiplicidade de dados empíricos, e, por outro, a forma, como elemento a priori. E somente na inter-relação entre ambos se encontra a possibilidade de conhecer.

Kant, desta forma, uniu o sujeito passivo (receptáculo de sensações) do empirismo com o sujeito lógico do racionalismo. E sustentou que conhecer não é, em seu fundamento, refletir (como um espelho) os objetos, mas antes de tudo construir o horizonte sobre o qual os objetos se constituem como objetos em suas relações com outros objetos e com o sujeito; é construir, pois, a objetividade do conhecimento: elaborar as coisas que estão sem condições de constituir-se enquanto objetos compreensíveis. O núcleo epistemológico, portanto, não se acha na atitude

⁵⁰ Grande parte das discussões sobre a teoria da ciência e da estrutura epistemológica da obra kantiana que seguem encontram-se, de forma mais completa, em Mondin, 1986, p.171-196.

teórica, mas na prática: conhecer é elaborar, “fabricar”, o objeto do conhecimento⁵¹. Nesta perspectiva, o objeto adquire um sentido de atividade, de algo que vem ao encontro – por meio das sensações e impressões – do sujeito. Contra o racionalismo, Kant disse: pensamentos sem conteúdo (experiências) são vazios. Contra o empirismo afirmou: intuições (impressões) sem conceitos são cegas. Assim, juntou uma disputa epistemológica de séculos e proporcionou uma verdadeira “Revolução copernicana na filosofia”⁵².

Cabe, agora, explicar o funcionamento da própria mente, de como ela opera para conhecer as coisas. Segundo Kant (B 75 e A 51) “nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos)”⁵³. Isso significa que o conhecimento sempre parte de uma representação consciente, ou seja, da percepção, a qual Kant (ibidem. A 197)

⁵¹ É Hegel (1820, em *Princípios da Filosofia do Direito*), seu discípulo, que vai, definitivamente, consolidar a noção de que o conhecimento significa, no fundo, criar o(s) objeto(s) do conhecimento, criar, enfim, a própria realidade.

⁵² Em suas palavras: “até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo a priori; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade. Como, porém, não posso deter-me nessas intuições, desde o momento em que devem tornar-se conhecimentos; como é preciso, pelo contrário, que as reporte, como representações, a qualquer coisa que seja seu objeto e que determino por meio delas, terei que admitir que ou os conceitos, com a ajuda dos quais opero esta determinação, se regulam também pelo objeto e incorro na mesma dificuldade acerca do modo pelo qual dele poderei saber algo a priori; ou então os objetos, ou que é o mesmo, a experiência pela qual nos são conhecidos (como objetos dados) regula-se por esses conceitos e assim vejo um modo mais simples de sair do embaraço. Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, a priori e essa regra é expressa em conceitos a priori, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar. No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente – mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (Kant, 2001: B, XVI-XVIII).

⁵³ “Pela primeira é-nos dado um objeto; pela segunda é pensado em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento. Ambos estes elementos são puros ou empíricos. Empíricos, quando a sensação (que pressupõe a presença real do objeto) está neles contida; puros, quando nenhuma sensação se mistura à representação. A sensação pode chamar-se matéria do conhecimento sensível. Daí que a intuição pura contenha unicamente a forma sob a qual algo é intuído e o conceito puro somente a forma do pensamento de um objeto em geral. Apenas as intuições ou os conceitos puros são possíveis a priori, os empíricos só a posteriori” (Kant, 2001: B 75 A 51).

define como “determinações internas do nosso espírito, nesta ou naquela relação de tempo”⁵⁴. Sendo assim, as representações possuem forma e matéria. Por forma, entende-se as condições supremas da sensação, que são o espaço e o tempo, e as categorias transcendentais, que são preenchidas pelas impressões, que formam seus conteúdos ou matéria. “Se tentássemos conhecer as coisas valendo-se somente da razão, das formas a priori do sujeito, não iríamos além de formas vazias que não nos deixariam conhecer nenhum objeto”. É preciso, portanto, que as formas tenham um modelo ao qual sejam aplicáveis. Porém, este modelo não pode vir somente da experiência, das impressões, porque as impressões sem forma são uma rapsódia de sensações desordenadas. Para que o conhecimento ocorra é preciso que estas sensações estejam, de alguma maneira, ordenadas, conformadas, e esta racionalização não pode vir das sensações mesmas, somente do sujeito cognoscente.

A percepção consciente, por sua vez, divide-se em dois tipos: as sensações, que transformam o estado emocional do sujeito, seu humor, e o entendimento, que constrói objetivamente o conhecimento do sujeito, seu *cognitium*. O conhecimento, a sua vez, separa-se em duas espécies principais: intuições, que ocorrem a partir de um conhecimento imediato e se referem a um objeto único; e conceitos, que proporcionam um conhecimento mediato e se referem ao que é comum a diferentes objetos – a função do conceito consiste em dar forma ao que antes era indeterminado, tornar fixo o que era inconstante (como as sensações), dar noção (*notio*) para as coisas que extrapolam a mera experiência sensível; as ideias, neste processo, emergem justamente dos conceitos derivados das noções que transcendem a experiência.

Já as intuições e os conceitos podem ser empíricos ou puros. As intuições empíricas são as sensações ou impressões, enquanto as intuições puras são aquelas que existem a priori, as intuições de tempo e espaço. Conceitos empíricos são os que se referem a objetos materiais, por exemplo, papel, maçã, lápis, etc.; ao passo que os conceitos puros se dividem em dois: conceitos puros de entendimento ou categorias (que existem a priori) e conceitos puros da razão ou ideias, que são basicamente as noções de eu (ideia psicológica), mundo (ideia cosmológica) e Deus (ideia teológica).

⁵⁴ Uma noção mais apurada do valor da representação através de sua classificação e do processo cognitivo estão presentes em outra parte da *Crítica da Razão Pura* (A 320 B 377), diz ele: “o termo genérico é a representação em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptio*). Uma percepção que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é sensação (*sensatio*); uma percepção objetiva é conhecimento (*cognitio*). O conhecimento, por sua vez, é intuição ou conceito (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. O conceito é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se noção (*notio*). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a ideia ou conceito da razão. Quem uma vez se habitue a esta distinção achará insuportável ouvir chamar ideia à representação da cor vermelha, que nem sequer se deverá chamar noção (conceito do entendimento)”.

Das intuições puras de espaço e tempo, ocupa-se a estética transcendental, enquanto do pensamento puro se ocupa a lógica transcendental, que se divide em analítica transcendental e dialética transcendental, por se tratar do entendimento ou da razão, com suas respectivas subdivisões. Neste sentido, a ontologia corresponde à estética e à analítica transcendentais, tomadas em conjunto. E é a partir delas que o sujeito estabelece a estrutura do ser empírico (dos objetos cognoscíveis).

Para compreender o pensamento kantiano é importante destacar a diferença estabelecida por ele entre transcendental e transcendente. Transcendental é a condição pela qual todo conhecimento deve estar submetido, é aquilo que diz respeito a qualquer ser enquanto ser, são as circunstâncias as quais todas as coisas estão subordinadas para existir. Transcendente refere-se a todas as coisas ou tudo aquilo que ultrapassa a experiência, que existe independentemente da experiência, é a coisa em si (o número), ou, para a filosofia clássica, Deus. Enquanto o transcendental está presente na experiência como estrutura formal (a priori), o transcendente excede a experiência (Mondin, 1986, p.173-98).

A estética (transcendental) kantiana não tem nada a ver com a acepção corriqueira do termo. Kant usa a palavra em seu sentido etimológico que, como em grego, significa sensação ou percepção, portanto, a estética pode ser entendida como o estudo da sensibilidade. Mas Kant adiciona ao substantivo o adjetivo transcendental (como independente da experiência), assim sendo, a estética transcendental se ocupa de estudar as condições possíveis para a sensibilidade, as formas a priori que possibilitam as percepções. Neste sentido, a sensibilidade é a capacidade de receber as representações através dos objetos. Kant sustenta que a receptividade humana (sensibilidade) possui certas formas das quais intui, formas que até certo ponto conformam o objeto intuído; estas formas da sensibilidade que não dependem da experiência, chamam-se formas a priori da sensibilidade ou intuições puras, são as do espaço e do tempo.

“O espaço não é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa” (Kant, 2001:A 26 B 42)⁵⁵. Isso significa que todos os fenômenos do mundo exterior, do mundo físico, são intuídos por meio do espaço. Todos os objetos são espaciais, não porque sejam em si mesmos, mas sim porque este é o modo como funciona a receptividade humana, que ao intuir os objetos os submete a esta forma de intuição espacial. Por outro lado, “o tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior” (ibidem,

⁵⁵ “O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas; quer dizer, não é nenhuma determinação das coisas inerente aos próprios objetos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjetivas da intuição” (ibidem. A 26 B 42).

A 33). O tempo é a forma do sentido mediante a qual tomamos consciência de nós mesmos; logo todos os estados psíquicos estão submetidos de alguma maneira ao tempo. Porém, como todos os fenômenos do mundo externo se dão apenas através das percepções, e as percepções são fenômenos do sentido interno, decorre que o tempo é também a forma de todos os fenômenos do sentido exterior. Portanto, o tempo é a condição a priori de todos os fenômenos, é a forma universal de toda intuição humana.

Para defender sua metafísica espaço-temporal, Kant apresenta quatro argumentos principais: 1) o espaço não deriva da experiência, não resulta da abstração de relações dadas: o espaço não supõe a experiência, mas a experiência pressupõe o espaço como condição necessária (a priori)⁵⁶; 2) o “espaço é representado como uma grandeza infinita dada” (ibidem. A 25), nenhum conceito contém seu correspondente em si, mas o espaço sim, ele, portanto, existe como intuição a priori, ele é condição a intuição de maneira tal que não se pode perceber nenhum fenômeno exterior que não esteja no espaço; 3) “o espaço é uma representação necessária, a priori, que fundamenta todas as intuições externas” (ibidem A 24), podemos conceber um espaço vazio, sem objetos, como a geometria faz⁵⁷, porém é impensável que os fenômenos existam fora do espaço, toda representação decorre da dimensão espacial, isso mostra que o espaço é condição dos objetos, e não os objetos condição do espaço; 4) existe apenas um espaço, não múltiplos, pois quando se fala em muitos espaços o que se está fazendo é nada mais que dividir em muitos espaços o espaço único, distinguindo partes que só podem existir enquanto todo.

A metafísica do tempo segue o mesmo raciocínio: 1) o tempo não supõe experiência, pelo contrário, a experiência necessita do tempo como condição em si mesmo, portanto o tempo também é uma intuição a priori; 2) podemos pensar em um tempo vazio, sem nenhum objeto, mas não é possível representar nenhum fenômeno que não esteja no tempo; 3) assim como o espaço, “o tempo tem apenas uma dimensão; tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (tal como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos)” (ibidem. B 47); 4) o tempo é uma intuição pura, uma forma de intuição a que tem que se submeter toda intuição empírica, qualquer experiência resultante do contato com a realidade.

⁵⁶ “Efetivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, com algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requer-se já o fundamento da noção de espaço. Logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenômenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação” (ibidem. A 23).

⁵⁷ A concepção do espaço como intuição a priori não explica somente a geometria pura, mas também a geometria aplicada, é condição *sine qua non* que todos os fenômenos do sentido externo se conformem ou se adequem as propriedades do espaço.

Espaço e tempo, portanto, têm realidade empírica e idealidade transcendental. Realidade empírica significa que ambos são válidos para todos os objetos que intuímos da experiência, e que ambos contribuem para a construção da objetividade das coisas (os fenômenos do mundo empírico). Contudo, o espaço e o tempo não são coisas em si, nem a relação das coisas em si mesmas, mas modelos a priori que o sujeito impõe às coisas quanto intuí, dão forma às sensibilidades. Assim sendo, da síntese dos dados sensoriais, sob a configuração espaço-tempo, resulta o fenômeno.

Todavia, intuir ainda não é conhecer, o que a sensibilidade proporciona é meramente multiplicidade (a posteriori, por meio das impressões, ou a priori, por meio do tempo e do espaço). Para que o processo cognitivo se complete é preciso que o material intuído seja “pensado”, traduzido em conceito(s). Conceituar (nomear) as coisas é dar sentido a uma multiplicidade de impressões advindas da percepção dos objetos, ou seja, julgar é a atividade própria do pensar e os elementos que constituem o juízo são os conceitos.

É a lógica transcendental que se dedica à investigação do pensamento puro, pois não se ocupa do pensar em geral, nem do pensar empírico em particular, mas de averiguar se há, e como isso é possível, uma atividade cognitiva pura, que não seja formada por conceitos empíricos, mas sim um pensar que seja condição de todo pensar, isto é, de um pensar “cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, a priori e essa regra é expressa em conceitos a priori, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar” (ibidem, B 17-18). Estes conceitos puros, que ditam as regras do pensamento, são as categorias, que dentro da lógica transcendental, são estudadas na analítica transcendental.

O estudo das categorias apresenta dois problemas referentes ao procedimento de legitimação (epistemológico) delas. Por um lado, a dedução metafísica expõe quantas e quais são as categorias, por outro, a dedução transcendental, que supondo que as categorias são formas de pensar subjetivamente, deve afirmar seu valor objetivo e universal para o conhecimento de como opera os objetos do mundo.

A dedução metafísica pode ser sistematizada nos seis passos argumentativos de Kant: 1) o entendimento é uma faculdade de conhecer mediante conceitos; 2) conhecer mediante conceitos significa julgar, formar juízos, portanto, o entendimento se limita ao ato de julgar; 3) julgar consiste em agregar representações: todo juízo carrega a conexão entre uma representação (que aparece no sujeito) com outra (presente no predicado), assim, pensar é, no fundo, um ato de síntese ou conexão de representações; 4) as diferentes maneiras em que o juízo conecta as representações constitui as formas do juízo (de acordo com a lógica formal); 5) para

cada uma das formas do juízo existe uma unidade diferente que permite realizar um tipo de conexão (sujeito-predicado), cuja unidade são justamente as categorias; 6) cada tipo de juízo está fundado em um tipo especial de conexão ou categoria. É importante que fique claro que há uma distinção importante entre sensação e juízo: a primeira refere-se às intuições, o segundo aos conceitos. Contudo, não existem separadamente. O que os une (conecta) parte da imaginação, mas baseia-se na lógica formal.

A lógica formal, à sua vez, não está interessada diretamente no conteúdo dos juízos – ou seja, das representações – mas em sua organização epistêmica. Para tanto, divide os juízos em quatro grupos, segundo a quantidade, a qualidade, a relação e a modalidade. Segundo a quantidade, os juízos se dividem em universais (“tudo que vive morre”), particulares (“alguns torcedores são fanáticos”) e singulares (“Jayme é sociólogo”); os primeiros juízos se referem a todo grupo, os segundos a uma parte de determinado grupo, os últimos a um só segmento (indivíduo) do grupo. Segundo a qualidade, os juízos são afirmativos (“tudo existe por uma razão”), negativos (“nenhum homem voa”) e indefinidos, nos quais os predicados possuem uma negação (“o pensamento não é material”). Segundo a relação, os juízos são categóricos, quando o enunciado é pronunciado sem conceber nenhuma condição (“Jayme é sociólogo), hipotéticos, quando o que se afirma está submetido a uma condição (“se quero ter o título de doutor terei que estudar”), e disjuntivos, em que também há uma condição, mas esta está embutida no predicado de tal maneira que nele se encontra duas ou mais determinações que se excluem mutuamente, de modo que apenas uma delas pode ser verdadeira (“penso porque existo ou existo porque penso”, “alguns dias amo os animais em outros não”). Segundo a modalidade, os juízos são problemáticos, quando enunciam uma possibilidade (“talvez ela venha”), assertórios, quando enunciam um feito, algo realmente notório (os cachorros latem” e “os gatos miam”), e apodícticos, quando enunciam uma necessidade (“só há morte, pois, houve vida”). Desta forma, todo juízo é uma conexão e essa conexão guia-se por uma certa unidade, que é diferente para cada um dos doze tipos de juízos, uma vez que cada juízo tem uma impressão própria (decorrente da unidade estabelecida na conexão). Esta impressão própria é o juízo em ato (em ação), e deste ato vem a unidade da conexão entre sujeito e predicado, que Kant chama de atos ou ações do pensar puro.

Se existem dozes gêneros de juízos, as condições para torná-los universais, ou seja, as categorias, também devem ser doze. Kant distribui e liga as categorias aos juízos da seguinte forma: 1) em relação à quantidade: ao juízo singular une-se a categoria da unidade; ao juízo particular une-se a categoria da pluralidade; ao juízo universal une-se a categoria da totalidade; 2) em relação à qualidade: ao juízo afirmativo une-se a categoria do ser (realidade); ao juízo

negativo une-se a categoria do não-ser (negação); ao juízo indefinido une-se a categoria da limitação; 3) ao que se refere à relação: ao juízo categórico une-se a categoria da substância-inerência; ao juízo hipotético une-se a categoria da causalidade-dependência; ao juízo disjuntivo une-se a categoria da reciprocidade-comunhão; 4) em relação à modalidade: ao juízo problemático une-se a categoria da possibilidade-impossibilidade; ao juízo assertório une-se a categoria da realidade (existência)-irrealidade (negação); ao juízo apodítico une-se a categoria da necessidade-contingência. Cada categoria opera segundo um princípio próprio, por exemplo, independentemente “da mudança dos fenômenos, a substância permanece e a sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza” (ibidem a 182), este é o princípio da categoria da substância. A categoria da causalidade, por sua vez, deve agir “segundo a lei do encadeamento causal” (idem. A 533 B 561).

Diferente de Hume e Locke, Kant sustenta que as categorias, especialmente a de causalidade, não decorrem do hábito produzido pela experiência, mas existem a priori, fazem parte do processo cognitivo insubordinadamente à experiência. No entanto, apesar da origem a priori, as categorias e seus princípios correspondentes possuem valor objetivo, deles decorre o valor do conhecimento universal⁵⁸.

Como podemos, porém, aceitar esta objetividade e universalidade do conhecimento se a experiência está condicionada a leis epistemológicas tão rígidas? Isso só é possível, segundo Kant, porque é o indivíduo que estabelece as regras da natureza, uma vez que o sujeito não tem a capacidade de conhecer a natureza em si, somente a natureza aparente (fenomênica). Se as leis do conhecimento não emergissem do sujeito, mas da experiência, como pressupôs Hume, perderíamos a capacidade de universalização do conhecimento e, por outro lado, a imposição de leis epistemológicas à natureza seria inviável se por natureza compreendêssemos o domínio da coisa em si. Portanto, a objetividade e universalidade do conhecimento só são possíveis porque o intelecto determina as suas leis à experiência, e não o contrário. Se conhecer é julgar, não cabe ao intelecto assimilar novos objetos, mas, tomando as intuições derivadas dos sentidos e unidas pela lógica formal, julgar a maneira pela qual determinada propriedade refere-se (pertence) a determinado objeto, e isso é possível submetendo a experiência a exigências universalizantes, ou seja, as categorias⁵⁹.

⁵⁸ “[...] a validade objetiva das categorias como conceitos a priori, deverá assentar na circunstância de só elas possibilitarem a experiência (quanto à forma do pensamento). Sendo assim, as categorias relacionam-se necessariamente e a priori com os objetos da experiência, pois só por intermédio destas em geral é possível pensar qualquer objeto da experiência” (ibidem, B 126).

⁵⁹ “O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim [...] Também chamo à unidade dessa representação a unidade

Neste sentido, o eu é uma identidade contínua que Kant chama de “apercepção transcendental”, e como extensão o eu nunca aparece sozinho, mas sempre como parte integrante de alguma experiência. Por esta razão o eu transcendental não pode ser conhecido em si, ele é incognoscível. Na dialética eu-experiência, o homem nunca conhece a si mesmo como ele realmente é, mas como ele parece ser para si próprio. O homem conhece a si mesmo da mesma maneira que conhece os outros objetos, enquanto fenômenos. Assim, o eu transcendental foi a forma encontrada por Kant para unir epistemologicamente o racionalismo e o empirismo, ao assumir a realidade do eu (como Descartes), mas eliminar dele a capacidade de conhecer a si mesmo (como Hume).

Kant, sem dúvida, foi o maior e mais influente pensador moderno. A influência de sua obra está presente em quase toda produção intelectual do século XIX e XX, pois sua originalidade epistemológica permitiu que os modernos superassem a dicotomia racionalismo X empirismo e sintetizassem o ideal Iluminista de unificação de todas as ciências, naturais e humanas, a partir de uma teoria universal do conhecimento. Isso porque seu sistema conseguiu demonstrar a universalidade da experiência em relação aos objetos pensados através do eu transcendental, ao mesmo tempo em que logrou explicar a universalidade das experiências em relação ao mundo a partir do indivíduo criador das próprias regras da natureza, ou seja, do sujeito que subordina o mundo a suas leis, e não o contrário. Ou seja, se a metafísica absoluta é impossível, se a medida do ser empírico é negada, é mister resgatar o protagonismo do sujeito como medida de todas as coisas e circunscrever a discussão epistemológica dentro dos marcos da própria história da humanidade. O fato é que, sem considerar a epistemologia kantiana e seu alcance, não é possível abranger as reações e contrarreações que suscitaram e que estão no epicentro das principais visões sobre a modernidade, tampouco entender aspectos fundamentais

transcendental da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento a priori a partir dela. Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações minhas se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência; quer dizer, enquanto representações minhas (embora me não aperceba delas enquanto tais), têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se podem encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois não sendo assim, não I me pertenceriam inteiramente [...] Acontece que esta identidade total da apercepção de um diverso dado na intuição contém uma síntese das representações e só é possível pela consciência desta síntese [...] O pensamento de que estas representações dadas na intuição me pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo; e, embora não seja ainda, propriamente, a consciência da síntese das representações, pressupõe pelo menos a possibilidade desta última; isto é, só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, minhas representações. Não sendo assim, teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente [...] A ligação não está, porém, nos objetos, nem tão pouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente no entendimento; é, pelo contrário, unicamente I uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar a priori e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano” (ibidem, B 131-132-133-134).

da modernidade pós-kantiana no que se refere à teoria da arte; a racionalidade moral/ética; o direito e a política; e a própria teologia.

2.4 O Iluminismo

O pilar fundamental do Iluminismo é a confiança – quase incontestada – da razão como instrumento capaz de revelar o mundo como ele é e retirar os homens do obscurantismo da ignorância, tornando-os melhores e mais satisfeitos, iluminando-os e instruindo-os⁶⁰. Por isso mesmo a razão foi adotada como crítica e paradigma de todas as áreas da experiência humana. A razão (ou a crença nela) converteu-se na certeza contra todas as incertezas humanas. Seus atributos foram aplicados em todos os campos da atividade humana, da indústria à produção rural, da ética ao direito, da arte à literatura, da política à cultura. “Ela se tornou a medida de todas as coisas, norma única, suprema, absoluta” (Mondin, 1986, p.155). E seu uso sistemático resultou na subjugação das transcendências, das emoções, das subjetividades, da autoridade: de tudo aquilo que a tradição pré-moderna valorizava⁶¹.

Os filósofos das luzes assumiram a fé na razão cartesiana, por vezes radicalizando-a, por vezes apontando seus limites. No primeiro caso, enquanto Descartes limitou a crítica racional ao campo da ciência e da metafísica, os iluministas estenderam a crítica racional a todos os campos. No segundo caso, os iluministas limitaram o poder da razão cartesiana, e colocaram o racionalismo puro em xeque. Este movimento começou com os empiristas ingleses, mas ganhou sua forma iluminista na doutrina da coisa em si, que se tornou lugar comum entre os iluministas. O juízo kantiano levou a razão ao tribunal da razão e a vigilância

⁶⁰ Não é por acaso que Kant escreveu que o “Esclarecimento (Aufklärung) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. Sapere aude! Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é, portanto, a divisa do Esclarecimento” (Kant, 1783, p.1).

⁶¹ Por isso mesmo, como diz Jovenel (1978), o Iluminismo é anticostumeiro e antitradicional, principalmente, no campo religioso, político e jurídico. Os intelectuais iluministas viram na tradição uma ameaça que mantinha viva crenças e superstições que tinham por dever destruir. A autoridade da tradição deveria ser combatida com as armas da razão. A igreja e a monarquia foram os alvos preferidos dos juizes da razão. Os burgueses de toga iniciaram uma forte crítica histórica a estas duas instituições tradicionais que amarravam a espiritualidade, por um lado, e a iniciativa individual, por outro, dos cidadãos empreendedores. A justificativa divina para a existência da Igreja e da realeza foi posta em xeque, em favor de uma organização religiosa individual (valorizando-se a fé, não a religião) e de uma política liberal-pragmática. Nas palavras de Harvey (2014, p.23) “este movimento de secularização procurou desmistificar e dessacralizar o conhecimento e a organização social para libertar os seres humanos de seus grilhões”. Sobre isso Teixeira (2005, p.43-4) sugere pensar a noção de “progresso como ponto culminante da secularização”, como “o ponto nodal do impacto epistemológico da secularização”. Mas também nos alerta que, se por um lado, a secularização “reconhece na realidade – política, econômica, cultural e científica – uma autonomia e um valor próprio independente da religião”, por outro, “implica uma luta contra a própria religião na esfera mundana”.

epistemológica emergiu como tarefa de todos os iluministas. Isso significa que os modernos passaram a fazer a crítica da razão exclusivamente a partir do uso da própria razão. Este detalhe é substancial para entender porque não é exagero quando os especialistas generalizam a modernidade como o período de “triunfo da razão”⁶².

A razão como característica tipicamente humana trouxe consigo um antropocentrismo epistemológico e cultural indissociáveis a este movimento, que se revelam na fé, por vezes cega, na natureza humana, considerada universal e comum a todos os indivíduos, como capaz de realizar todas as possibilidades e desejos. Dessa esperança nas potencialidades humanas originou-se a preocupação iluminista com o futuro, com o progresso e a autonomia da humanidade⁶³. Não por acaso, a história passou a ser escrita como “a crônica de sucessivas vitórias da ciência sobre o preconceito e da razão sobre a superstição” (Bauman, 2000, p.150) e que, portanto, “haveria cada vez menos crises no futuro e que o conhecimento pleno, uma vez alcançado, significaria sem dúvida o fim das crises”⁶⁴. Não é difícil constatar porque a história foi uma das primeiras disciplinas a ser revista pelo novo movimento científico. Era preciso um ceticismo em relação aos eventos passados para livrar a civilização das fantasias e ignorâncias que obscureciam, até então, a humanidade em favor de uma civilização iluminada. Os reformadores viram a necessidade de recontarem a história da religião, os naturalistas de reescreverem a história da física, astronomia e biologia, os capitalistas darem outras utilidades à experiência histórica do trabalho, os políticos de reinterpretarem a noção de poder e soberania, os filósofos de restituírem a primazia da razão e do antropocentrismo, os literatos e artistas de reinventarem as fantasias e a imaginação. A meta dos ilustrados modernos era claramente descrever os grandes momentos da cultura moderna em contraste com o soturno ambiente das épocas bárbaras, fanáticas, estúpidas e cruéis da civilização.

⁶² Kant colocou a razão no tribunal a partir da seguinte argumentação: “evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria Crítica da Razão Pura. Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios” (Kant, 2001: A 11-2).

⁶³ A esse respeito lembra Thompson (1998, p.40) “a ideia de progresso é um modo de colonizar o futuro, é uma maneira de subordinar o futuro aos nossos planos e expectativas presentes”.

⁶⁴ Na ótica de Arendt (2007, p.291) uma visão de mundo como essa só foi possível porque os iluministas tomaram “o critério do sucesso” como “inerente à própria essência e à evolução da ciência moderna, independentemente de sua aplicabilidade”.

A intenção dos modernos, no entanto, não era destronar a tradição pré-moderna em favor de um mundo livre de valores, normas e princípios arraigados socialmente, pelo contrário, a intenção dos iluministas era justamente, baseados na ciência, no empirismo e usando a razão, criar valores, normas e princípios universalmente válidos para todos e para sempre, uma tradição nova que traria definitivamente a felicidade para os homens e tiraria a humanidade de seu estado menor (de obediência). Desta postura nasceu o otimismo utópico – típico do esclarecimento – que acreditou convictamente que os resultados obtidos através da pesquisa racional poderiam melhorar a vida individual e social do homem e “eliminar todas as causas de infelicidade e de miséria em qualquer setor” (Mondin,1986, p.155-6). Isso porque os Iluministas agarraram o otimismo dos filósofos naturais e matemáticos da renascença em relação aos avanços técnicos e gnosiológicos e o transformaram em uma veneração à ciência⁶⁵. Estavam convictos que o valor das ideias novas e não necessariamente os resultados precisos era o mais importante, uma vez que mesmo se os resultados fossem errôneos ou incompletos eles não escapariam do engajamento de corrigi-los através da atividade racional aplicada a todos os campos e todos os níveis.

Apesar do alcance abrangente⁶⁶, em nenhum lugar as ideias iluministas tiveram tanta força e penetraram tão fortemente nas mentes e corações dos indivíduos como na França.

⁶⁵ Há uma dupla determinação nisso. Em primeiro lugar, os iluministas herdaram um conhecimento científico significativo dos séculos precedentes, mas é indiscutível que a ciência no século XVIII avançou significativamente (especialmente à aplicada no e para o processo produtivo) dando um impulso ao movimento que já vinha se desenvolvendo. Em segundo lugar, este avanço “popularizou” a ciência, que antes estava restrita ao círculo dos especialistas e dos filósofos naturais, fazendo com que o pensamento científico adentrasse as cortes, os salões, os parlamentos, as fábricas, as universidades e as escolas, inclusive tornando o investimento e estímulo à pesquisa científica uma política pública de muitos governos.

⁶⁶ O movimento iluminista foi tão amplo e diversificado que se torna uma tarefa impossível (para um trabalho deste tipo) tratar de todos os autores e correntes iluministas. Por isso, selecionei, a partir dos autores que guiaram minha investigação, aqueles que acredito terem tido a maior influência sobre a modernidade ocidental e, especialmente, sobre as ciências humanas. Portanto, resumi a discussão aos autores franceses (a exceção de Condorcet) e Immanuel Kant. Entretanto, antes de seguir, mostra-se necessário, mesmo que sucintamente, apontar os caminhos iluministas e os autores fora do círculo francesino e germânico. A semente iluminista pode ser encontrada nos empiristas ingleses, mas também em outros autores fundamentais deste mesmo país como (1) I. Newton, cuja obra ancorou o deísmo moderno a partir de um racionalismo teológico que colocou a existência de Deus como condição intermitente da estrutura e da ordem do mundo; (2) Thomas Reid (1710-1796), fundador da “escola do senso comum” e grande incentivador do individualismo metodológico e da razão como juízo primitivo necessário as “verdades de fato”; (3) Adam Ferguson (1723-1816), considerado um dos primeiros sociólogos da modernidade, que inovou na investigação social; (4) Francis Hutcheson (1694-1746), professor e tutor de Adam Smith (1723-1790) e que guiou o pensamento do pai do liberalismo econômico; ou (5) Edward Gibbon (1737-1794) que teve sua obra *A História do Declínio e Queda do Império Romano* considerada o primeiro trabalho historiográfico moderno. Já na Alemanha os grandes nomes iluministas, além de Kant, foram: (1) Cristian von Wolff (1679-1754) responsável pela nova divisão epistemológica da filosofia ocidental (em lógica, ontologia, cosmologia, psicologia empírica, psicologia racional, teologia natural e filosofia moral), seguida por seus sucessores, (2) Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), que, com seu senso histórico, precedeu o romantismo e fez uma união epistêmica importante entre a religião e a história, vendo nesta a base da constituição religiosa. Antes de Lessing, no debate teológico, (3) Hermam Samuel Reimarus (1694-1768), abriu as portas da Alemanha oitocentista à crítica religiosa, acusando os apóstolos de inventarem todas as passagens milagrosas e sobrenaturais contidas nos testamentos bíblicos; (4) Moses Mendelssohn (1729-1786) que precedeu a renascença judaica no

Enquanto, o movimento iluminista ficou fechado a certos grupos burgueses nas outras nações europeias, na França, independentemente da classe dos sujeitos, o Iluminismo semeou por toda sociedade uma exaltação pelo progresso e uma repulsa pelo passado, sobretudo com e após a Revolução de 1789.

Em grande medida, os enciclopedistas foram os primeiros responsáveis por disseminar a nova epistemologia. Isso porque os enciclopedistas refletiram o espírito geral do Iluminismo: que o homem, por meio da razão, poderia se aprimorar até atingir a perfeição. Segundo Zuin (2017, p.8) a Enciclopédia foi “o resultado do empenho cultural e político para dotar de sentido a realidade física das coisas e dos seres, o mundo e o universo, o ser humano e a cultura através da força da razão em compreender a realidade e traduzi-la em pensamento”. Neste sentido, a Enciclopédia representou “o esforço ambicioso de colocar em questão o conhecimento humano, até então monopólio da fé e da religião, e de ressignificá-lo através do espírito filosófico dos modernos” (ibidem). Seu sucesso deve ser visto, portanto, como parte da ofensiva moderna do conhecimento racional sobre a ignorância da superstição. Por isso mesmo, o deísmo é ponto de vista privilegiado da Enciclopédia: Deus criou o mundo e lhe deu leis fixas, cabe ao homem desvendá-las; e ao desvendá-las, o pensamento virtuoso dos homens os levaria ao comportamento virtuoso, ou seja, à comunhão harmoniosa entre os indivíduos.

continente, a *Haskála*, (5) Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), que entrou para a história do Iluminismo por ter seu conceito de estética utilizado por diversos modernos e porque sua obra *Metaphysica* (1739) foi um livro muito apreciado por Kant e discutido por ele em suas aulas e obras. Na Itália o Iluminismo eclodiu a partir de dois grandes centros: Milão e Nápoles. Em Milão, os nomes de destaque foram os irmãos, Pietro (1728-1797) e Paolo Verri e Césare Beccaria (1738-1794) que trouxeram ao país as ideias do direito natural e revisaram as instituições jurídicas e sociais, enquanto em Nápoles Pietro Giannone (1676-1748) apresentou críticas duras ao domínio cultural da igreja e saiu em defesa do princípio de autonomia do Estado. Na Espanha, o Iluminismo teve conotações diferentes do movimento secular, a grande preocupação dos autores espanhóis se deu no campo religioso e no debate acerca do declínio do império, foram nomes importantes José Cadalso (1741-1782), Pedro Rodríguez de Campomanes y Pérez (1723-1802), Antonio Capmany (1742-1813), Antonio José Cavanilles y Palop (1745-1804), Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) e Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811). Ainda na península ibérica, os nomes mais destacados de Portugal foram os de Sebastião José de Carvalho e Mello (1699-1782) – o Marquês de Pombal –, o padre Rafael Bluteau (1638-1734) e o conde Francisco Xavier de Meneses (1673-1743). O Iluminismo chegou à Rússia pelas mãos do czar erudito Pedro, o Grande, que incentivou a produção de autores como Feofan Prokopovich (1681-1736), que ajudou a reformular a Igreja Ortodoxa; Vasily Nikitich Tatishchev (1686-1750) responsável pela defesa de uma nova forma de autocracia na Rússia; o país, neste período, também, conheceu seu primeiro cientista de renome internacional: Mikhail Vasilyevich Lomonossov (1711-1765), responsável por descrever a lei de conservação das massas e compilar a primeira gramática russa; e presenciou uma tentativa de mudança inovadora das instituições educacionais a partir do trabalho de Ivan Ivanovich Betskoi (1704-1795). Fora do continente europeu, as ideias iluministas eclodiram na Revolução Americana (1773) a partir de seus idealizadores (John Adams, Samuel Adams, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, Alexander Hamilton e James Madison); nas colônias portuguesas nas obras de José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho (1742-1821); José da Silva Lisboa (1756-1835) e do maior filósofo de língua portuguesa de sua época Matias Aires Ramos da Silva de Eça (1705-1763). Enquanto no império espanhol na América Latina destacaram-se o colombiano Antonio Amador José de Nariño (1765-1823), o equatoriano Eugenio Espejo (1747-1795), e o venezuelano Francisco de Miranda (1750-1816), considerado o precursor da emancipação da América. Para uma complementação dessas informações ver: Mondin 1985 e 1986; Abbagnano (2012) e Dortier (2010).

Por trás do ideário deísta dos enciclopedistas está a noção moderna de que o homem pode compreender inteiramente suas construções, desde um trabalho artístico até a mais alta produção filosófica, passando pelo conhecimento mecânico e as instituições políticas, porque tudo que é feito por ele carrega sua *intelligentsia*, seu intelecto e sua imaginação. O problema é que o mundo natural não é obra do homem, por esta razão somente Deus, que fez este mundo, pode conhecê-lo em sua plenitude. Ao homem cabe descrever, comparar os comportamentos da natureza, formular hipóteses e previsões, mas dificilmente a capacidade humana permitirá que ele chegue à essência (ao porquê) das coisas da natureza, daquilo que lhe é externo. Em outras palavras, “embora não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz” (Arendt, 2007, p.295).

Com seus 32 volumes, dois índices analíticos (impressos a posteriori) e 72 mil artigos escritos por mais de 140 colaboradores, o objetivo da *L'Encyclopédie*⁶⁷ ou *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, era reunir e difundir, em escrita clara e acessível, sem quitar de conteúdo, o conhecimento e os saberes acumulados até então pela humanidade para a coletividade em geral⁶⁸. Esta coletivização do conhecimento, contudo, deveria se dar a partir de uma (re)leitura crítica de base racional, laica, pragmática e materialista da história, ou seja, segundo os critérios iluministas. Este exame científico das fontes históricas permitiria aos enciclopedistas colocarem em xeque as ideias legadas ao passado, e a abundância de referências não permitiria que houvesse censura à busca de ideias subversivas. Portanto, a Enciclopédia tinha “como destino o ser humano moderno: estimulá-lo e dotá-lo de conhecimento para uma ação racional e sensata; possibilitar que o eu pense por si mesmo (afastando de si os tutores da humanidade) e possa agir livre e racionalmente” (ibidem)⁶⁹.

Para entendermos a importância e o valor da Enciclopédia para a modernidade precisamos ponderar sobre o contexto filosófico, científico, social e epistemológico que a

⁶⁷ A ideia de se publicar uma enciclopédia, por parte do editor André Le Breton, veio à tona depois do sucesso editorial, na Inglaterra, da *Ciclopaedia* (Dicionário Universal das Ciências e das Artes), em 1728, de Ephraim Chambers, bem como do *Mémoires de Trévoux* (Dicionário Francês), composto entre 1704 e 1771 pelos jesuítas. Sem contar a crescente demanda de leitores por este tipo de obra, tanto acadêmica quanto vulgarmente, durante o século XVIII.

⁶⁸ A estrutura da obra está baseada na “árvore do conhecimento” de Francis Bacon – cuja obra *O progresso do conhecimento* (1601) dividiu o saber humano nas seguintes categorias: Memória (história natural e civil), Razão (filosofia e ciências experimentais); Imaginação (poesia e literatura) – e no método cartesiano como forma narrativa.

⁶⁹ Logo no *Discours Préliminaire* da Enciclopédia (2011, p.5) D’Alembert aponta os dois objetivos fundamentais da obra: “L’ouvrage dont nous donnons aujourd’hui le premier volume, a deux objets: comme encyclopédie, il doit exposer autant qu’il est possible, l’ordre et l’enchaînement des connaissances humaines: comme dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, il doit contenir sur chaque science et sur chaque art, soit libéral, soit mécanique, les principes généraux qui en sont la base, et les détails les plus essentiels, qui en font le corps et la substance”.

influenciou e foi influenciado por ela. Segundo Bloom (2007) o século das luzes, caracterizado pela evolução do pensamento, está diretamente associado à revolução dos costumes. O alargamento das fronteiras – que começou desde a reabertura comercial do mediterrâneo – avançou, nos séculos XVII e XVIII, com as revoluções marítimas e a colonização da América e se concretizou, na modernidade, com as inovações técnicas e logísticas dos transportes terrestres que aumentaram a circulação de pessoas, bens e capitais, e trouxeram, no âmbito intelectual, o contato e a comparação entre diferentes civilizações, tornaram a etnografia moral e dos costumes um instrumento imprescindível da análise social. Enquanto, no âmbito interno dos países capitalistas, o avanço da burguesia sobre a nobreza e o clero, instigou novas formas de comportamento, principalmente ao opor-se à lógica do determinismo hereditário e da vontade divina como explicações da condição social dos sujeitos, na esfera espiritual, o surgimento de novos valores em relação à natureza – fonte e determinante da atividade humana – e a sobreposição da felicidade terrena à transcendental, assumiram um protagonismo inerente, demandando, inclusive novas formas de interpretação social. Os enciclopedistas, neste sentido, foram fundamentais para estabelecer as bases da nova interpretação social, onde a filosofia contemplativa perdia espaço para o espírito científico, baseado no amor pela ciência, na tolerância e na felicidade material, em oposição a qualquer restrição de cunho tradicional da monarquia e da Igreja. A mensagem da enciclopédia era clara: os indivíduos deveriam ser úteis a sociedade e a nação (não subservientes a um rei ou religião), a pragmática cotidiana deveria se impor à contemplação e o presente sobre o passado ou sobre o perpétuo. Por isso os enciclopedistas quiseram tocar todas as áreas do conhecimento, mesmo que a quantidade por vezes prejudicasse a qualidade das informações. Pela primeira vez, foram descritos, em pé de igualdade, com os saberes “nobres”, todos os outros conhecimentos: a produção de pães, bolsas, talheres, roupas, etc., bem como os ofícios, a metalurgia, a cunhagem, a fundição, etc. Não por acaso, observamos neste período, uma vasta produção de livros e dicionários especializados, dos quais a Enciclopédia é o livro mais representativo⁷⁰.

Não podemos esquecer, ainda, que o conhecimento enciclopédico foi produzido dentro de marcos críticos que se ergueram, principalmente, contra as instituições. A primeira

⁷⁰ Nas palavras do próprio Bloom (2007, p.11), “la gran Encyclopédie de Diderot y D’Alembert no es la mayor enciclopedia que se haya publicado, ni la primera, ni la más popular, ni la que tiene mayor autoridad. Lo que hace de ella el acontecimiento más significativo de toda la historia intelectual de la Ilustración es su particular constelación de política, economía, testarudez, heroísmo e ideas revolucionarias que prevaleció, por primera vez en la historia, contra la determinación de la Iglesia y de la Corona sumadas, es decir, contra todas las fuerzas del establishment político en Francia, para ser un triunfo del pensamiento libre, del principio secular y de la empresa privada. La victoria de la Encyclopédie no presagió sólo el triunfo de la Revolución, sino también el de los valores de los dos siglos venideros”.

instituição a ser violentamente atacada foi a monarquia absoluta, inicialmente substituída pela monarquia constitucional inglesa e, logo em seguida, pela república democrática burguesa. Em seguida, e ao mesmo tempo, os intelectuais voltaram sua insatisfação à Igreja. Através da crítica histórica aos textos sagrados, ao poder do clero e do cristianismo escolástico, abalaram a certeza da fé. A consequência mais importante desta postura encontra-se no espírito da Reforma. A Enciclopédia desafiou os dogmas católicos e elogiou abundantemente os pensadores protestantes, bem como classificou a religião como uma outra área da filosofia, não como a matéria-prima ou último recurso ao conhecimento e à moral. À crítica da religião se somou uma defesa contumaz ao direito à educação e uma campanha articulada pela alfabetização em massa, a luta contra a Inquisição e a escravidão, o amparo à igualdade como condição e o direito natural como jurisprudência, assim como a defesa do desenvolvimento econômico como origem da riqueza e do conforto.

É importante termos em conta, para melhor compreender os textos e o alcance da Enciclopédia, que ela faz parte e é produto da burguesia moderna. Tanto em sua origem quanto em sua elaboração (por autores burgueses) ela constituiu-se como projeto de classe. Os valores propostos e as ideias emitidas foram ao encontro dos anseios de seus destinatários⁷¹. Portanto, além de uma obra acadêmica, a enciclopédia é produto fundamental da história moderna. O projeto ousado e revolucionário que propôs veio a satisfazer os anseios e aspirações daqueles que viam as barreiras do mundo antigo se esfacelarem e, ao mesmo tempo, almejavam construir novas e edificantes estruturas para a sociedade vindoura.

Um burguês de grande fortuna que contribuiu para a Enciclopédia e tornou-se um dos maiores nomes do Iluminismo francês foi François Marie Arouet, Voltaire (1694-1778). O pensamento de Voltaire não está articulado, como o de vários iluministas, de modo sistemático. Disto resulta que sua filosofia e suas ideias estão dispersas ao longo de muitas obras, de vários gêneros literários, como poesias, ensaios, romances, poemas, cartas e peças de teatro. Este ecletismo, no entanto, ajudou a propagar as ideias iluministas em vários seguimentos intelectuais além da filosofia⁷².

⁷¹ Como salienta Mondin (1986, p.160), “do ponto de vista histórico, a sua eficácia foi verdadeiramente fundamental, já que contribuiu para formar o espírito público, particularmente da burguesia, para vastos interesses culturais, criando assim as premissas que, através das tempestuosas peripécias da revolução, permitiram a burguesia tornar-se a nova classe dirigente do Estado”.

⁷² A obra mais biográfica de Voltaire, e que, infelizmente, não discuto aqui, é *Cândido* (1759). “Em *Cândido* ele talvez tenha conseguido expressar os dois lados da sua natureza: seu otimismo pessoal e seu pessimismo histórico, este cada vez maior à medida que envelhecia [...] *Cândido* é essencialmente a autobiografia espiritual de Voltaire e nos oferece sua lição de que a melhor coisa que o homem tem a fazer é “cultivar o seu jardim”, ou seja, fazer o melhor que puder da sua vida, não se meter com a dos outros nem se envolver em empreitadas grandes demais” (Seymour-Smith, 2002, p.398-9). Esta postura significa *le bon sens*, o bom senso, que, mesmo que não guie o

Epistemologicamente, como grande admirador de Newton⁷³, e introdutor das ideias dele na França, Voltaire rechaçou as teorias e hipóteses especulativas em favor de uma filosofia da observação e da experiência. Para tanto, escreveu a obra *Tratado de Metafísica* (1785) que, no fundo, é uma chacota a todos que pretendem chegar às verdades universais, sobre as leis da natureza, a partir do inatísmo. Outra importante influência de Newton sobre Voltaire foi a lei da gravidade, que o fez admirar a pequenez da Terra e voltar-se ao deísmo (do qual manteve-se fiel)⁷⁴.

Em termos de teoria do conhecimento é a obra de Locke⁷⁵ que mais influência sua postura acerca da origem e do limite do conhecimento. A principal premissa de Voltaire, herdada de Locke, é que o conhecimento decorre da experiência concreta, por meio da percepção⁷⁶, e nada deve ter de especulativo, uma vez que a matéria existe em si mesma⁷⁷. De Locke também vem a visão de que a liberdade, o comércio, a política e o progresso são elementos intrinsicamente imbricados⁷⁸. Um ponto bastante negligenciado na teoria do

homem pelo caminho da absoluta certeza, leva o de modo confiável a tratar dos assuntos públicos e privados da vida. Nem todos os homens possuem, contudo, esta excelente faculdade, a maioria dos seres parece ser incuráveis ignorantes, mas os grandes gênios são os responsáveis pelos momentos mais sublimes da humanidade. Estes grandes momentos são as coisas que realmente importam do passado, com eles podemos aprender a ser mais bondosos, tolerantes e sábios e, por outro lado, menos maldosos, intolerantes e desinformado, capacitando-nos para o bom governo e a justiça.

⁷³ “Não faz muito tempo, gente célebre punha esta questão gasta e frívola: quem foi o maior homem? César? Alexandre? Tamerlão? Cromwell? etc. Alguém respondeu: Isaac Newton indubitavelmente. Quem o disse tinha razão, pois, se a verdadeira grandeza consiste em receber do céu um gênio poderoso e em servir-se dele para se esclarecer e aos outros, um homem como o Sr. Newton, raro em cada dez séculos, é verdadeiramente um grande homem” (Voltaire, 1984a, p.18).

⁷⁴ Em suas palavras: “o que é a fé? É acreditarmos naquilo que parece evidente? Não: é evidente que há um Ser necessário, eterno, supremo, inteligente: mas isso não é artigo de fé, mas, sim, de razão” (Voltaire, 1984c, p.184). Podemos dizer que para ele Deus é o artesão supremo do universo. Sobre o artesão do universo ele diz: “tudo aquilo que está feito foi previsto, foi antecipadamente calculado. Não há arranjo sem objetivo, nem efeito sem causa; logo, tudo é igualmente o resultado, o produto duma causa final” (1984c, p.191). Contudo, Voltaire foi um grande crítico do cristianismo. Sobre a inconsistência da obra cristã ele diz: “creio até que todos os livros escritos recentemente para provar a religião cristã são mais capazes de escandalizar do que de edificar, pois seus autores pretendem saber mais do que Jesus Cristo e os apóstolos! Querem sustentar o carvalho rodeando-o de caniços. São inúteis. Podem ser afastados sem temer prejudicar a árvore” (ibidem. p.46). Ele vai além, na obra, *Dicionário de Filosofia* (1984b, p.185-6), ao rechaçar qualquer participação dos teólogos no âmbito da filosofia e da ciência: “uma das grandes pragas, como um dos grandes ridículos do gênero humano, é ver os padres se encarregarem daquilo que é da competência dos filósofos”.

⁷⁵ “Talvez nunca tenha havido espírito mais sensato, mais metódico, um lógico mais exato do que o Sr. Locke” (1984a, p.20).

⁷⁶ “O que é uma ideia? É uma imagem que se imprime no meu cérebro. Todas as nossas ideias são, portanto, imagens? Seguramente, porquanto as ideias mais abstratas não passam de consequências de todos os objetos que percebi” (1984c, p.209).

⁷⁷ Contra a metafísica como epistême Voltaire (1984c, p.29) pergunta: “do mesmo modo que não sabemos o que é um espírito, ignoramos também o que seja um corpo; notamos algumas das suas propriedades: mas em que sujeito é que tais propriedades residem?”

⁷⁸ “Em todo o resto da Europa, somente quando os servos da Coroa e da Igreja tiveram a propriedade das terras foi possível um florescimento do comércio, das artes e das cidades. Deve-se notar que, se a Igreja perdeu com isso direitos que não lhe pertenciam, a Coroa ganhou a extensão de seus direitos legítimos. Com efeito, a Igreja, cuja primeira instituição é imitar seu legislador humilde e pobre, não foi feita originariamente para engordar com o fruto do trabalho dos homens. E o soberano, que representa o Estado, deve economizar o fruto desses mesmos

conhecimento de Voltaire é a influência de Descartes, que para ele “deu visão aos cegos” e ensinou os homens de seu tempo a raciocinarem. Por isso mesmo, empirismo e racionalismo não podem existir separadamente, apesar do sujeito empírico ser mais “verdadeiro” que aqueles que derivam sua análise do puro inatismo. A esse respeito diz ele: “ao estudar o homem: colocar-me-ei primeiramente fora de sua esfera, fora de compromissos, despojar-me-ei de todos os preconceitos de educação, de pátria e, sobretudo, dos preconceitos de filósofo” (Voltaire, 1984b, p.61). Podemos observar duas questões caras ao Iluminismo nesta passagem: primeiramente, a ideia de um distanciamento sujeito objeto no processo de produção do conhecimento e, portanto, de neutralidade científica; em segundo lugar, a objetividade do conhecimento empírico (observacional) como algo possível e desejável e que se sobrepõe a qualquer subjetivismo ou especulação analítica.

Por sua vez, é de Pascal que vêm os elementos essenciais do pensamento moral e social de Voltaire, mas não é da influência positiva da teoria de Pascal que vêm suas posturas morais e éticas, pelo contrário, é justamente da inversão e negação das doutrinas daquele que partem suas concepções⁷⁹. É interessante, contudo, a definição de homem do autor. Depois de divagar sobre a visão dos camponeses, dos reis e dos filósofos sobre o tema, de comparar a ideia de ser humano em diferentes regiões do planeta e perceber que todos os seres humanos detêm minimamente a capacidade racional, possuem uma linguagem e agem para um fim, ele conclui: “[...] estou muito bem fundamentado para crer que os homens são como as árvores: assim como as pereiras, os ciprestes, os carvalhos e os abricoteiros não vêm de uma mesma árvore, assim também os brancos barbados, os negros de lã, os amarelos com crina e os homens imberbes não vêm do mesmo homem” (1984b, p.63). Tal assertiva revela a diversidade da concepção de homem a partir de matrizes culturais distintas ao mesmo tempo em que dá um tom de universalidade natural (como as árvores) aos indivíduos. Há nesta ideia a clara influência do naturalismo filosófico e a crítica ao dogmatismo religioso em sua proposta ontológica de sujeito.

Se Voltaire foi o pensador iluminista mais eclético, ele não chegou perto da originalidade de Charles de Montesquieu (1689-1755). Montesquieu (*O Espírito das Leis*, 1748) foi o primeiro a tratar a política propriamente como ciência. Diferentemente de seus

trabalhos, para o bem do próprio Estado e para o esplendor do trono. Em toda parte, onde o povo trabalha para a Igreja, o Estado é pobre: em toda parte onde o povo trabalha para si próprio e para o soberano, o Estado é rico. E, então, o comércio se propaga” (1984c, p.272).

⁷⁹ Sobre Pascal, Voltaire (1984a, p. 46), diz: “não me compareis a Ezequias querendo queimar os livros de Salomão. Respeito o gênio e a eloquência de Pascal, mas quanto maior meu respeito, tanto maior minha convicção de que ele próprio teria corrigido muitos de seus “pensamentos”, lançados ao acaso sobre o papel, para serem examinados depois. Admirando seu gênio, combato algumas de suas ideias”.

antecessores ou contemporâneos (como Rousseau) ele não assumiu o contratualismo (jurídico ou filosófico) para justificar o poder, pelo contrário, fez da análise estrutural e social do poder a causa explicativa da organização política⁸⁰. Para tanto, seu foco foi a análise comparativa dos ensinamentos históricos, factuais, para descobrir as leis naturais da vida social e política. Por lei natural, ele compreende uma relação variável dos fenômenos empíricos, não uma norma racional da qual podemos deduzir uma estrutura de regras abstratas. “As leis {naturais}, em seu significado mais extenso, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas; e neste sentido, todos os seres têm suas leis [...] Existe, portanto, uma razão primitiva; e as leis são as relações que se encontram entre ela e os diferentes seres, e as relações entre estes diferentes seres entre si” (Montesquieu, 1996, p.11). Esta razão primitiva está, segundo ele, em Deus: aquele que criou e conserva as leis⁸¹. As leis naturais, entretanto, são suplantadas pelas leis positivas no processo de socialização, cujo desenvolvimento necessita estabelecer regras ao estado de violência e desigualdade inerentes ao próprio processo de socialização. De forma ampliada, “a lei {positiva}, em geral, é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra; e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas casos particulares onde se aplica esta razão humana” (ibidem. p. 16).

Foi a partir de um exaustivo exame histórico das leis políticas e civis que Montesquieu definiu seus três tipos (ideias) de Estado: a república (democracia ou aristocracia), a monarquia (limitada) e o despotismo (que também é uma monarquia, porém menos limitada), bem como os princípios (leis que se referem às paixões dos governados) constitutivos de cada um deles, tanto no âmbito social quanto psicológico (das paixões)⁸². Neste sentido, os tipos de organização política dizem respeito à natureza de cada governo, o que faz com que eles sejam o que são de acordo com a quantidade de pessoas que detêm a soberania do Estado. Além disso, cada tipo de governo possui um princípio que guia sua ação, assim como um inimigo que põe em risco a estabilidade da organização política.

⁸⁰ Montesquieu acusou o contratualismo de atribuir aos indivíduos características antes do estabelecimento das sociedades, algo inaceitável, segundo ele, pois a atribuição de qualidades humanas só pode acontecer após a socialização e não antes dela. Ver Montesquieu (1996, p.160 e segs).

⁸¹ Montesquieu aponta, basicamente seis leis naturais a priori: 1) a busca por Deus; 2) a propensão a conhecer as coisas; 3) a busca por conservar a vida; 4) a procura por alimentos (subsistência); 5) a atração pelo sexo oposto; 6) a propensão de viver em sociedade.

⁸² Estes princípios aparecem na obra, muitas vezes, como conceitos ideais que as relações causais (analiticamente falando) não dão conta de explicar. Diz ele: “coloquei os princípios e vi os casos particulares dobrarem-se diante deles como que por si mesmos, as histórias das nações não serem mais do que suas consequências, e cada lei particular estar ligada a outra lei ou depender de outra mais geral [...] Não tirei meus princípios de meus preconceitos, e sim da natureza das coisas” (Montesquieu, 1996, p.5).

Vejamos cada tipo de governo e seus princípios correspondentes. Lembrando que: “a reunião de todas as forças particulares forma aquilo que chamamos de ESTADO POLÍTICO” (Montesquieu, 1996, p.16).

A República. Diz respeito à organização política da Antiguidade e não há, na visão de Montesquieu, uma diferenciação entre uma república democrática (o governo do povo) e uma república aristocrática (o governo de alguns). A única diferença é que na democracia o poder se divide entre muitos, enquanto na aristocracia se concentra nas mãos de poucos. A República, em geral, é movida pelas paixões do patriotismo e da moderação, especialmente na democracia, em que o consenso (a ideia de se fazer o bem-comum) torna-se uma premissa e a ideia de uma identidade nacional precisa ser reiteradamente encucada (para reforçar o sentimento de pertencimento e de bem-comum tacitamente presentes nas decisões políticas). Por isso mesmo o princípio da democracia é a virtude, ao passo que seu grande inimigo é a demagogia; enquanto o grande inimigo das repúblicas aristocráticas é a oligarquia.

A Monarquia. É a forma moderna de organização política, inclusive Montesquieu elege a Monarquia-Parlamentar como a melhor forma de governo, por ser um exemplo de política equilibrada (como para ele era o caso Inglês). Neste sentido, ele defende o constitucionalismo como forma de distribuir o poder e evitar abusos. É daqui que decorre sua definição e salvaguarda a divisão dos poderes. O Executivo tem a obrigação de administrar o território e fazer o possível para garantir sua defesa e de seus membros, contudo é imprescindível que esta administração e defesa não se deem a partir da mera vontade do monarca, pois, se assim o for, o risco do despotismo é imenso. Por isso mesmo, aqueles que devem guiar e vigiar o trabalho do monarca são os legisladores, responsáveis (via criação de leis) pela regulamentação das atividades administrativas. Mas para não ruirmos na mão dos legisladores é imprescindível que as leis criadas por eles não sejam aplicadas por eles, pois desta feita haveria uma distorção de forças sobre o poder político. Assim sendo, existe a necessidade do poder judiciário, responsável por fazer valer as leis e balancear a relação executivo/legislativo⁸³. Portanto, “para que não se possa abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o poder limite o poder. Uma constituição pode ser tal que ninguém seja obrigado a fazer as coisas a que a lei não obriga e a não fazer aquelas que a lei permite” (Montesquieu, 1996, p.167). Podemos dizer que o princípio da monarquia está na honra (de que cada poder e seus membros agirão de

⁸³ Para Montesquieu o judiciário não é um poder propriamente dito (na acepção atual), como o executivo e o legislativo, uma vez que seu papel é de mediador entre as forças e abusos decorrentes da relação executivo/legislativo, no sentido de dar equilíbrio a esta relação.

maneira honrada em favor da criação de leis positivas que garantam moderação e equilíbrio), enquanto seu grande inimigo é a tirania que pode corromper os homens e desvirtuar os poderes.

O Despotismo. Em termos de princípios é uma forma de governo em si, não surge (como podemos supor) da corrupção da monarquia ou da democracia. Montesquieu deixa bem claro que uma forma de governo só persiste enquanto durarem as paixões que lhe sustentam. Um governo resulta sempre de causas naturais (clima, geografia, etc.), morais (costumes, tradição, religião, etc.) e psicológicas, das quais resultam as leis naturais da vida de cada sociedade (desta epistemologia deriva sua enorme contribuição sociológica). Sendo assim, o déspota, ou seu governo, existe e persiste porque encontra sustentação social no princípio do terror (em leis baseadas na vontade do déspota) que imputa o medo aos governados.

Montesquieu (mesmo deixando clara sua preferência pela monarquia parlamentar) está realmente preocupado (em sua análise) com o poder, seu exercício e sua legitimação, de acordo com cada tipo de governo, mais precisamente se estes seguem as leis (condizentes com cada tipo de governo) ou não. “Mais vale dizer que o governo mais conforme à natureza é aquele cuja disposição particular se relaciona melhor com a disposição do povo para o qual foi estabelecido” (ibidem, p.16). Uma vez que “as forças particulares não podem se reunir sem que todas as vontades se reúnam” (ibidem). E as leis “devem ser tão próprias ao povo para o qual foram feitas que seria um acaso muito grande se as leis de uma nação pudessem servir para outra” (ibidem). Por esta razão, as leis “devem estar em relação com a natureza e com o princípio do governo que foi estabelecido, ou quer se pretenda estabelecer; quer se elas o formam, como é o caso das leis políticas; quer se o mantêm como é o caso das leis civis” (ibidem). Portanto, o espírito das leis é o espírito do povo a que se referem. Com esse sistema interpretativo, Montesquieu legou a modernidade “as ferramentas teóricas com as quais a tradição liberal e democrática (e é essencial não se reduzir uma à outra) iriam haver-se com o monstro que pretendem evitar ou destruir, quer o chamemos de poder absoluto, despótico ou totalitário” (Ribeiro,1996, p.34).

O último autor francês (apesar de ter nascido na Suíça, passou a maior parte da vida na França) de que trato é Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Isso porque Rousseau marcou uma transição importante entre os iluministas e os contemporâneos. Sobretudo, a partir de sua crítica da razão, abriu as portas da epistemologia a novos rumos, inspirou conservadores e revolucionários, românticos e céticos, burgueses e proletários, e, sociologicamente, mostrou com clareza as forças da sociedade sobre o comportamento do indivíduo. Segundo Harvey (2014, p.28), Rousseau “substituiu a famosa máxima de Descartes “Penso, logo existo” por “Sinto, Logo Existo”, [e] assinalou uma mudança radical de uma estratégia racional e

instrumental para uma estratégia mais conscientemente estética de realização das metas iluministas”.

Em *Emílio ou da Educação* (1762), a obra mais importante neste ponto do trabalho, Rousseau expõe sua doutrina pedagógica (controversa e rica ao mesmo tempo). De forma bastante original aponta a corrupção moral da civilização moderna, que nem as riquezas artísticas, nem as inovações do conhecimento (científico ou filosófico) foram capazes de melhorar, pelo contrário. Para ele, as artes e as ciências modernas nasceram da própria degradação dos homens e só serviram para fortalecê-la⁸⁴. Pois, as artes e as ciências fazem parte de uma sociedade baseada não na natureza humana, mas no domínio da razão. E a origem da degradação moral da civilização está nos acontecimentos históricos que levaram ao desenvolvimento da razão em detrimento de outros atributos, especialmente dos sentidos. A reforma essencial da sociedade passa, portanto, por uma nova educação das gerações vindouras. No entanto, esta educação deve se dar fora dos marcos da sociedade, ou seja, os jovens devem ser educados por tutores responsáveis “fora da sociedade”, e se reintegrarem a ela apenas quando estiverem preparados (imunes) as mazelas da vida coletiva⁸⁵. Desta forma, lenta e gradual, as gerações futuras serão capazes de reconduzir a sociedade ao seu estado de inocência, da vida associativa.

A primeira etapa desta educação consiste em educar os sentidos, fazendo com que o desenvolvimento do jovem se dê espontaneamente através de seus sentimentos e instintos⁸⁶. Este período é crucial, pois, durante a educação dos sentidos, a criança está em uma fase pura, não compreende as malícias da moral ou os cárceres do dever e da obrigação, e não se subordina fácil e espontaneamente aos desejos de outrem. É por não entender os motivos da autoridade de outra pessoa que a criança sente a imposição como algo abusivo e castrador de sua liberdade. As crianças percebem, assim, que “os primeiros presentes que recebem de vós [adultos] são correntes; os primeiros cuidados que recebem são torturas” (Rousseau, 1999b, p.17). Neste

⁸⁴ “Com efeito quer quando folhemos os anais do mundo, quer quando supramos crônicas incertas com pesquisas filosóficas, não encontraremos para os conhecimentos humanos uma origem que corresponda à ideia que amamos ter sobre eles. A astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma vã curiosidade; todas, e até mesmo a moral, do orgulho humano. Devem, pois, as ciências e as artes o nascimento de nossos vícios: teríamos menos dúvidas acerca de suas vantagens se o devessem as nossas virtudes” (Rousseau, *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, 1750, 2010, p.31).

⁸⁵ O papel dos tutores é fundamental, uma vez que “nascemos fracos, precisamos de força; nascemos desprovidos de tudo, temos necessidade de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo que não temos ao nascer, e de que precisamos adultos, é-nos dado pela educação” (Rousseau, 1995, p.10).

⁸⁶ “As primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam em nós são os sentidos. São, portanto, as primeiras faculdades que seria preciso cultivar; são as únicas que são esquecidas, ou as mais desdenhadas. Exercitar os sentidos não é apenas fazer uso deles, mas aprender a bem julgar através deles é aprender, por assim dizer, a sentir; pois nós não sabemos nem tocar, nem ver, nem ouvir a não ser da maneira como aprendemos” (Rousseau, 1999b, p.152).

sentido, a educação não pode limitar-se aos aprendizados do hábito, pois o hábito impede a criatividade da criança e torna o processo repetitivo, não prepara o pupilo para a vida e aumenta sua sensação de limitação emocional e intelectual. Pois, a educação civilizatória (via hábitos) demonstra que: “[...] toda a nossa sabedoria consiste em preconceitos servís, todos os nossos costumes não passam de sujeição, embaraço e constrangimento. O homem civil nasce, vive e morre na escravidão; enquanto conservar a figura humana, está acorrentado por nossas instituições” (1999b, p.16).

Desta constatação visceral deve decorrer uma nova forma de educação dos sentidos que estimule a liberdade responsável e a criatividade, já que o conhecimento está no mundo sensível (da natureza) e não na intelectualidade das ciências ou na abstração artística. É primordial, neste sentido, que o aluno se submeta a uma nova forma de obediência, que o limite a partir da própria natureza, do que ela pode lhe trazer como consequência pelo seu mal comportamento. Se seu pupilo mente, não bata nele, mas explique que ele sempre terá sua palavra posta em dúvida a partir daquele momento. Se ele finge uma doença, explique que estará causando mal a outra pessoa que necessita verdadeiramente de ajuda e todas as suas doenças futuras serão tratadas com descaso. Mostre a ele, sem agredi-lo ou insultá-lo, que se prevaricar em uma prova falhará em um teste argumentativo. Ou seja, “o conceito de dependência das coisas, e não da autoridade do mestre, não comporta outra forma de sanção que não seja a consequência natural da má ação” (Mondin, 1986, p.166)⁸⁷.

Só agindo desta forma o indivíduo será capaz de desenvolver-se verdadeiramente. Só assim ele saberá que o homem é naturalmente bom, saberá sentir seus semelhantes e julgá-los por si mesmo; e tonar-se-á capaz de ver como a sociedade deprava e perverte os homens; e como os preconceitos estão na base de todos os vícios. Só este “novo homem” estará apto a considerar cada sujeito em sua particularidade e desprezará a multidão; verá que cada homem veste uma carapuça mais ou menos parecida, mas que por trás de cada indivíduo existe um ser sublime, capaz de uma ascese virtuosa em favor do bem comum.

A segunda etapa da educação de Emílio é a educação da razão, que só é possível quando o jovem alcança certa maturidade etária, para Rousseau por volta dos quinze anos⁸⁸. Por isso o

⁸⁷ Ao mestre fica o alerta: “não deis a vosso aluno nenhum tipo de lição verbal. Ele deve receber lições somente da experiência; não lhe ordeneis nenhum tipo de castigo, pois ele não sabe o que é ser culpado; não façais nunca com que peça desculpas, pois não saberia ofender-vos. Carente de qualquer moralidade em suas ações, ele nada pode fazer que seja moralmente mau e mereça castigo ou reprimenda” (Rousseau, 1999b, p.89).

⁸⁸ “Assim como há uma idade própria para o estudo das ciências, também há uma para bem compreender os costumes do mundo. Quem aprende esses costumes muito cedo segue-os por toda a vida sem discernimento, sem reflexão e, embora com suficiência, sem nunca saber direito o que está fazendo. Quem, no entanto, os aprende e sabe suas razões segue-os com mais discernimento e, por conseguinte, com mais justeza e graça. Dai-me uma criança de doze anos que nada saiba sobre nada, aos quinze anos vô-la devolverei sabendo tanto quanto a que

alerta: “transformemos nossas sensações em ideias, mas não saltemos de repente dos objetos sensíveis para os objetos intelectuais. É pelos primeiros que devemos chegar aos outros. Nas primeiras operações do espírito, sejam os sentidos sempre seus guias: nenhum livro além do livro do mundo, nenhuma instrução a não ser os fatos” (ibidem, p. 205). Nesta etapa, o tutor deve estimular a autonomia cognitiva do pupilo. Torná-lo atento aos fenômenos da natureza e curioso sem, contudo, satisfazer suas curiosidades de imediato. Ao mestre cabe apontar questões nunca a serem resolvidas. Diz Rousseau, “que nada {o pupilo} saiba porque lhe dissestes, mas porque ele próprio compreendeu; não aprenda ele a ciência, mas a invente. Se alguma vez substituídes em seu espírito a razão pela autoridade, ele não raciocinará mais e não será mais do que o joguete da opinião dos outros” (ibidem. p.206).

Só após educar os sentidos e a razão o jovem tem condições para formar sua consciência moral, o que o levará, por consequência, a formar sua consciência social e compreender, assim, os sentidos e os valores tipicamente humanos. Este processo leva o indivíduo ao encontro de seus semelhantes de maneira serena e justa. Pois o homem, educado como Emílio, desenvolve uma grande compaixão pelos dramas e amores dos seus semelhantes e tende a agir em benefício deles. “O exercício das virtudes sociais produz o amor pela humanidade: fazendo o bem, o ser humano torna-se bom” (ibidem, p.167).

A consciência da humanidade e dos outros, de seus valores e anseios, aperfeiçoa-se até a quarta fase da educação, em que surge a consciência de Deus. Rousseau leva estas etapas, ou a sequência necessária delas, muito a sério. Tanto que nos alerta a nunca falar de Deus ou de religião com um sujeito antes que ele eduque seus sentidos e sua razão⁸⁹. A religião verdadeira, portanto, deve nascer da consciência e do desejo interno do indivíduo, pois a aceitação livre da subordinação à religião, como salvaguarda às paixões, o levará a sentir-se independente (não

tiverdes instruído desde a primeira idade, com a diferença de que o saber da vossa criança estará somente na memória, ao passo que o da minha estará em seu juízo. Da mesma forma, introduzi um jovem de vinte anos no mundo; bem orientado, em um ano ele será mais amável e mais judiciosamente polido do que aquele que tiver frequentado o mundo desde a infância, pois o primeiro, sendo capaz de perceber as razões de todos os procedimentos relativos à idade, à condição social e ao sexo que constituem esses costumes, poderá reduzir esses procedimentos a princípios e estendê-los aos casos não previstos, ao passo que o outro, tendo como regra apenas a sua rotina, perde-se assim que a abandona (ibidem. p.450).

⁸⁹ “O grande mal das imagens disformes da divindade que traçamos no espírito das crianças é que essas imagens permanecem durante toda a vida, e elas não concebem, quando adultas, outro Deus que não o das crianças. Vi na Suíça uma boa e piedosa mãe de família tão convicta dessa máxima que não quis instruir o filho sobre a religião na primeira idade, de medo que, contente com essa instrução grosseira, ele não quisesse outra melhor na idade da razão. O menino sempre ouvia falarem em Deus com recolhimento e reverência e, quando ele próprio queria falar a respeito, impunham-lhe silêncio, por ser um assunto sublime e grande demais para ser tratado por ele. Essa reserva excitava a sua curiosidade, e seu amor-próprio sonhava com o momento de conhecer aquele mistério que lhe escondiam com tanto cuidado. Quanto menos lhe falavam de Deus e menos toleravam que ele próprio falasse a respeito, mais ele pensava no assunto; aquela criança via Deus por toda parte; o que eu temeria desse ar de mistério indiscretamente ostentado é que, excitando demais a imaginação de um rapaz, afetassem sua cabeça e finalmente fizessem dele um fanático em vez de um crente” (ibidem. 346).

subordinado) e, conseqüentemente, fora do risco das tentações da sociedade.

Rousseau, como nenhum outro iluminista, resgatou a fé no antropocentrismo e no indivíduo capaz de revolucionar-se. Sua mensagem de que a sociedade civil, baseada na igualdade entre os homens e na organização soberana dos indivíduos, que tem seu epicentro estruturante nos homens de alma pura e na capacidade desses sujeitos de encontrar as soluções e sanar os problemas verdadeiros da humanidade – já que foram educados livres das doutrinas filosóficas e das imperfeições da civilização e de suas regras – ecoou nos ouvidos de gerações e gerações futuras, ora como resignação, no caso dos românticos, ora como oportunidade de revolução, no caso dos socialistas, e fez de sua obra uma das mais influentes para a história social do ocidente⁹⁰.

Em linhas gerais, o Iluminismo, enquanto movimento epistemológico, transformou definitivamente a maneira dos indivíduos pensarem e se comportarem. Sua defesa da razão como instrumento capaz de extinguir a infelicidade e a ignorância está na base da radicalização das possibilidades emancipatórias que a modernidade acreditou ser capaz de levar a cabo, seja no campo jurídico (a ação racional tornaria a justiça boa para todos), pedagógico (a educação racional dos sentidos formaria o homem para todas as virtudes), econômico (as leis racionais do mercado assegurariam o bem-estar material da humanidade) ou cultural (a referência antropocêntrica da realidade simbólica garantia a verdadeira arte). Tudo isso conjugado à ideia indissociável de que o desenvolvimento da ciência e da técnica levariam à humanidade a sua “era de ouro” livre, portanto, de qualquer impecílio a sua contínua e ininterrupta busca por melhorar a vida pessoal e social dos homens.

2.5 Contrapontos e correspondências acerca de três discursos sobre a modernidade

Apesar de toda polifonia concernente aos desdobramentos histórico-epistemológicos do movimento intelectual moderno – dos recortes e preferências autorais feitos neste trabalho – podemos dizer – seguindo as orientações de Habermas (2015), Eagleton (1998) e Callinicos (1998) – que, durante o século XIX, este movimento deu origem a, pelo menos, três visões fundamentais acerca da modernidade; visões antagônicas, mas que em certos aspectos

⁹⁰ Alguns pontos negligenciados sobre Rousseau merecem ao menos uma nota. Sua obra autobiográfica, *Confissões* (1768), foi um marco na produção de biografias para a modernidade. Ninguém que ousou escrever sobre si mesmo omitiu-se das influências das Confissões. Alguns autores, como Berlin (2015), acreditam que esta obra lançou as bases da autoanálise moderna, Freud, por sua vez, acredita que este processo na verdade coube a Nietzsche. Controvérsias a parte a importância da obra não pode ser negada. No âmbito literário, o mesmo Berlin afirma que Rousseau foi o primeiro a introduzir os princípios românticos à doutrina política e, juntamente com Goethe, tornou-se um dos maiores nomes do Romantismo.

apresentam algumas similitudes, não de premissas, mas de resultados almejados. Os grandes responsáveis pelas interpretações oitocentistas da modernidade – e que refletiram na visão dos intelectuais sobre o tema até o século XX – foram K. Marx, F. Nietzsche, Saint-Simon e seus respectivos seguidores. Por isso, mostra-se fundamental apresentar estas visões e os ecos que produziram na interpretação social antes de nos debruçarmos sobre os paradigmas modernos e suas configurações concretas no cotidiano.

2.5.1 Saint-Simon e o positivismo

Dos três autores mencionados, Saint-Simon (1760-1825) foi o autor que melhor incorporou o espírito iluminista em sua face pragmática. Ele assumiu os pressupostos do empirismo inglês de que “o pensamento cognitivo se comprova apenas pela experiência factual”; aceitou e defendeu que o pensamento deveria ser orientado de acordo com as ciências físicas, por serem exatas e certas; acolheu a crença de que a natureza humana é a mesma em todos os lugares e períodos, e que, portanto, as metas humanas universais, suas verdadeiras finalidades e significados, são, no mínimo em princípios, reveláveis; conseqüentemente, defendeu que métodos similares aos newtonianos (que se mostraram tão efetivos em revelar a regularidade da natureza inanimada) precisavam ser descobertos e aplicados na esfera da moral, da política, da economia e das relações humanas em geral, para erradicar vícios e sofrimentos (como também sonharam A. Comte e E. Durkheim). Neste caso compartilhou a crença iluminista de que em algum lugar, de alguma forma, uma singular, coerente e única estrutura, em princípio, referente às questões factuais e morais, estava disponível, e que estava ancorada numa engrenagem epistemológica coerente e causal que unia todas as coisas através de leis universais. Por conta disso, o positivismo inaugurado por Saint-Simon “foi uma luta contra todas as metafísicas, contra todos os transcendentalismos e idealismos, considerados modos de pensamento obscurantistas e regressivos” (Mondin, 1985, p.112).

O auge da Segunda Revolução Industrial – pós 1850 – consagrou a visão de Saint-Simon da história como progresso racional, que assume sua forma concreta no modo de produção capitalista, em que o conhecimento científico emerge como base do poder social e mitigador dos antagonismos de classe. Assumindo a ideologia burguesa, Saint-Simon afirmou não haver conflito entre capital e trabalho, já que burgueses e proletários pertenceriam à mesma classe: a classe industrial, que diz respeito a todas as pessoas envolvidas no processo produtivo. Neste sentido, foi piedoso com os burgueses, mas feroz contra os parasitas sociais: a nobreza e o clero, que viviam às custas do labor alheio. O Estado industrial, portanto, deveria ocupar-se de

garantir a produtividade e diminuir o ócio. Admirador de Adam Smith (1723-1790), Saint-Simon foi um crítico intransigente a qualquer intervenção estatal que ultrapassasse esses dois objetivos.

A questão chave é que, agindo dessa forma, Saint-Simon transformou os industriais em promotores do bem público e os cientistas (portadores da razão científica) em auxiliares valorosos dessa missão. Como promotores do bem público caberiam a esses dois grupos ocupar o cenário político, uma vez que eles já eram os verdadeiros condutores da sociedade. A organização da sociedade industrial de Saint-Simon centra-se fundamentalmente na atividade econômica e na alocação nos lugares adequados dos homens que são “guias naturais” dessa sociedade. Assim, “será somente sob a condução dos industriais e dos cientistas que a ordem política não mais estará em contradição com a organização social necessária, mas permanecerá a serviço dela” (Jouvenel, 1978, p.206). Conscientemente, Saint-Simon acreditou que a sociedade industrial, guiada materialmente pelos burgueses e espiritualmente pelos cientistas, seria capaz de buscar o bem comum através de um espírito público que traria o equilíbrio moral e o zelo material para a maioria da população, inclusive entre o proletariado.

A novidade do positivismo de Saint-Simon está na sua interpretação acerca do papel dos intelectuais na sociedade. Se o papel dos intelectuais iluministas até então fora de destruir e desestabilizar os entraves que o poder monárquico-feudal e o poder teológico-cristão impunham para impedir o progresso material e intelectual da humanidade, a partir do século XIX – com o sucesso das revoluções burguesas (consagradas pelo industrialismo e a tomada do poder político-jurídico) –, caberia aos intelectuais reorganizar a sociedade na direção de um objetivo positivo de prosperidade e fraternidade. Os intelectuais deveriam, portanto, assumir o status de guias da humanidade, sobretudo a partir das capacidades tipicamente modernas: a ciência, a indústria e a arte.

As ideias de Saint-Simon, contudo, não são tão herméticas e duras como as linhas anteriores podem sugerir; seu trabalho estende-se por uma tradição humanística que também circunscreve a ideologia socialista do século XX. Sua defesa pelo fim da propriedade privada em favor de um Estado que pudesse distribuir os bens de acordo com a capacidade e o rendimento de cada um e sua defesa por um “novo cristianismo” (mais secular e científico) que pregasse a solidariedade como única forma de salvação da humanidade, suscitaram muitas contradições e lhe legaram seguidores de diferentes vertentes. Mas, é difícil negar que o maior de seus discípulos tenha sido Augusto Comte (1798-1857).

Além de trabalhar diretamente com Saint-Simon, Comte foi o mais audacioso e genial teórico do positivismo. É curioso que a função e o valor da ciência tenham se tornado os

seguimentos da obra comtiana mais retomados e discutidos por seus contemporâneos e pósteros, do que sua filosofia mecânica e evolutiva da história, seu “verdadeiro” constructo epistemológico. Observando-se com atenção o *Curso de Filosofia Positiva* (1842), o valor e a função da ciência eram evidentes para ele. O que, entretanto, carecia de explicação era a evolução histórica da humanidade. Evolução que só poderia ser concebida como desdobramento material, como desenvolvimento das capacidades materiais do homem de se apropriar e transformar a natureza de acordo com sua capacidade; por isso mesmo a evolução da humanidade deveria ser dividida em três estágios: religioso, filosófico e científico, que são sucessivos, irreversíveis e indissociáveis. “Ora, cada um de nós, contemplando sua própria história, não se lembra de que foi sucessivamente, no que concerne às noções mais importantes, teólogo em sua infância, metafísico em sua juventude e físico em sua virilidade?” (Comte, 1978, p.4). Assim como a criança, em sua fase inicial, a humanidade também explica os fenômenos recorrendo a causas sobrenaturais; mais evoluída, entretanto, a humanidade, assim como o jovem, vale-se do discurso metafísico para a explicação causal, mas, já madura e sensata, assim como o ser adulto, a humanidade, no seu último estágio de evolução, busca a explicação científica das leis orgânicas dos fenômenos observados⁹¹.

Estudar positivamente o social significa tratar as relações sociais como coisas, como objetos passíveis de serem calculados, metrificados, classificados, circunscritos, enfim, normatizados por um método genuíno que para Comte é o matemático. Só assim é possível um conhecimento positivo da humanidade, um conhecimento que trate a humanidade como “único Deus que merece o nosso culto” (Mondin, 1985, p.116); como único “grande ser” que presta culto à terra e se expressa no tempo/espaço⁹².

A nova filosofia positiva, assim, diferentemente das filosofias pré-modernas, deveria subjugar e explorar a natureza e não mais os homens. A sociedade industrial capitalista, baseada no conhecimento científico, não só seria capaz, como teria o dever de guiar a humanidade em direção ao progresso ininterrupto. O que, entretanto, Comte não esperava é que a sociedade

⁹¹ “Eis a grande, mas, evidentemente, única lacuna que se trata de preencher para constituir a filosofia positiva. Já agora que o espírito humano fundou a física celeste; a física terrestre, quer mecânica, quer química; a física orgânica, seja vegetal, seja animal, resta-lhe, para terminar o sistema das ciências de observação, fundar a física social. Tal é hoje, em várias direções capitais, a maior e mais urgente necessidade de nossa inteligência. Tal é, ousado dizer, o primeiro objetivo deste curso, sua meta especial” (ibidem, p.8).

⁹² “Sob o aspecto mais sistemático, a nova filosofia indica diretamente, como destino necessário de toda nossa existência, ao mesmo tempo pessoal e social, o melhoramento contínuo de nossa condição e, sobretudo, de nossa natureza, enquanto comportar, em todas as esferas, o conjunto das leis reais exteriores ou interiores. Elevando assim a noção de progresso a dogma verdadeiramente fundamental da sabedoria humana, seja prática, seja teórica, imprime-lhe o caráter mais nobre e, ao mesmo tempo, o mais completo, sempre representando o segundo gênero de aperfeiçoamento como superior ao primeiro” (ibidem, p.69).

industrial se mostrasse tão dura para subjugar os homens como as sociedades anteriores, seja através da disciplina rígida das fábricas, seja pela concorrência acirrada entre empresas e trabalhadores, seja pela alienação dos sujeitos explorados.

Na Inglaterra, o positivismo encontrou terreno fértil para se propagar. A tradição empirista dos anglo-saxões acolheu com respeito e reverência os trabalhos de Saint-Simon e Augusto Comte. C. Darwin (1809-1882), H. Spencer (1820-1903) e S. Mill (1806-1873) foram os principais responsáveis por propagar os ideais positivos entre os britânicos. “Ao primeiro cabe o mérito de ter assegurado uma base científica à teoria da evolução; ao segundo, o de ter colocado a evolução como princípio arquitetônico de um sistema filosófico incompreensivo; ao terceiro o de ter elaborado uma lógica rigorosa em conformidade com as exigências do positivismo” (Mondin, 1985, p.117).

Ao constatar que a história da humanidade remontava a um período muito anterior aos últimos cinco milênios sugeridos pela historiografia da época, Darwin suplantou o entrave do tempo como impeçílio à teoria da evolução, e, competentemente, transformou a hipótese evolutiva de Comte em uma teoria científica plausível. Isso permitiu a Spencer expandir a teoria da evolução a todos os campos, da análise cosmológica à biológica, do indivíduo (enquanto ente particular) à sociedade como um todo coeso. Ao supor a evolução como princípio *sine quo non* da natureza, Spencer foi capaz de propor um sistema universal para o desenvolvimento da humanidade, um sistema funcionalista que pode ser considerado o ápice da visão mecanicista, por estender esse sistema ao funcionamento da mente, da vida psíquica governada pelo princípio da adaptação, e ao funcionamento da vida social. Essa coerência total entre os elementos da experiência e essas generalizações consideradas válidas a partir de um princípio evolutivo, são a garantia da existência do que Mill chamou de “uniformidade da natureza”, de que à natureza subjazem leis causais lógicas possíveis de serem inferidas pela observação sistemática⁹³.

Podemos dizer que o positivismo resgatou a mundanidade da experiência em reação ao idealismo e procurou construir uma ciência “nova” dos fenômenos sociais a partir da imposição do método experimental a todos os elementos da vida em sociedade. Empreendeu esse propósito a partir de uma visão evolucionista (supostamente imparcial) da história, em que sociedades

⁹³ Existem outras ressonâncias do positivismo que não discuto aqui, mas merecem, ao menos, uma nota, caso haja interesse em se aprofundar a discussão. O positivismo chegou à Alemanha, transfigurado na filosofia subjetivista da experiência (empirocrítica), pelas mãos de Richard Avenarius (1843-1896) e Ernst Mach (1834-1916), bastante influenciados pela psicologia de Wilhelm Wundt (1832-1920) e pelo idealismo. Na Itália o positivismo foi “introduzido” por Carlo Cattaneo (1801-1869) de forma assaz diferente do original francês e inglês, e ganhou força com Roberto Ardigò (1828-1920), spenceriano convicto. E, sobretudo, foi adotado como discurso pelas principais economias mundiais para justificar a segunda onda colonialista e a subjugação dos países latinos e africanos.

(organismos) menos desenvolvidas caminham em direção a organizações sociais mais desenvolvidas, cuja civilização industrial seria o apogeu. Com tentativas de renovação ou adaptação à visão positivista sobre a modernidade sobrevive em teóricos industriais, como os membros do Círculo de Viena – Ernst Mach (1838-1916), Percy Bridgman (1882-1961) – e Talcott Parsons (1902-1979), ou pós-industriais, como Alain Touraine (1925-), Raymond Aron (1905-1983), Daniel Bell (1919-2011)⁹⁴.

2.5.2 Karl Marx e o materialismo histórico

Além do positivismo, o materialismo histórico de Marx – e de seus seguidores – constituiu uma perspectiva à interpretação da modernidade que está presente, em abundância, até hoje, entre os autores da epistemologia e da teoria social. Mas antes de deter-me à obra de Marx parece importante retroceder aos elementos que lhe permitiram existir⁹⁵.

Segundo Mondin (1985, p.90), “o impulso decisivo para o triunfo do materialismo [moderno] foi dado por Hegel, com a eliminação da dicotomia entre real e ideal, entre realidade pensante e realidade extensa, entre espírito e matéria, e com a resolução de toda a realidade na história”. Hegel, diferentemente de Kant (preso às categorias e formas priori), legou à modernidade a primazia do idealismo absoluto, cujo pensamento é uma realidade concreta (não enjaulada na coisa em si) de onde todos os fenômenos emanam. Neste sentido, o idealismo hegeliano radicalizou o eu “como atividade ordenadora e unificadora da experiência externa e interna [...] o eu passa de unificador a criador de toda realidade {ele} é criador não só da forma, mas também do conteúdo da experiência {ou seja} a autoconsciência se torna o princípio absoluto do real e de tudo o que é” (ibidem, p.20).

Para esclarecer a concepção hegeliana do *Eu* precisamos ter em conta as observações anteriores de Johann G. Fichte (1762-1814, em *Lições Sobre a Vocação do Sábio*, 1794) sobre

⁹⁴ Ver Callinicos (1998, p.5-62).

⁹⁵ Em termos contextuais precisamos ter em mente que: o desenvolvimento da ciência favoreceu o materialismo na medida em que “revelava o mundo” e despiu os mistérios da natureza e do sobrenatural; enquanto a autonomia e a liberdade defendidas e alcançadas pelas revoluções burguesas repeliavam as noções explicativas de Deus e da Igreja em favor de um antropocentrismo prático. Importante lembrar que, numa perspectiva de longo prazo, desde a filosofia grega, com os atomistas e epicuristas o materialismo já constituía uma forma rudimentar de epistemologia; retomada na idade média pelos averroístas (cristãos ou islâmicos), nas suas respectivas tentativas de conciliar a filosofia aristotélica com a religião; mas uma epistemologia essencialmente materialista só foi posta em prática pelos mecanicistas da renascença (através do método científico) e pelos empiristas modernos. Por outro lado, o agravamento dos problemas econômicos e sociais advindos do processo de industrialização alçou a preocupação material – de garantia da subsistência – a impasse permanente, que não demorou para entrar na pauta de discussão dos intelectuais, políticos e cientistas. Não é por acaso, como lembra Martins (1994), que a sociologia surge exatamente neste momento, em que a sociedade entrava em um conflito permanente entre as classes e seus interesses, entre os que possuíam e os que não possuíam, entre os que insistiam no novo e os que relutavam em abrir mão do velho.

a questão, pois elas influenciaram sobremaneira o pensamento de Hegel. Para Fichte, o idealismo é a representação do eu como realidade última, como causa das ideias e das coisas, que só existem porque são pensadas⁹⁶. Isso significa que a realidade só pode ser concebida como extensão do pensamento, cuja representação é o Eu-puro, que não se fundamenta em nenhum outro ser ou objeto externo, mas depende de um sujeito pensante e um objeto pensado para operar, ou seja, precisa moldar-se como Eu-empírico – que sai do estado puro para a apreensão empírica da realidade – através das relações estabelecidas com o não-Eu (os objetos e coisas do mundo exterior). Em outras palavras, “o eu puro é identidade do pensamento consigo mesmo; o eu empírico é sujeito pensante; o não-eu é objeto pensado” (Mondin, 1985, p.24).

Enquanto Johann G. Fichte tratou do aspecto ético do novo idealismo, inspirando-se na *Crítica da Razão Prática* de Kant, Friedrich Shelling (1775-1854), debruçou-se sobre a estética do idealismo absoluto, discutindo a *Crítica do Juízo*. Justamente pela estética ter caráter axiológico, Shelling negou a ideia de Eu-puro de Fichte ao mesmo tempo em que rechaçou o conceito materialista spinoziano de natureza (muito em voga como contraponto ao idealismo alemão). Ontologicamente, o Eu não é puro, tampouco vazio ou inato, ele é, isso sim, absoluto, a priori, o eu “é a fusão perfeita de todos os opostos, do ideal e do real, do sujeito e do objeto, do pensamento e do ser, etc., de modo tal que constitui uma indiferença absoluta” (ibidem, p.28). Apenas através do pensamento, sobretudo do pensamento teórico, essa identidade absoluta obtém a dimensão da realidade, de que existe um mundo exterior finito e circunscrito dentro de limites conceituais. Entretanto, a razão por trás do pensamento, essencialmente livre e indiferenciada, separa, ao projetar-se sobre o mundo externo, o que é uno e indivisível no eu absoluto. É disso que decorre a multiplicidade da natureza e das epistemologias subjacentes à sua compreensão, que representam, no fundo, as formas objetivas que a identidade absoluta adquire para tornar-se mais consciente de sua subjetividade, de sua autoconsciência. Neste sentido, a natureza objetiva-se como reminiscência da história do espírito, como pré-história da

⁹⁶ Entretanto, diferentemente do racionalismo cartesiano, afirma Fichte (1999, p.5-7): “o Eu nunca se torna nem se poderá tornar consciente de si mesmo exceto nas suas determinações empíricas [...] ao homem não cabe somente o ser absoluto, o ser pura e simplesmente; pertencem-lhe também ainda determinações particulares deste ser; ele não é simplesmente, mas é também qualquer coisa; não diz apenas “Eu sou”, mas acrescenta ainda “Sou isto ou aquilo [...] A autoconsciência empírica, isto é, a consciência de qualquer determinação em nós, não é possível sem o pressuposto de um não-Eu [...] Este não-Eu deve agir sobre a sua faculdade receptiva, que denominamos sensibilidade. Por isso, enquanto algo, o homem é um ser sensível. Ora, segundo o que antes se afirmou, ele é ao mesmo tempo um ser racional e a sua razão não deve ser ab-rogada pela sua sensibilidade, mas ambas devem subsistir lado a lado. Nesta conexão, a proposição supramencionada “O homem é porque é” transforma-se na seguinte: O homem deve ser o que é, absolutamente porque é, ou seja, tudo o que ele é deve referir-se ao seu Eu puro, à sua simples egoidade. Deve ser pura e simplesmente tudo o que é, porque é um Eu; e o que ele não pode ser, porque é um Eu, não o deve em geral ser”.

consciência, que o homem, por meio da razão reflexiva, pode vir a conhecer formalmente. E, se for capaz de conhecer a história do espírito, o homem adquire consciência do absoluto, de que seu espírito está em comunhão com todas as coisas e de que o mundo não é independente ou autônomo dele, sendo que a forma genuína que transforma o infinito em finito, a multiplicidade do real em absoluto espiritual, é a estética. A arte é a atividade por excelência da comunhão entre o eu e a natureza, entre o espiritual e o real.

Se Fichte e Shelling tornaram a razão (o eu, o pensamento, o espírito, o absoluto) consciente de seu poder, ou seja, autoconsciente, Hegel permitiu-se – atento a *Crítica da Razão Pura* – desenvolver o aparato lógico dessa nova epistemologia⁹⁷. No entanto, não é possível compreender o desenvolvimento lógico do idealismo hegeliano sem levar em conta sua formação teológica. Já nos seus trabalhos de juventude (*A vida de Jesus* e *O espírito do Cristianismo e seu Destino*) Hegel apresenta a intuição de todo seu sistema futuro: a alienação. Sensibilizado pela leitura bíblica acerca do afastamento do homem de Deus⁹⁸, a alienação (entre o eu e a natureza, o real e o ideal, o particular e o universal, o homem e Deus), emerge como conceito hermenêutico de toda filosofia universal hegeliana. Como princípio filosófico, a alienação adquire caráter dialético entre alienante e alienado. Neste sentido, o propósito hegeliano é criar um sistema científico que possibilite a compreensão da história universal do espírito absoluto⁹⁹.

Mas, antes que se argumente sobre os limites do saber científico, Hegel estabelece aprioristicamente princípios filosóficos – que extrapolam o âmbito científico e dificultam a crítica a seu sistema (já que não podem ser negligenciados). No princípio da identidade do ideal e do real, cujo preceito é que “tudo que é racional é real e tudo que é real é racional”, portanto,

⁹⁷ Sobre a nova epistemologia, antes de apresentar seu sistema definitivo, disse Hegel – *Fenomenologia do Espírito*, 1810 – (1992, p.26-7): “falta porém a esse mundo novo – como falta a uma criança recém-nascida – uma efetividade acabada; ponto essencial a não ser descuidado. O primeiro despontar é, de início, a imediatez do mundo novo – o seu conceito: como um edifício não está pronto quando se põe seu alicerce, também esse conceito do todo, que foi alcançado, não é o todo mesmo”

⁹⁸ Seguem algumas passagens bíblicas sobre este afastamento: “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste? Por que estás afastado de me auxiliar, e das palavras do meu bramido? (Salmos 22:11). “E não nos afastaremos de ti; vivifica-nos, e nós invocaremos o teu nome” (Salmos, 80:18). “Aproximam-se os que me perseguem maliciosamente; andam afastados da tua lei” (Salmos 180:150). “Por isso o Senhor disse: Pois que este povo se aproxima de mim, e com a sua boca e com os seus lábios me honra, mas tem afastado para longe de mim o seu coração, e o seu temor para comigo consiste em mandamentos de homens, aprendidos de cor; portanto eis que continuarei a fazer uma obra maravilhosa com este povo, sim uma obra maravilhosa e um assombro; e a sabedoria dos seus sábios perecerá, e o entendimento dos seus entendidos se esconderá” (Isaias 29:13-14). “Assim diz o Senhor: Que injustiça acharam em mim vossos pais, para se afastarem de mim, indo após a vaidade, e tornando-se levianos? (Jeremias, 2 vs. 5). “Quanto mais eu os chamava, tanto mais se afastavam de mim; sacrificavam aos baalins, e queimavam incenso às imagens esculpidas” (Oseias, 11:2). “Os que se apegam aos vãos ídolos afastam de si a misericórdia” (Jonas, 2:8).

⁹⁹ “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho” (Hegel, 1992, p.23).

concordando com Shelling, não existe uma independência entre o pensamento e a natureza, entre o eu e o mundo exterior, pois, do contrário a realidade tornar-se-ia incognoscível. “Isso significa que as leis da mente, da lógica, são também as leis da realidade: lógica e metafísica são a mesma coisa” (Mondin, 1985, p.38). Outro princípio *ex scientia* é o da contradição: na realidade não há nada equivalente a si mesmo, pois o movimento dialético pressupõe que toda tese (afirmação) tenha sua antítese (negação). Deste movimento se estabelece o princípio da relação, porque se toda tese pressupõe uma antítese, significa que há uma relação entre esses dois momentos, positivo e negativo, que não pode ser suprimida de nenhuma forma. Da correspondência desses princípios chegamos ao princípio do absoluto, o elã vital donde todos os outros princípios partem e regressam, graças ao movimento dialético.

Se o real é racional, contudo, não é um racional estático; a realidade existe como movimento de leis concretas do pensamento e de dinâmicas materiais autênticas. Enquanto devir, a realidade – que se impõe a si mesmo (tese), rechaçando o que lhe impôs (antítese) e juntando o que foi afirmado e o que foi negado (síntese) – não pode ser compreendida partindo-se da lógica formal aristotélica, tampouco da lógica transcendental de Kant, a realidade do devir só pode ser entendida a partir de uma lógica especulativa, dialética. A tese, neste sentido, é o instante do ser em si, da ideia em si (*in se*), que representa a estrutura do eu absoluto (onde real e ideal, consciente e inconsciente, ser e natureza, homem e Deus, particular e universal, não estão cindidos). A antítese é o instante da exterioridade, da ideia para si (ou *extra se*), que representa o instante da exterioridade do eu absoluto em relação com o seu não-eu, a realidade, o(s) objeto(s) pensado(s), mais precisamente com o(s) objeto(s) negligenciado(s) pela tese. Vemos, assim, que a antítese tem caráter positivo no sistema hegeliano, pois clareia o que foi negligenciado e expande a realidade circunscrita pela tese do eu absoluto; sem contar que mostra ao eu que ele possui uma riqueza cognoscente muito maior do que ele supõe. A síntese, por sua vez, é o instante que une tese e antítese, que junta os defeitos dos instantes anteriores, mas preserva a positividade da relação do em si e do para si. E da relação das ideias *in se* e *extra se* chegamos a ideia do em si e para si (*in se e per se*), que representa o retorno do absoluto a si após ter identificado o mundo como um instante próprio seu.

Em termos epistemológicos, à ideia em si (ao estado absoluto) se dedica a lógica, que deve teorizar (conceituar) o ser e o não-ser, bem como a união entre eles que engendra o devir. À ideia para si se debruça a filosofia natural, que tem a tarefa de inquirir e perscrutar sobre a alienação do eu absoluto quando em relação com a exterioridade, o não-eu. A filosofia da natureza (ou lógica da natureza) divide-se em três tipos, que condizem à forma alienada que a ideia toma a partir do tipo de relação exterior que estabelece: a) a filosofia mecânica, que trata

das ideias alienadas pelas barreiras do tempo e do espaço; a filosofia “física”, que se volta ao estudo das ideias alienadas pelas configurações da personalidade; e a filosofia “biológica”, que investiga os mistérios sobre a origem e a finitude de todas as coisas vivas. À ideia em si e para si se destina a filosofia do espírito, que investiga como as ideias alienadas retornam ao eu, tornando consciente a realidade, permitindo que o eu se torne autoconsciente de sua condição no mundo. Dialeticamente, o espírito apresenta-se de três formas: espírito subjetivo, que se refere ao eu, às características da personalidade, e fica a cargo da psicologia; espírito objetivo, que se refere ao nós, às características do desenvolvimento institucional da humanidade, e fica a cargo da história; e o espírito absoluto, que une o eu e o nós (em estado absoluto autoconsciente), e que se revela de três maneiras: através da arte, que de forma intuitiva e sensível converte o absoluto em algo visível; através da religião, que de forma simbólica e mítica revela a transcendência do homem, do Deus antropomorfizado no eu; e através da ciência, que de forma conceitual e reflexiva representa a ideia que pensa a si mesma, o eu autorreflexo¹⁰⁰.

Do sistema hegeliano, o mais importante para este trabalho, e que encontrou ressonância crucial na interpretação da modernidade, é sua filosofia da história. Para Hegel, a história é a manifestação do espírito objetivo, é a própria representação do espírito absoluto em seu devir. Por isso mesmo, a história tem caráter racional e motivação objetiva, já que faz parte do projeto que a razão concebeu para uma plena consciência de si mesmo. Se a autoconsciência histórica, contudo, ainda não ocorreu, é porque existem empecilhos ao seu desenvolvimento universal. Em primeiro lugar, a totalidade histórica só pode ser interpretada de forma mediatizada, nunca imediatamente, pois em sua relação exterior o absoluto se manifesta apenas por meio de episódios progressivos e fragmentados. Em segundo lugar, o mal e o irracional são condições intrínsecas da humanidade que atrapalham a autoconscientização. Em terceiro lugar, o homem – instrumento, causa e efeito do absoluto – muitas vezes age movido por paixões utilitárias e particulares, travancando o processo de conscientização universal. Entretanto, para escapar desses embaraços à autoconsciência histórica, a “astúcia da razão” faz o espírito objetivo se utilizar não tanto dos indivíduos, mas das instituições – que são expressões da vontade absoluta e das incontingências dialéticas do cotidiano – para se revelar. E para Hegel, o Estado burguês

¹⁰⁰ Em termos teológicos a dialética do absoluto pode ser exemplificada da seguinte forma: “o Pai significa a totalidade divina ou, em termos humanos a vida da criança em união inconsciente, imperfeita ou não desenvolvida, com o todo{estado absoluto}; o Filho significa o homem comum, o homem que se desenvolve num estado de separação ou de exílio no seu eu finito, no seio do mundo das determinações; o Espírito Santo significa a condição do homem que superou o estado de alienação e efetuou um retorno consciente e completo à totalidade divina, da qual saíra” (Mondin, 1985, p.34).

(ao contrário dos impérios ou dos estados absolutos), enquanto instituição maior – que assegura a liberdade a todos os seus membros – é a manifestação genuína do espírito absoluto.

Podemos dizer que Hegel construiu um sistema filosófico que converteu toda filosofia do século XIX e XX em reações ou contrarreações a seu sistema. Os primeiros conflitos em torno de seu sistema ocorreram sobre a interpretação correta de sua doutrina religiosa. Os hegelianos de “direita” procuraram atualizar sua explicação à tradição cristã renovada, enquanto seus discípulos de “esquerda”, usaram sua dialética para negar todos os fenômenos sobrenaturais e transcendentais da religião. Neste contexto, Max Stirner (1806-1856) e Bruno Bauer (189-1882) foram os primeiros discípulos de Hegel a rebelarem-se contra o mestre. O primeiro apontou que Deus é uma criação humana e, portanto, não pode existir fora do homem, e que esse mesmo Deus anularia a liberdade humana ao impor-lhe submissões alheias à sua vontade. O Segundo identificou Hegel como o próprio anticristo, e, usando as armas da dialética, “provou” a impossibilidade de existir uma entidade absoluta que não fosse controversa, como assumiu-se que Deus fosse. Assim, para Bauer, “o absoluto e a eternidade do velho Deus são substituídos pela perene mutabilidade e infinita variedade pelas quais a natureza humana demonstra sua inexaurível capacidade. O homem é o novo deus do homem: a humanidade é o único ideal legítimo dos indivíduos humanos” (Mondin, 1985, p.92).

Não é por acaso que L. Feuerbach (1804-1872), retomando as críticas de Stirner e Bauer, afirma: “minha obra contém [...], o princípio desenvolvido *in concreto* de uma filosofia nova, não fiel a uma escola, mas ao homem” (2007, p.28, prefácio à segunda edição). Neste trabalho – *A Essência do Cristianismo* (1841) – Feuerbach insiste que Deus foi produzido pelo homem¹⁰¹ e que a ideia em si e para si de Hegel nada mais é do que um constructo genuíno do homem: “a ideia é para mim somente a confiança no futuro histórico, na vitória da verdade e da virtude, tem para mim um significado apenas político e moral, mas no campo da filosofia propriamente

¹⁰¹ “Deus é, pois, a representação fantástica de um domínio absoluto da vontade humana sobre a natureza e de uma completa satisfação dos desejos humanos. Atribuem-se a Deus a criação do mundo e a providência justamente para confiar-lhe o mais absoluto domínio sobre a natureza e, com isso, a capacidade de dirigir este domínio em proveito do homem” (Mondin, 1985, p.94). Ou seja, “tudo que a teologia e a filosofia consideraram até agora como Deus, absoluto, essencial, não é Deus; mas tudo que não consideraram como Deus é exatamente Deus, i.e., a qualidade, a determinação, a realidade em geral” (Feuerbach, 2007, p.51). No entanto, seu intuito não é suprimir a religião que, para ele, materializa os ideais humanos na realidade. Seu desejo é desmascarar a alienação do homem que “projeta todas as suas qualidades positivas numa pessoa divina e faz dela uma realidade subsistente, diante da qual ele se sente esmagado como um nada ou, pelo menos, como um miserável pecador” (Mondin, 1985, p.93). Pois, no fundo, “a ideia de uma existência ultraterrena não é outra coisa senão a fé na vida terrestre, não como ela é atualmente, mas como deveria ser” (ibidem). “O mistério do “Deus-homem” não é então uma misteriosa síntese de contradições, não é um fato sintético, pelo que é considerada pela filosofia especulativa da religião por ter esta uma especial alegria com a contradição; é um fato analítico – uma palavra humana com sentido humano” (Feuerbach, 2007, p.82). Em outras palavras, a essência da religião, precisa ser compreendida como consciência da subordinação do homem à natureza, cujos fenômenos (imprevisíveis e aterrorizantes) impelem-no a acreditar e conformar-se com a existência de uma entidade supranatural a que nada é impossível.

teórica vale para mim [...] somente o realismo, o materialismo no sentido já indicado” (ibidem, p. 21). Portanto, uma filosofia verdadeiramente autêntica “não se baseia numa razão em si, absoluta, anônima, a qual não se sabe a quem pertence, mas na razão do homem, certamente não do homem já doutrinado e cristianizado; {mas do homem capaz de produzir} uma filosofia que fala o idioma humano e não um idioma indefinido e anônimo” (ibidem, p. 21).

As teses de Feuerbach foram essenciais para F. Engels (1820-1895) afastar-se do idealismo alemão e aproximar-se do materialismo. No *Esboço de uma Crítica da Economia Política* (1843-4) ele apresenta duas proposições teóricas que iriam assumir forma definitiva em seus escritos com K. Marx. Em primeiro lugar, diferencia seu materialismo dos de Feuerbach e seus contemporâneos alemães, Bauer e Stirner. Diz ele: “o materialismo não atacou o desprezo e a humilhação do homem no cristianismo: limitou-se a instaurar a natureza como absoluto frente ao homem, substituindo-a ao deus cristão” (Engels, 1979, p.3). Enquanto essa visão substituiu Deus pelo conjunto real dos elementos estáticos da natureza, Engels supõe uma realidade histórica, em que a história da humanidade carrega os traços de sua evolução: “a partir do instante em que um princípio é posto em movimento, ele prossegue em todas as suas consequências” (ibidem, p.7). Dizendo de outra maneira, “o novo materialismo de Engels não é mais naturalista, mas humanista, não é mais estático e imobilista, mas evolutivo e dinâmico” (Mondin, 1985, p.96). Em segundo lugar, seu domínio sobre assuntos econômicos, sobretudo da vida econômica e industrial da Inglaterra, permitiu-lhe tomar o capitalismo como um sistema concreto, ao contrário da visão contratualista-liberal, que pressupunha uma universalidade ontológica do capital. Assim, para ele, enquanto sistema, o capitalismo possui leis históricas mediante as quais orienta a produção e a repartição dos bens; “efeito de tal sistema e das suas leis é que, separado o capital do trabalho, de um lado, os trabalhadores são paulatinamente privados do fruto da sua atividade e reduzidos a um estado de crescente miséria, e de outro, as riquezas se concentram sempre mais nas mãos de poucos capitalistas” (ibidem). Essas duas proposições formaram o germe do materialismo-histórico de Marx.

Marx deu ao materialismo moderno sua estruturação cabal. Da esquerda hegeliana recebeu a crítica da religião como proposta plausível de defesa; de Engels e Saint-Simon herdou a visão de que a infraestrutura e as estratégias dos grupos dominantes, materializadas na superestrutura, são mais importantes para a compreensão social do que seus atributos metafísicos ou simbólicos; dos economistas liberais aproveitou-se para criar sua antítese econômica – enquanto para aqueles o capitalismo era universal e necessário, para Marx as leis econômicas eram históricas e contextuais, portanto reservadas a desaparecer junto com o sistema que lhes deram origem –; dos naturalistas valeu-se da premissa evolutiva da história e

dos fenômenos da natureza, no sentido de que a história “nos permite recuperar a natureza temporal de toda experiência, sem recorrer a pontos de apoio incondicionais e transcendentos” (Boeira, 2004, p.20); e de Hegel assumiu o método dialético e a proposição de que realidade e história correspondem-se ontologicamente. Mas foi pondo de ponta-cabeça a dialética do espírito hegeliana – que parte da ideia em si, passa pela ideia para si e retorna, realizando-se, enquanto ideia em si e para si, no estado absoluto, através da história do conceito – que Marx estabeleceu uma dialética materialista da natureza e da história, em que os conceitos são desdobramentos das condições materiais da existência e não variações de ideias absolutas¹⁰².

Ao determinar as bases do novo materialismo, Marx utilizou-se das proposições do pensamento engelsiano para estabelecer sua teoria dialética da infraestrutura e superestrutura, como forma de determinar quando e de que maneira as relações sociais se processam materialmente na realidade. Assim, as relações de produção (compostas pelo conjunto de fatores de produção e suas interdependências) no interior do processo de produção capitalista encontram nas instituições sociais (Estado, direito, religião, educação etc.) suas formas de dominação, seja pela força, seja pela ideologia. Neste sentido, a superestrutura garante as relações de dominação necessárias à infraestrutura, enquanto esta garante, por meio das relações de produção e troca, a sobrevivência daquela.

Sendo assim, o materialismo dialético refere-se ao movimento geral que conduz toda a realidade, ou seja, refere-se aos princípios gerais que formam a infraestrutura das relações de produção, que se baseia na forma de distribuição dos fatores de produção (terra, capital e trabalho) entre os membros da sociedade e que, por sua vez, caracteriza o modo de produção de determinada sociedade (primitivo, asiático, escravista, antigo, feudal ou burguês). Entretanto, o materialismo dialético, também é histórico, pois aos princípios gerais agregam-se movimentos particulares que conduzem às transformações econômicas (materiais) ao longo da história. Assim, enquanto os princípios (movimentos) gerais determinam o desdobramento econômico, os princípios (movimentos) particulares determinam o desenvolvimento da

¹⁰² Em suas palavras, “a produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, os intercâmbios espirituais dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico” (Marx, 2007, p.93-4).

sociedade através das superestruturas que moldam, a seu modo, a consciência social. Em outras palavras, a sociedade constitui-se como movimento de uma totalidade, dialeticamente estruturada pela infraestrutura e a superestrutura. Isso implica que as atividades humanas e seus resultados determinam “certas regras e costumes e exigem o ajustamento de umas e outras às novas circunstâncias” (Jouvenel, 1978, p.257). Entretanto, este ajustamento não se dá de forma gradual (visão neoclássica), mas através de crise/revolução/separação de uma etapa de desenvolvimento das forças produtivas para outra. Isso não nos permite, no entanto, dizer que existe uma visão histórica determinista em Marx, mas sim que determinações históricas ditam o movimento dialético.

Em termos de teoria do conhecimento, ao contrário do postulado por Hume ou Kant acerca da imanência dos objetos, Marx (2013 e 2008) enfatiza o realismo dos sentidos, que são capazes de conhecer direta e objetivamente as coisas. Entretanto, não se pode atribuir a Marx uma visão contemplativa do conhecimento. É justamente o oposto que ocorre: conhecer é transformar a natureza enquanto o homem se transforma junto com ela, conhecer é um saber fazer, um saber fazer apreendido na relação com as coisas do mundo. Portanto, a ação ante a especulação, a práxis ante a teoria, nunca o revés. De forma mais clara: “a experiência consolidada pela práxis leva ao conceito desta, o conceito leva à teoria, a qual deverá, por sua vez, ser traduzida na práxis e nela ser reexaminada, novamente corrigida e ulteriormente desenvolvida em função da mesma práxis” (Mondin, 1985, p.109).

Invertendo a lógica hegeliana, o pensamento que realmente importa é o que segue a práxis e não o contemplativo ou axiológico em si mesmo. Em Marx, o devir forja-se desde o interior do indivíduo e não do exterior, como pressupôs Hegel; mas para tanto tem-se que assumir uma proposição fundamental – que foi motivo de muitas críticas ao marxismo: a matéria é antes de tudo um conceito filo-ontológico de onde parte a análise da teoria do ser; não é um conceito científico (físico/estático) – como assumiram diversos intelectuais antimarxistas. Além disso, há de se acentuar que o critério de verdade em Marx existe enquanto práxis, como desenvolvimento histórico concreto e não como doutrina abstrata – apesar de muitos chamarem Marx de utopista. “Assim, Marx mede as noções subjetivas dos agentes do sistema em comparação com o significado objetivo, revelado pelo estudo científico. E na comparação e na incongruência típica entre o que os homens fazem e as funções sociais objetivas de seus atos, Marx localiza a natureza ideológica da falsa consciência” (Gerth e Mills, 1982, p.76). Por isso, o homem é tolhido de autorrealização, não por sua incapacidade de representar conceitualmente o mundo, mas pelas condições materiais da vida que enfrenta. No momento em que essas condições se alterarem, também sua consciência se modificará.

Frente a frente com as desigualdades sociais¹⁰³ e encontrando terreno fértil à linguagem da igualdade (ou da luta por ela) entre setores progressistas da Inglaterra ou entre revolucionários franceses, Marx encontrou as circunstâncias histórico-materiais necessárias para propor seu projeto de transformação da condição humana através da conscientização da classe operária. Por isso mesmo chamou a atenção para a classe mais numerosa e menos apreciada, a classe mais produtiva e menos compensada, a classe mais útil e menos valorizada; e o fez não de forma vaga ou abstrata, mas de forma profunda e historicamente apropriada, tomando os indivíduos desta classe – que têm no trabalho o epicentro da sociabilidade – como objetos epistemológicos por excelência. Isso porque era preciso conscientizar os trabalhadores de sua condição e instruí-los para seu papel revolucionário, pois, ao contrário do capitalismo que nada mais é do que uma expressão ideológica (uma irracionalidade a serviço de um modo de produção espoliador), a “razão genuína” só poderia emergir daqueles verdadeiramente responsáveis pela emancipação da humanidade, aqueles pertencentes a classe não possuidora: os proletários. Mas, para conscientizar o proletariado, alertou Marx, a ascese e a atividade filosóficas são fundamentais, uma vez que a possibilidade revolucionária necessita que as condições materiais e de consciência se desenvolvam mutuamente.

Com o materialismo histórico-dialético, Marx causou uma reviravolta epistemológica fundamental no movimento intelectual moderno. Se antes dele a ontologia era tratada a partir de referências externas e intelectivas, desde seus escritos, mesmo que não aceitemos, a ciência do ser ganhou caráter realístico, já que a realidade concreta, à luz do desenvolvimento histórico-material, evidenciou que a existência organizada dos homens é o resultado da organização da vida produtiva dos próprios homens. Marx, neste sentido, foi o primeiro a conceber a sociedade moderna como sociedade que tem na apropriação privada da riqueza socialmente produzida seu alicerce, e que, portanto, caracteriza-se por ser uma sociedade cindida, seccionada entre detentores e vendedores. Entretanto, mais significativamente, Marx também foi o primeiro a prever a inescapável crise histórica que esta sociedade impunha-se e a perspectiva de construir outra, capaz de superar todas suas contradições. Neste ponto, a mensagem de Marx foi clara: a marcha da história precisará ser redesenhada e a luta e o conflito – consequentemente a violência revolucionária – terão que entrar em cena para que a classe revolucionária (outrora

¹⁰³ A desigualdade constituiu-se como o principal tema social no século XIX: como já dito, não é que a desigualdade fosse algo inédito ou mesmo reconfigurado, a questão é que ela – devido sua dimensão imprescindível no capitalismo – progressivamente alcançou protagonismo entre os intelectuais e políticos. Suas causas e os “remédios” para atenuar seus estragos, eram motivos de discussão permanente; num contexto em que as revoluções burguesas pouco fizeram para reduzir as disparidades aquisitivas, à concentração de renda ou o alargamento da expropriação e subordinação dos assalariados.

burguesa, agora proletária) possa assumir seu protagonismo social e impor seu ritmo e sua harmonia ao conjunto da sociedade vindoura.

Esses fundamentos da teoria marxista foram basilares para a compreensão, de um lado, e para a crítica, de outro, do projeto moderno. E como parte de uma epistemologia em movimento, suas premissas foram revistas e “atualizadas” por uma gama contraditória de seguidores e rivais, ora com parcimônias, ora com descomedimentos. Enquanto diversos autores – sobretudo dos países em que o marxismo foi adotado como doutrina de estado – mantiveram-se fiéis à ortodoxia do pensamento de Marx, muitos outros – especialmente na Alemanha, França e Itália – desenvolveram uma interpretação bastante heterodoxa das proposições clássicas do marxismo. Ao passo que seguidores leais, como Lenin, sustentaram o materialismo-histórico-dialético conforme movimento responsável por todos os fenômenos da natureza e da história, os marxistas revisionistas, como T. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm e muitos outros, inverteram a dialética ao assumir que é do sujeito singular (em suas relações históricas) que parte o movimento gerador dos fenômenos da natureza e da história. A dialética materialista, neste sentido, foi tomada como a luta de cada subjetividade contra as forças objetivas da história, as quais se impõem por meio da alienação e da coisificação aos indivíduos em suas práticas subjetivas. E acrescentaram, ao contrário do que supôs Marx (apesar de admitirem que no capitalismo a situação é mais grave), que a sociedade comunista não estaria livre desta luta. Outros ainda, como E. Bloch e R. Garaudy, imputaram à religião um caráter positivo, ora como um instrumento de superação das opressões, ora como uma categoria de inteligibilidade da condição humana, no sentido de tornar o homem capaz de olhar para além de si mesmo e do mundo presente, e ora, também, como dispositivo apto para a reconciliação do homem com a natureza incompleta e fragmentária da existência.

2.5.3 Friedrich Nietzsche e o perspectivismo

Assim como os materialistas, F. Nietzsche (1844-1900) se insurgiu contra as afirmações apriorísticas do idealismo hegeliano, sobretudo no que concerne à experiência racional como categoria ontológica responsável pela criação direta e exclusiva do eu e da realidade, como origem do pensamento genuíno (puro) e absoluto. Para ele a experiência ontológica possui caráter volitivo, irracional e instintivo (um antídoto positivo ao racionalismo moderno, na verdade) que não pode ser dissociado do processo de reflexão sobre o ser. Entretanto, Nietzsche não foi o primeiro a tratar o assunto dessa maneira. J. Herbart (1776-1841), antes dele, já havia defendido a ideia de que a experiência não pode chegar à coisa em si, mas somente perceber a

pluralidade dos fenômenos mutáveis da natureza. A. Schopenhauer (1788-1860), por outro lado, diferenciando-se do idealismo, legou a noção (adotada mais tarde por Nietzsche) de que apesar da vontade humana desejar conhecer a coisa em si, ela só pode, na verdade, conhecer o mundo dos fenômenos (das representações). Contra o otimismo hegeliano, cujo juízo maior é a capacidade da razão, Schopenhauer observou que a história e a existência humanas são marcadas por dores, maldades, guerras, ódios, desejos de vingança e um punhado de outros substantivos negativos que tornam a realidade, no fundo, uma vontade cega dos homens de quererem dar inteligibilidade àquilo que é um mundo representacional irracional; portanto a vontade está acima do conhecimento, que, epistemologicamente, são categorias distintas¹⁰⁴.

A originalidade deste pensamento não está na prioridade da vontade sobre o resto da realidade, os nominalistas e Descartes já haviam assumido timidamente esta postura, o que há de novo em Schopenhauer é a maneira como ele toma a vontade como emanção de toda realidade, na medida em que “a realidade é criada pelo ato de querer; é a teimosa indiferença do mundo em relação à minha intenção, a relutância do mundo em se submeter à minha vontade, que resulta na percepção do mundo como “real”, constrangedor, limitante e desobediente” (Bauman, 2001, p. 24). Assim, enquanto para Occan ou Descartes o homem ainda se mantém produtor da realidade, Schopenhauer assume um homem títere da vontade (arbitrária, cega, déspota, etc.). Neste sentido, inverte a lógica da individualidade moderna – do homem capaz de autorrealizar-se pela razão – em favor de uma existência sujeita à vontade universal; por isso mesmo, argumenta ele, na mesma medida em que os seres inferiores estão submissos aos instintos, o homem é refém de uma razão servil: a vontade universal. A razão, simplesmente,

¹⁰⁴ Schopenhauer defendeu este argumento da seguinte forma: “el rasgo fundamental de mi doctrina, lo que la coloca en contraposición con todas las que han existido, es la total separación que establece entre la voluntad y la inteligencia, entidades que han considerado los filósofos, todos mis predecesores, como inseparables y hasta como condicionada la voluntad por el conocimiento, que es para ellos el fondo de nuestro ser espiritual, y cual una mera función, por lo tanto, la voluntad del conocimiento [...] En mi doctrina, lo eterno e indestructible en el hombre, lo que forma en él el principio de vida, no es el alma, sino que es, sirviéndonos de una expresión química, el radical del alma, la voluntad. La llamada alma, es ya compuesta; es la combinación de la voluntad con el nouz, el intelecto. Este intelecto es lo secundario, el posterius del organismo, por éste condicionado, como función que es del cerebro. La voluntad, por el contrario, es lo primario, el prius del organismo, aquello por lo que éste se condiciona. Puesto que la voluntad es aquella esencia en sí, que se manifiesta primeramente en la representación (mera función cerebral ésta), cual un cuerpo orgánico, resulta que tan sólo en la representación se le da a cada uno el cuerpo como algo extenso, articulado, orgánico, no fuera ni inmediatamente en la propia conciencia. Establezco, pues, primeramente la voluntad, como cosa en sí, completamente originaria; en segundo lugar su mera sensibilización u objetivación el cuerpo; y en tercer término el conocimiento, como mera función de una parte del cuerpo. Esta parte misma es el querer conocer (Erkennen wollen, la voluntad de conocer) objetivado (hecho representación), en cuanto necesita la voluntad para sus fines, del conocimiento. Mas esta función condiciona, a su vez, el mundo todo, como representación y con éste al cuerpo mismo, en cuanto objeto perceptible y hasta a la materia en general, como existente no más que en la representación. Porque, en efecto, un mundo objetivo sin un sujeto en cuya conciencia exista, es, bien considerado, algo eternamente inconcebible. El conocimiento y la materia (sujeto y objeto), no son, pues, más que relativos el uno respecto al otro, formando el fenómeno. Así como queda la cuestión, como no había estado hasta hoy, merced a mi alteración fundamental” (Schopenhauer, 2006, p.1-2).

“nos faz crer que temos valor pessoal, que somos livres, que tendemos a fins pessoais, que procuramos nossa felicidade, mas, na verdade, ela, a vontade universal, serve-se de tudo isso para conseguir seus fins relativos à conservação e ao progresso da espécie humana” (Mondin, 1985, p.66). Pois, do contrário, se o homem admitisse os aspectos irracionais e fatalistas da realidade, sua existência seria marcada pelo engano e pela dor, o que tornaria sua vida insuportável. Apesar disso, o homem, através da arte, da compaixão e da ascese é capaz de renunciar a sua individualidade própria (enquanto potência da vontade geral) para tornar-se um sujeito moral e, conseqüentemente, social. No fundo, para entendermos o pensamento schopenhaueriano, ou seu pessimismo, temos que perceber que ele inverteu a lógica, ou o otimismo, hegeliano do “tudo que é real é racional” por “todo real é irracional”.

Sem considerar estes aspectos da obra schopenhaueriana, a reação tardia ao idealismo hegeliano, as concepções musicais e culturais adotadas de Richard Wagner (sobre a função da arte na estruturação e na valorização da experiência humana), a interpretação do materialismo e do darwinismo (à luz do perspectivismo) e o efeito colateral da modernidade que dificultou a imposição da obediência – requisito dos fundamentos morais – não podemos entender o legado de Nietzsche à compreensão do projeto (ou se se preferir do homem) moderno. No entanto, enquanto adotou a premissa de que a vontade se sobrepõe à razão na “construção” da realidade, Nietzsche rejeitou a posição pessimista da vontade schopenhaueriana, atribuindo a ela, na verdade, um caráter positivo, tanto no que se refere à realização plena do homem em si mesmo (ontologicamente), quanto na sua capacidade de transvalorar (evoluir sobre) os valores da natureza¹⁰⁵. A questão fundamental, entretanto, é que a potência integral do homem só pode prosperar se ele libertar-se do julgo da vontade divina, inclusive assumindo que “Deus está morto”, e, conseqüentemente, deixando de acreditar na “salvação” da condição humana através da sujeição à moralidade cristã¹⁰⁶.

Neste sentido, a epistemologia nietzschiana parte de uma visão bastante original acerca do mundo¹⁰⁷. Para ele, a realidade não passa de um jogo (uma arrebentação) de potências

¹⁰⁵ Influenciado pela tragédia grega clássica, Nietzsche observa, ao contrário de Schopenhauer, que a fragilidade humana, na verdade, “revela uma outra atitude possível: o pessimismo da força, no qual a aceitação da fragilidade humana é uma manifestação de fortaleza – de um excesso de saúde –, uma disposição para viver a existência em toda sua plenitude, privação e disparidade” (Boeira, 2004, p.23).

¹⁰⁶ “Para Nietzsche, a moralidade significa conformação e avaliação da conduta humana a partir de valores. Moralidade refere-se ao fato de, quando pensamos ou agimos, projetamos uma avaliação a respeito de nós mesmos e do que nos cerca. Viver, em todas as suas formas, é sempre e constantemente avaliar, julgar e hierarquizar de acordo com algum parâmetro de valor” (Boeira, 2004, p.25).

¹⁰⁷ “Sabeis vós também o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem começo, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza, um orçamento doméstico sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo, sem crescimento, sem ganhos, encerrado pelo “nada” como por

(forças) desgovernadas, como um desencarcerar de amor e ódio, de bondade e maldade, de felicidade e dor, cujo desenvolver não se submete a nenhuma lógica racional intrínseca, a qualquer direção coerente. Sendo assim, e sujeito a tal fatalismo, o homem tem a opção de assumir três formas de vida: da fraqueza, da força e da inocência; a primeira, refere-se ao homem ordinário (ao camelo), a segunda ao homem potente (o leão) e a terceira ao homem de alma (espírito) livre (a criança)¹⁰⁸. O homem ordinário, impulsionado pelo medo frente à estrepitosa força da natureza, inventa ou assume instrumentos de defesa, como a religião e a moral, cujo objetivo é conter o poder aleatório da natureza; o que, entretanto, torna a existência do homem medíocre um problema para a humanidade é que ele procura “elevator a ideias universais o seu ideal de fraqueza, mediocridade, covardia e resignação e faz tudo para que os espíritos fortes e corajosos o aceitem” (Mondin, 1985, p.70). É o caso, por exemplo, da religião e moral cristãs que pressupõem o paraíso aos bons, humildes, pobres e enfermos e condena os espíritos fortes, contundentes e altivos. Entretanto, os homens fortes sabem que enquanto “noutros tempos, blasfemar contra Deus era a maior das blasfêmias, [...] agora, o mais espantoso é blasfemar da terra, e ter em maior conta as entranhas do impenetrável do que o sentido da terra” (Nietzsche, 2002, p.14). É dessa aceitação da condição mundana que emerge a força do espírito forte, que mesmo sobrecarregado pela rigidez da tradição extramundana, escolhe entrar “no deserto mais solitário”, onde o “espírito torna-se leão, quer conquistar a liberdade e ser senhor no seu próprio deserto” (ibidem, p.35). Ser senhor em seu deserto significa “livrar-se das cadeias e dos pesos insuportáveis que colocou sobre os próprios ombros, por causa da sua covardia, inventando valores religiosos e morais que são a negação da vida em sua beleza e exuberância” (Mondin, 1985, p. 77). O homem forte, portanto, rechaça o universo da harmonia social, de toda coerção civil e de todos os delírios do sagrado, em favor da liberdade genuína,

seu limite, nada que se desvança, nada desperdiçado, nada infinitamente extenso, mas sim, como força determinada, posto em um determinado espaço, não em um lugar que fosse algures “vazio”, antes como força em toda parte, como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e vário, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá, um mar em forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre refluindo, com anos imensos de retorno, com vazante e montante de suas configurações, expelindo das mais simples às mais complexas, do mais calmo, mais inteiriçado, mais frio ao mais incandescente, mais selvagem, para o que mais contradiz a si mesmo e depois, de novo, da plenitude voltando ao lardo mais simples, a partir do jogo das contradições de volta até o prazer da harmonia, afirmando a si mesmo ainda nessa igualdade de suas vias e anos, abençoando a si mesmo como aquilo que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço –: este meu mundo dionisíaco do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu “além de bem e mal”, sem fim, se não há um fim na felicidade do círculo, sem vontade, se não há boa vontade no anel que torna a si mesmo – vós quereis um nome para este mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para vós, ó mais escosos, mais fortes, mais desassombrados, mais ínsitos à meia-noite? Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso!” (Nietzsche, 2011, p.512-3).

¹⁰⁸ “Três transformações do espírito vos menciono: como o espírito se muda em camelo, e o camelo em leão, e o leão, finalmente, em criança” (Nietzsche, 2002, p.34).

que o liberta da trivialidade da vida costumeira. Assim como o leão, o homem forte se constrange com a fraqueza dos ordinários, sente repugnância pelo que representa, ridiculariza sua condição e, apesar de todas as dificuldades, “procura então o seu último senhor, quer ser seu inimigo e de seus dias; quer lutar pela vitória com o grande dragão”. {mas} qual é o grande dragão a que o espírito já não quer chamar Deus, nem senhor? “Tu deves”, assim se chama o grande dragão; mas o espírito do leão diz: “Eu quero” (Nietzsche, 2002, p.35). Cabe, então, ao espírito forte matar o dragão (“tu deves”) que “está postado no seu caminho, como animal escamoso de áureo fulgor” para que triunfe sua própria vontade e possa, desta forma, realizar seu ideal superior de poder e proclamar “Eu Quero”, ao invés de se submeter a qualquer norma que lhe seja imposta.

Contudo, e este é um equívoco muito comum quando se atribui a Nietzsche uma apologia à hostilidade que não lhe é própria, o homem forte não é aquele que realiza plenamente o ideal humano, pois o homem forte é incapaz de criar valores novos (“criar valores novos é coisa que o leão ainda não pode”). Apesar do homem forte assumir um ideal de liberdade emancipador, que lhe permite dizer não e se sobrepujar contra todas as determinações alheias, condição *sine qua non* para a criação de novos valores, o ideal humano só pode ser concebido no espírito livre, no homem feito criança. “Dizei-me, porém, irmãos: que poderá a criança fazer que não haja podido fazer o leão? Para que será preciso que o altivo leão se mude em criança? A criança é a inocência, e o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação” (ibidem, p.37), ou seja, a criança possui, ao contrário do leão, “uma postura intelectual de honestidade radical, independência de opiniões e irreverência crítica, descompromissada com as crenças religiosas e os valores da cultura de sua época” (Boeira, 2004, p.19); portanto, como a criança, o espírito livre sabe “[...] dizer sim a vida em todas as suas formas [...], ama a realidade em todas as suas manifestações [...] Ele sabe ver também na destruição, na degradação, na maldade e na insânia uma superabundância vital que é capaz de transformar o deserto em terra fértil” (Mondin, 1985, p.78). Regressar a esse estado, o último e mais genuíno estágio da transformação do espírito, é o maior, porém mais imprescindível desafio do homem, pois é a partir deste momento autêntico que ele pode resgatar sua capacidade inventiva para “criar novos mitos, novos símbolos sacros, novos ideais de existência” (ibidem, p.79), enfim, criar um projeto de futuro que lhe permita escapar à mediocridade, à tradição opressora e à esterilidade intelectual.

Para transformar o espírito, fazer nascer o novo super-homem, Nietzsche foi induzido a reinterpretar a história à luz de uma nova lógica: do eterno retorno¹⁰⁹. A “ideia de um eterno retorno nos convida a um experimento mental: representar para nós mesmos o “mundo” – a totalidade dos seres – sem recorrer a qualquer instância metafísica, a um “mundo por trás deste mundo” (Boeira, 2004, p.41), ou seja, um mundo supostamente mais autêntico e original do que o concebido pela experiência orgânica¹¹⁰. O eterno retorno – princípio grego presente em Heráclito e nos estoicos – concebe a realidade (em concordância com a visão de mundo nietzschiana) como uma erupção superabundante da vida, em cujo devir não há fim nem começos. “Dado que o tempo é infinito e as formas de existência que a realidade é capaz de assumir são finitas, pode-se conceber que estas se repetirão indefinidamente e, portanto, retornarão perpetuamente, não importa quão grande seja sua diversidade e número” (ibidem, p.42). A novidade, em Nietzsche, desta concepção, é que ela contradiz à aclamada visão cósmica dos naturalistas (que pressupõe progresso, evolução, começos e fins delineados) em favor de uma historiografia cíclica¹¹¹ e antropocêntrica, em que a vontade humana dita o ritmo das transformações. Isso significa que “as ações e crenças humanas devem ser vistas como sintomas de disposições vitais “interessadas”, como sublimações de expressões de vontades particulares” (ibidem, p.21), que devem ser analisadas em seu percurso temporal. Assim sendo, é permitido ao homem, bem como é seu dever, sobretudo do homem transmutado em espírito livre, questionar o julgo de tudo que lhe oprime, e de tudo que lhe ofende ou interrompe sua

¹⁰⁹ Acerca do eterno retorno, diz ele: “tudo vai, tudo torna; a roda da existência gira eternamente. Tudo morre; tudo torna a florescer; correm eternamente as estações da existência. Tudo se destrói, tudo se reconstrói, eternamente se edifica a mesma casa da existência. Tudo se separa, tudo se saúda outra vez; o anel da existência conserva-se eternamente fiel a si mesmo. A todos os momentos a existência principia; em torno de cada aqui, gira a bola do acolá. O centro está em toda parte. A senda da eternidade é tortuosa” (Nietzsche, 2002, p.346-7).

¹¹⁰ A esse respeito Nietzsche escreve quatro teses fundamentais: “*Primeira tese.* As razões que fizeram “este” mundo ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua realidade — uma outra espécie de realidade é absolutamente indemonstrável. *Segunda tese.* As características dadas ao “verdadeiro ser” das coisas são as características do não-ser, do nada — construiu-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão ótico-moral. *Terceira tese.* Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”. *Quarta tese.* Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão insidioso, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence*— um sintoma da vida que declina... O fato de o artista estimar a aparência mais que a realidade não é objeção a essa tese. Pois “a aparência” significa, nesse caso, novamente a realidade, mas numa seleção, correção, reforço... O artista trágico não é um pessimista — ele diz justamente sim a tudo questionável e mesmo terrível, ele é dionisíaco...” (Nietzsche, 2001, p.22-3).

¹¹¹ Nietzsche, “menciona três formas de historiografia possíveis, às quais correspondem três atitudes humanas com relação à história: a antiquária, a crítica e a monumental. A primeira corresponde ao ser humano preso ao passado, acorrentado pela tradição, em uma forma de vida que repousa inteiramente na memória, avessa ao presente. A segunda, a atitude crítica, volta-se para o presente e utiliza os acontecimentos históricos sobre o passado para avaliar o valor da experiência humana atual. A terceira postura, a da história monumental, corresponde a uma orientação humana voltada para o futuro, na qual se sublinha a biografia e a criatividade dos grandes homens, capazes de enormes esforços e sacrifícios por seus ideais, e com condições de definir “o horizonte humano” da sociedade em que vivem” (Boeira, 2004, p.15).

vontade, em prol de valores que condizem com a máxima potencialização das suas capacidades e da sociedade em que vive.

Neste sentido, ao contrário da conotação iluminista de antro, o indivíduo nietzschiano não é o sujeito autoevidente da modernidade; pelo contrário, ele é forjado na contingência histórica do devir, em cuja aparência unitária movimentam-se pulsões inconscientes e conflitivas. A natureza plural do eu flexiona apenas um fragmento do caráter multiforme e heterogêneo da realidade, cujo ponto de inflexão é a vontade de poder¹¹², conjugada na luta permanente contra toda forma de dominação, contra todo “conjunto de avaliações de condutas e de ideias de ação que visa promover uma certa hierarquia de forças vitais” (Boeira, 2004, p.27). É nesta luta, do espírito libertador contra todas as forças opressivas da natureza e da tradição (seja moral, seja religiosa), que se constituem os fundamentos da realidade como identidade mútua entre homem e mundo, entre a vontade de poder e as forças da história (das lutas políticas e militares, econômicas e sociais, morais e religiosas), que, por sua vez, estruturam as sucessivas formas de dominação.

Epistemologicamente, isso significa que a única postura adequada, frente à heterogênea ebulição do mundo real, é o perspectivismo, “pois este reconhece todo pensamento como uma interpretação, válida unicamente dentro de um marco conceitual cujos fundamentos de aceitação não residem em nenhuma suposta correspondência com a realidade, mas sim em seu propósito, concebível em última instância em termos da vontade de poder a que serve” (Callinicos, 1998, p.64). O perspectivismo põe abaixo a visão iluminista, seja kantista ou hegeliana, de uma razão absoluta, de um conhecimento que, se não universal, seja verdadeiro desde sua lógica apriorística. “Tal atitude sustenta-se na noção de que o conhecimento da particularidade e do temporal é impossível: a ideia de que não há ciência possível do individual e do constantemente mutável” (Boeiro, 2004, p.33). Sendo assim, em sua argumentação, a genealogia do conhecimento está entrelaçada à genealogia das formas de dominação e não à história do desenvolvimento epistemológico, pois o conhecimento (na modernidade) nada mais é do que a expressão das formas de dominação vencedoras, cujos valores foram capazes de subjugar o homem ordinário pelo medo ou pela mediocridade. Neste sentido, um dos legados mais reexaminados de Nietzsche, pelos críticos à modernidade, é que o “conceito de verdade

¹¹² “O conceito de vontade de poder assenta-se na ideia de que o ser humano [...] é um conjunto de forças que lutam entre si para exercitar-se e afirmar-se. Em um organismo toda força busca impor-se a outras forças concorrentes. À relação de hierarquia que se estabelece entre essas forças Nietzsche chama “vontade” [...] A vontade de potência é o princípio criador que, através de uma vontade, uma hierarquia de forças, impõe uma direção e finalidade a uma parcela da realidade. A potência, por sua vez, é a força que se exprime, isto é, segundo certa hierarquia” (Beira, 2004, p. 40).

deve ser associado a uma vontade que é própria de quem conhece, e não, como supõe a metafísica, de uma estrutura, processo ou princípio, cuja “descoberta” daria acesso ao conteúdo do verdadeiro” (Boeira, 2004, p.44). Em outras palavras, todo conhecimento tangencia, por maior que seja o esforço contrário do intelectual, a personalidade e a vontade de quem conhece. “É por isto também que para Nietzsche o intérprete é o verídico; é o “verdadeiro” não porque se adorna duma verdade adormecida que apregoa a vozes, mas que pronuncia a interpretação que toda verdade tem como função redescobrir” (Foucault, 1997, p.24). Podemos dizer, com isso, que a epistemologia nietzschiana pressupõe uma tríade indissociável entre vontade, conhecimento e verdade, e tem como instrumento metodológico de investigação a genealogia.

Essa postura de Nietzsche é essencial para as discussões contemporâneas acerca da modernidade e da pós-modernidade, especialmente porque aqueles que defendem o surgimento de uma época pós-moderna, em geral, repetem argumentações elaboradas inicialmente pelo pensamento nietzschiano, sobretudo no que tange à pretensa posição da razão na modernidade, à genealogia da moral e da verdade, e ao perspectivismo do conhecimento (especialmente, quando este se revela como forma de dominação).

O “objetivo maior”, por assim dizer, deste capítulo foi desvendar a “herança” epistemológica que a modernidade nos legou. Pois, esclarecer as bases teórico-epistemológicas e os princípios prático-políticos que objetivaram o surgimento e consolidação do projeto moderno mostra-se importante não só para esclarecimento teórico, mas para compreendermos como essas bases e princípios materializaram-se por meio das ações cotidianas. Sem levar em conta o resgate do antropocentrismo e da razão como elementos estruturantes da epistemologia moderna não é possível compreender o surgimento da racionalidade estética moderna e, conseqüentemente, do individualismo cultural e do questionamento das tradições pré-modernas. Por outro lado, sem perceber a legitimação do empirismo como sistema prático de ação, não somos capazes de entender os avanços da razão instrumental e sua relevância para consolidação do pensamento técnico e do modo de produção capitalista. Além disso, sem considerar a epistemologia kantiana e seu alcance, não conseguimos abranger as reações e contrarreações a ela e que estão no epicentro das principais visões sobre a modernidade. E sem avaliarmos o Iluminismo como movimento histórico e social, não podemos apreender o verdadeiro espírito revolucionário do projeto moderno e a legitimação da racionalidade moral/ética através das revoluções burguesas. Enfim, sem levar em conta todos estes elementos interligados – que aqui foram esquematizados e separados por uma questão de apresentação – não seremos capazes de entender como os paradigmas da emancipação e da regulamentação, dialeticamente, uniram-se para constituir um ambicioso e revolucionário projeto que buscou

transformar a civilização ocidental à luz do progresso e da ciência aplicada à produção material. Entretanto, sem tomar conhecimento da epistemologia marxiana e nietzschiana, não conseguimos entender a origem da crítica à modernidade, no sentido de compreender o caráter desigual do desenvolvimento capitalista, como apontou Marx, ou dos limites do sujeito racional em sua tarefa de autorrealização, como demonstrou Nietzsche.

3. RUPTURAS E RESISTÊNCIAS DO DISCURSO MODERNO: MERCADO, ESTADO E CULTURA

Como parte dos objetivos, este capítulo debruça-se sobre as formas como os pressupostos teórico-epistemológicos e os princípios prático-políticos se materializaram através das ações cotidianas durante a modernidade para, em seguida, e comparativamente, mostrar as rupturas e resistências encontradas por estes pressupostos e princípios a partir do surgimento da pós-modernidade. A análise comparativa, neste sentido, permitiu traçar uma linha investigativa capaz de identificar as rupturas e resistências do discurso moderno a partir das transformações e consequências inesperadas que o desenvolvimento da modernidade teve sobre os paradigmas emancipatórios e organizacionais. Por outro lado, a análise comparativa também permitiu esclarecer as determinações histórico-estruturais e institucionais subjacentes ao argumento que o projeto de vida moderno se esgotou e que, portanto, vivemos em uma era pós-moderna, onde os paradigmas outrora constitutivos da vida moderna não são mais dignos de respeito e defesa.

3.1 Da mentalidade de longo prazo à mentalidade de curto prazo

O sonho moderno da emancipação material nasceu antes da consolidação do projeto moderno, durante a Era Moderna. Foram os avanços técnicos do Renascimento que lançaram as bases para consolidar e desenvolver as técnicas posteriormente utilizadas na Revolução Industrial e nas atividades econômicas e científicas da modernidade. Isso porque a era moderna concretizou a afirmação das individualidades nacionais e o aumento das trocas comerciais, intercâmbios culturais e artísticos entre os países e assistiu à transformação da “quantidade” em uma extensão nova da sociedade. Por um lado, a Europa foi inundada por ouro, prata, cobre, manufaturas, especiarias, etc., ao passo que os empréstimos, os juros, os empreendimentos e a população aumentaram; por outro, a quantidade produtiva foi beneficiada pelos progressos técnicos que revolucionaram os métodos produtivos e, para além do poder público e dos intelectuais, passou a ser parte constitutiva da cultura ocidental. Os governos, as estruturas e as instituições políticas tornaram-se mais centralizados e ganharam as características dos estados absolutistas modernos. O rural, paulatinamente, perdeu sua força econômica em favor de uma economia cada vez mais urbana e comercial, em que a burguesia e as corporações de ofício apresentavam-se como forças produtivas e políticas. O fato é que brandos ou radicais, acanhados ou ousados, os progressos na indústria e nos transportes, no comércio e no sistema

financeiro, nas instituições e na organização política, durante a era moderna, acenderam a chama do progresso da civilização ocidental¹¹³.

Entretanto, essa promoção e essas novidades não chegaram à maioria da população (urbana) da Europa ocidental até o fim do século XVIII. A expansão econômica da era moderna não levou diretamente à Revolução Industrial dos séculos subsequentes. Primeiramente, a produção capitalista teve que criar seus próprios mercados de expansão e fazer sua própria revolução, já que, em curto prazo, os investimentos capitalistas revolucionários são menos atrativos, sobretudo quando implicam grandes riscos¹¹⁴. Neste ponto, no entanto, a Europa setecentista tinha uma vantagem importante em relação à última crise produtiva que havia enfrentado – que causou uma dispersão econômica e abriu as portas do continente à era moderna – a crise do século XVII gerou concentração de renda (crescente distribuição desigual da riqueza) e obrigou estados e proprietários a reinvestirem o capital (Frank, 1979).

Foi reunindo os capitais proporcionados pela expansão comercial do Renascimento que a burguesia emergente pôde mobilizar a mão de obra e os investimentos ao empreendimento industrial de grande escala, uma vez que a própria crise levou à mudança estratégica do fluxo de capitais (Marx, 2013). No campo, os grandes latifundiários se sobrepuseram aos pequenos produtores, aumentando o êxodo rural e a mão de obra excedente; nas cidades as pequenas guildas foram suplantadas pelas formas mais avançadas de produção e pelo reagrupamento de certas corporações (especialmente, têxtis, de teares e de minérios), possibilitando a concentração regional da indústria. Esta concentração foi fortalecida porque, naquele momento, só ela poderia permitir a sobrevivência da produção em larga escala, quando os mercados locais eram pequenos e os de exportação estagnavam-se. A concentração da produção manufatureira gerou, por sua vez, considerável controle comercial e financeiro por parte destes novos agentes. Indiretamente, a concentração de renda contribuiu para gerar excedentes produtivos e consagrar o poder dos Estados centralizados como agentes econômicos, fazendo-os rever e alocar adequadamente os investimentos (Hobsbawm, 1988).

Neste contexto, o mercantilismo se reinventou nas novas potências marítimas e suas dependências. Os Países Baixos se testavam como centros comerciais e de finanças, ao passo que ingleses e belgas compensavam suas perdas, comerciais e financeiras, investindo e

¹¹³ Ver Delumeau (1994), Huberman (1980), Marx (2013) e Dobb (1983).

¹¹⁴ Como destaca Hobsbawm (1988, p.21) “en el siglo XVI, acaparar pimienta parecía más cuerdo que iniciar una plantación de azúcar en América, y vender sedas de Bolonia mejor que vender fustán de Ulm. Pero sabemos que en los siglos posteriores se obtuvieron beneficios mucho mayores del azúcar y el algodón que de la pimienta y la seda; y sabemos también que el azúcar y el algodón contribuyeron en mayor medida que los otros dos a la creación de un mundo de economía capitalista”.

desenvolvendo a produção industrial. Essa era uma estratégia necessária para fazer frente à Europa Oriental, onde emergiam Estados do tipo servil e o domínio dos latifúndios sobre a nobreza menor e a classe média. No entanto, a consagração dos estados orientais foi crucial para suprir a Europa ocidental de alimentos e desestimular os investimentos no campo, favorecendo a liberação da mão de obra para a indústria e os investimentos na e para a produção industrial (Hobsbawm, 1988).

Outro passo fundamental, para o avanço da riqueza na Europa, foi a criação de bases para o fornecimento de matérias-primas e alimentos que não viessem exclusivamente da Europa Oriental, mas a partir de um novo sistema colonial, o franco-anglo-holandês, que substituiu o velho sistema de exploração pelo baseado nas grandes plantações com trabalho escravo. O novo *boom* colonial, além de fomentar as grandes plantações, permitiu a produção de matérias-primas e manufaturas sem grande controle das metrópoles (diferentemente do que ocorria nas colônias portuguesas e espanholas). As colônias franco-anglo-holandesas não só produziam para abastecer as metrópoles, mas também para transformarem-se em mercados consumidores das manufaturas europeias. Com isso, a produção e o intercâmbio de mercadorias aumentaram a um nível supralocal e os investimentos concentraram-se nas áreas que estimulavam a produção em massa (produzir muito a preços cada vez mais baratos), em detrimento dos investimentos financeiros. Estes rearranjos geográficos são exemplo de como a crise setecentista obrigou os agentes econômicos a redistribuir a riqueza e as atividades no continente e fora dele (Hobsbawm, 1988).

Para a produção, porém, definitivamente se tornar abundante e ocorrer o divórcio entre produtores e meios de produção, era necessário o surgimento de uma massa de assalariados (uma força de trabalho livre e disponível) e de um mercado amplo e em expansão de bens de consumo. Era preciso diversificar e intensificar a divisão social do trabalho, haver uma redistribuição da mão de obra da agricultura para a indústria e, dentro da indústria, de uma diversificação técnica e de conhecimento de seus trabalhadores (Marx, 2013). Lembrando que “uma divisão social e técnica altamente organizada do trabalho [...] é um dos princípios fundadores da modernização capitalista” (Harvey, 2014, p.100).

O primeiro ato, nesta direção, foi promover uma revolução estrutural no campo, pois, do contrário, a exploração do campesinato aos moldes servis prevaleceria, assim como a economia de autossuficiência não desapareceria e a mão de obra urbana e a camada de assalariados não existiriam. Nas palavras de Arendt (2007, p.267), “[...] a expropriação, o fato de que certos grupos foram despojados de seu lugar no mundo e expostos, de mãos vazias, às conjunturas da vida, criou o original acúmulo de riqueza e a possibilidade de transformar esta

riqueza em capital através do trabalho”. Mas a revolução estrutural do campo, na Inglaterra, só se tornou possível graças às condições que a precederam. Houve, no período, um estancamento ou declínio dos produtos agrícolas por motivos naturais e por falta de investimento em inovações técnicas, limitando a expansão dos antigos métodos produtivos a curto prazo e trazendo a necessidade de diversificar os métodos produtivos. Tal diversificação deu-se na indústria, até o ponto que as inovações técnicas da produção industrial impossibilitassem que o antigo método produtivo lhe fizesse frente. Assim, as dificuldades encontradas na agricultura e sua incapacidade de responder à demanda estimularam os investimentos industriais (Marx, 2013). Não podemos esquecer que o desenvolvimento do capitalismo acompanha o progresso técnico que afeta o caráter da produção; e os investidores ou, se se preferir os protagonistas, das novas técnicas tendem a ser capitalistas com mais vantagens e diferenciarem-se, portanto, daqueles outros que ficam presos ao modo de produção anterior. Este é caso, por exemplo, da Revolução Industrial que teve, antes de tudo, que fazer frente ao modelo agrícola-mercantil que a antecedeu.

Paralelamente à diversificação produtiva, o impulso necessário para a acumulação primitiva e a formação do proletariado, na Inglaterra, deu-se por meio dos cercamentos legais. A terra, como um bem comum para a produção camponesa, passou a ser encarada como um bem de produção. A nobreza aburguesada e a burguesia rural média passaram a determinar (cercar) suas terras e transformá-las em um produto de aluguel ou arrendamento, especialmente para a ovinocultura. Os cercamentos também diminuíram as áreas cultiváveis para abrir caminho às pastagens. “A ideia burguesa sobre a terra – a relação entre *persona* e *res*, sem outra obrigação que a posse e uso para o lucro pessoal – começou a ser aplicada duramente” (Tigar e Levy, 1978, p.206). Este processo intensificou-se com a Revolução Gloriosa, em 1688, e a regularização dos cercamentos pelo parlamento, e dele decorreu a maior parte da mão de obra e da matéria-prima utilizada na indústria (Marx, 2013)¹¹⁵.

Contudo, a política de cercamentos só pode ser compreendida como um processo decorrente do próprio desenvolvimento do capitalismo comercial. Este proporcionou que os *gentry* (nobreza rural) e os *yeomen* (proprietário “menor” voltado à subsistência) acumulassem cada vez mais riquezas e bens e se capitalizassem, enquanto transformavam as relações produtivas no campo para adequá-las ao modelo econômico emergente (por exemplo, pondo fim às relações de vassalagem). De tal modo emergiu um contingente servil desocupado no campo que, sem alternativa, migrou para as cidades, onde, mais tarde, seria utilizado para a

¹¹⁵ “Embora o movimento de fechamento seja mais típico na Inglaterra, ocorreu em proporções menores também no continente europeu” (Huberman, 1980, p.175).

colonização da América britânica, mas, sobretudo, nas unidades fabris durante a Revolução Industrial (Dobb, 1983)¹¹⁶.

Houve, entretanto, um aspecto fundamental para esta mudança de rumo econômico e político no continente: as novas potências marítimas experimentaram uma forma de governo mais estável e eficiente, o absolutismo, constituído, especialmente, sobre o modelo francês¹¹⁷. Os grandes impérios coloniais do século XVI, Espanha e Turquia, que baseavam seus recursos políticos na e para guerra, perderam espaço para um modelo de estado que controlava oficialmente as leis nacionais, que, em decorrência disto e a partir de então, estabelecia uma eficiente rede burocrática e regulatória de seus recursos, obtendo dinheiro suficiente para pagar suas contas e investir em seus exércitos, bem como, legalmente, controlar a economia e os preços¹¹⁸. Desta forma, o modelo de estado absolutista forneceu o apoio político, militar e financeiro necessários para o avanço burguês: apoiando a indústria da guerra, os novos empreendimentos (coloniais e locais) e atuando como agente de transferência da riqueza acumulada (da exploração das colônias, do campesinato e da escravidão) para os empresários. Na Inglaterra, um mercantilismo agressivo e de acumulação de capital e benefícios, prevaleceu sobre os interesses do setor comercial e financeiro (o que não houve no mediterrâneo). Neste país, assistiu-se à decadência de empresas feudais em nome de corporações mais progressistas que começaram a concentrar a riqueza e o poder econômico, tornando-as mais capazes de assegurar e acumular excedentes produtivos, sobretudo porque o estado inglês mostrou para a

¹¹⁶ Nas palavras de Marx (2013, p.961-2), “o processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados [...] O produtor direto, o trabalhador, só pôde dispor de sua pessoa depois que deixou de estar acorrentado à gleba e de ser servo ou vassalo de outra pessoa. Para converter-se em livre vendedor de força de trabalho, que leva sua mercadoria a qualquer lugar onde haja mercado para ela, ele tinha, além disso, de emancipar-se do jugo das corporações, de seus regulamentos relativos a aprendizes e oficiais e das prescrições restritivas do trabalho. Com isso, o movimento histórico que transforma os produtores em trabalhadores assalariados aparece, por um lado, como a libertação desses trabalhadores da servidão e da coação corporativa, e esse é único aspecto que existe para nossos historiadores burgueses. Por outro lado, no entanto, esses recém-libertados só se convertem em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhes ofereciam. E a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo”.

¹¹⁷ Hobsbawm (1988) e Frank (1979), apontam que não podemos entender a ascensão do absolutismo sem levarmos em conta a crise do século XVII. Nas palavras de Frank (1979, p.122), “o absolutismo – o “Eu sou o Estado”, de Luís XIV – e a política mercantilista, assim como a rivalidade dinástica e as guerras agressivas, foram certamente instrumentos políticos de interesses de classes particulares no século XVII”.

¹¹⁸ Segundo Hobsbawm, (1988, p.18), “por primera vez, grandes estados territoriales parecieron capaces de resolver sus tres problemas más cruciales: conseguir que las ordenes gubernamentales fueses obedecidas directamente en una extensa zona; obtener suficiente dinero en efectivo para sufragar los pagos periódicos y – en parte como consecuencia de ello – manejar sus ejércitos [...] probablemente, este evidente éxito político de los estados territoriales absolutos como su pompa e esplendor hizo que en el pasado se prestase menos atención a las dificultades generales de la época”.

empresa privada a importância do desenvolvimento econômico e industrial e também que os benefícios decorrentes daí seriam maiores que investir em outras áreas (Hobsbawm, 1988).

Com o tempo, o desenvolvimento dos novos mercados e de uma nova estrutura socioeconômica pôs fim aos resquícios feudais na Europa anglo-saxã, converteu os cidadãos em compradores (assalariados) e ganhadores (burgueses) de dinheiro; aumentou a importação de alimentos e matéria-prima das colônias; incrementou a exportação de manufaturas; promoveu uma reserva de bens que levou, conseqüentemente, a uma reserva produtiva e, por fim, alicerçou as bases para a rápida expansão do modelo produtivo capitalista. É por isso que, segundo Marx (2013), uma economia e uma política burguesas não surgiram em nenhum outro lugar fora da Inglaterra até o século XVIII. Em nenhum outro país os agricultores, produtores e comerciantes da pequena atividade mercantil foram tão eliminados ou submetidos “ao livre mercado” (seja por meio da relação capital/salário, seja na subordinação dos artesãos domésticos e independentes a uma certa classe); em nenhum outro lugar a classe burguesa uniu-se tanto para financiar e bancar sua expansão; em nenhuma outra parte os interesses nacionais e o aparato financeiro e estatal foram tão eficientes para eliminar os competidores estrangeiros e potencializar ao máximo os ganhos de seus mercados externos¹¹⁹.

O estado inglês cumpriu estes objetivos através de uma combinação de protecionismo rígido e guerras econômicas de agressão. O nacionalismo da burguesia britânica, mais que ávido, foi violento, sua meta não era eliminar o atraso econômico, mas aliada ao estado, dominar o mundo¹²⁰. O estado inglês foi, portanto, o primeiro a se “aburguesar” e tornou-se o mais avançado em termos de legislação econômica, filosofia liberal e pragmatismo (desde o século XVII, com a Revolução Inglesa, os britânicos já haviam mostrado a importância de quebrar os monopólios aristocráticos e das corporações privilegiadas; bem como de se garantir uma política liberal e “antiprivilégios”). Além disso, em nenhum outro país a população urbana cresceu tanto (aumento da taxa de natalidade e diminuição da de mortalidade) e o progresso das condições higiênicas e sanitárias foi tão relevante.

O modelo capitalista, porém, só poderia avançar – sem ocorrer crises de acumulação – se uma revolução endógena da técnica produtiva e da organização industrial ocorresse. A este

¹¹⁹ Segundo Frank (1979, p.104), a gênese destas atitudes envolviam: “o aumento da dependência e apoio do Estado aos interesses industriais e comerciais após as revoluções de 1640 e 1688; b) a proteção dos Atos de Navegação de 1650-1651 contra a concorrência holandesa e dos tratados portugueses, que 1) abriram um mercado cativo para os têxteis britânicos num país débil, 2) obviaram à aquisição de vinho francês com pouco ouro em barra ou moedas estrangeiras e 3) preparavam o caminho para a crescente proibição de todas as importações da França e c) uma nova política colonial na Ásia, África e Américas”.

¹²⁰ Ver Huberman (1980, p. 170) para aprofundar a discussão sobre o uso da força pelos britânicos para atingirem seus objetivos de enriquecimento.

respeito, o setor têxtil era o mais preparado para receber a revolução, especialmente pelas características já avançadas da indústria do algodão (sua plantação e manufatura)¹²¹. O fato é que o desenvolvimento da indústria têxtil foi acompanhado pela expansão significativa da exploração e industrialização do ferro e do aço e da construção de ferrovias (que, por sua vez, demandava cada vez mais ferro e aço). Todo este processo estimulou a siderurgia e empregou milhares de pessoas, sem contar que a Revolução Industrial se apresentou como uma oportunidade de investimento frente à crise de exportações, unindo, assim, a acumulação de capitais com as exigências de investimento em infraestrutura (estradas, canais, barcos, minas, equipamentos, etc.) e capacidade produtiva (equipamentos, ferramentas e maquinário).

Podemos dizer, em vista do que foi apresentado até aqui, que o surgimento e as condições para a Revolução Industrial na Inglaterra derivaram de três requisitos socioeconômicos e dois políticos fundamentais: diminuição da influência política e da concentração de poder em núcleos urbanos isolados em favor de um centralismo do poder em âmbito nacional (formação do estado nacional); enfraquecimento dos monopólios das corporações de ofício, seja na manufatura ou na organização doméstica, sobretudo a partir das pressões políticas e de mercado feitas pelos empreendedores mais novos – que visavam a ascensão social e econômica – ou pelos proprietários-empresários do campo – que haviam transformado a terra em investimento e queriam colher os frutos desta transformação; por outro lado, houve a consolidação de políticas liberais que se sustentavam tanto filosófica como juridicamente, proporcionando segurança jurídica e consciência empreendedora aos novos burgueses. Tudo isso fez da Inglaterra a personagem principal do comércio internacional, permitindo-lhe acumular e investir mais capital.

Mas, para manter o ritmo de desenvolvimento, era preciso ampliar os mercados ao excedente produtivo e buscar recursos naturais, bem como obter mão de obra barata e regiões propícias ao investimento seguro e lucrativo do capital. A Bélgica, por possuir consideráveis cifras de carvão e ferro e pela proximidade geográfica, foi o primeiro país a receber investimento dos fabricantes de equipamentos industriais fora da Inglaterra, em 1807. Com certo atraso (devido à Revolução de 1789 e a tradição da pequena indústria e da produção de artigos de luxo), a França começou a se industrializar, consideravelmente, somente no segundo quarto do século XIX. A partir de 1850, Suíça, Alemanha, Itália, Holanda e Escandinávia

¹²¹ Neste período, de 40% a 50% das exportações inglesas eram nesta área (Dobb, 1983); e a conquista de novas áreas colônias pela Inglaterra, sobretudo da Índia, grande produtora de algodão e consumidora das manufaturas inglesas, aumentava ainda mais a demanda por este produto; além disso, mais confortáveis e tênues, as roupas e utensílios de algodão tinham mais aceitação em regiões tropicais e também podiam ser usados como moeda de troca na compra de escravos africanos (Huberman, 1980).

também instalaram seus primeiros parques industriais. Fora do eixo da Europa ocidental, no final do século XIX, a Rússia (via investimentos franceses), os EUA e o Japão (Revolução Meije, 1868) começam a substituir a manufatura pela produção industrial (Huberman, 1980), sem contar a entrada de segmentos da Ásia, África e América Latina na rota industrial através da política imperialista (que converteu as colônias e as áreas de influência em produtoras de bens primários). Como bem destacou Lenin (2011), a Revolução Industrial, consagrada pela política imperialista, integrou, pela primeira vez, em um nível mundial, todos os fatores de produção (recursos naturais, capital e força de trabalho); consagrou a formação de um amplo mercado mundial e uma vasta divisão internacional do trabalho, promovendo – pela primeira vez em termos globais – a contradição entre a experiência do vivido e a estrutura do sistema. Importante destacar que juntamente, e a partir da Revolução Industrial, o ocidente viu surgir outras três revoluções: a Revolução Agrícola, a Revolução Demográfica e a Revolução dos Transportes, dotando de renovado dinamismo esse processo.

A política imperialista, condicionada pelo capitalismo monopolista, entretanto, não gerou imediatamente mecanismos adequados para absorção do excedente produtivo. O final do século XIX assistiu à retração da expansão do capital na Europa, que até então crescia apoiado na disseminação da indústria pelo continente e pelos mercados consumidores decorrentes do neocolonialismo. Neste contexto, a estagnação econômica só não foi maior porque os excedentes produtivos se deslocaram, principalmente, para os EUA, para a indústria pesada (máquinas à vapor), a infraestrutura (construção de estradas de ferro e redes elétricas) e a produção de automóveis. Outro impulso fundamental para a expansão do capital norte americano foi a eclosão da I Guerra Mundial. Distante do conflito físico, os EUA se tornaram grandes exportadores para as áreas combatentes. A crise de 1929 abalou o crescimento exponencial americano, mas o sucesso das políticas keynesianas do New Deal e o surto de prosperidade após a segunda guerra mundial – que sustentou o nível de emprego e renda, levou à segunda onda automobilística, aumentou a urbanização (ancorada na elevação das hipotecas e do crédito) e permitiu o acúmulo de poupança, tanto estatal quanto individual – possibilitou a rápida recuperação da economia americana. Tudo isso, em consonância com os elevados gastos militares, não só transformaram os EUA na nova potência mundial como inaugurou a “era de ouro do capitalismo” (Baran e Sweezy, 1966, p.218-48).

Nada representou melhor os desdobramentos históricos e econômicos do capitalismo em sua “era de ouro” do que o modelo fordista de produção¹²²: “a maior realização até hoje da

¹²² Segundo Bauman (2001, p.69), o fordismo representou “[...] a autoconsciência da sociedade moderna em sua fase “pesada”, “volumosa” ou “imóvel” e “enraizada”, “sólida”. Nesse estágio de sua história conjunta, capital,

engenharia social orientada pela ordem” (Bauman, 2001, p.68), um lugar sobre o qual se erigia toda uma visão de mundo e a partir do qual se sobrepunha à totalidade da experiência vivida¹²³.

Poucos autores fizeram uma análise tão propícia do fordismo quanto Harvey (2014 p.121-135). Por esta razão, retomo aqui alguns pontos fundamentais de sua análise, o que permite compreender melhor a significação do fordismo para a modernidade e, conseqüentemente, como seu desmantelamento está ligado à emergência do capitalismo flexível, característico da pós-modernidade. Em primeiro lugar, o fordismo não pode ser entendido como um mero sistema de produção em massa, e sim como um modelo de vida total. A sua origem “deve ser por certo 1914, quando Henry Ford introduziu seu dia de oito horas e cinco dólares como recompensa para os trabalhadores da linha automática de montagem de carros que ele estabelecera no ano anterior”. Contudo, a fase madura do fordismo só pôde ser plenamente percebida após a conjunção de fatores políticos, econômicos e bélicos que levaram a “era de ouro do capitalismo” a partir de 1945. Foi preciso que o fordismo se aliasse fortemente ao keynesanismo, ao internacionalismo econômico e à racionalidade bélica para se consolidar, e foi preciso também que o Estado, principal agente econômico, assumisse uma variedade de obrigações concernentes às exigências do modelo fordista, garantindo, por exemplo, uma demanda relativamente estável para a lucratividade burguesa, um controle dos ciclos econômicos e uma política fiscal e monetária previsíveis, mas, principalmente dirigidas ao investimento público em sistemas de transporte, saúde, educação etc., necessários ao crescimento da produção e do consumo, e que também garantiam a estabilidade do emprego. Não podemos esquecer, ainda, que era papel do estado garantir o direito dos trabalhadores, inclusive como árbitro das negociações salariais, e nas demandas por habitação, assistência financeira, proteção subsistencial, etc.

Neste sentido, o Estado de bem-estar social “era encarregado de que os capitalistas se mantivessem aptos a comprar trabalho e a poder arcar com seus preços correntes” (Bauman,

administração e trabalho estavam, para o bem e para o mal, condenados a ficar juntos por muito tempo, talvez para sempre – amarrados pela combinação de fábricas enormes, maquinaria pesada e força de trabalho maciça. Para sobreviver, e principalmente para agir de modo eficiente, tinham que “cavar”, desenhar fronteiras e marcá-las com trincheiras e arame farpado, ao mesmo tempo em que faziam a fortaleza suficientemente grande para abrigar todo o necessário para resistir a um cerco prolongado, talvez sem perspectivas. O capitalismo pesado era obcecado por volume e tamanho, e, por isso, também por fronteiras, fazendo-as firmes e impenetráveis. O gênio de Henry Ford foi descobrir o modo de manter os defensores de sua fortaleza industrial dentro dos muros – para guardá-los da tentação de desertar ou mudar de lado”.

¹²³ Parte da discussão que segue a partir deste ponto foi feita por mim e pela professora Dr(a) Sueli Félix em artigo conjunto: “*Modernidade e Globalização Neoliberal: a “nova” Condição do Trabalho e Dos Trabalhadores no Contexto da Mentalidade de Curto Prazo*”, publicado na Revista de Psicologia Social do Trabalho, v. 16, n. 2 (2013), entretanto, aqui aprofundo o debate, aponto novas perspectivas interpretativas e, inclusive, faço correções acerca do trabalho editado anteriormente.

2001, p.167)¹²⁴. O Estado devia se encarregar de manter o exército de reserva apto a voltar à ativa a qualquer momento, para que a relação trabalho e capital pudesse se manter saudável. Essa relação forte entre capital e trabalho criou o que Bauman (2001) chama de “mentalidade de longo prazo”, que “constituía uma expectativa nascida da experiência, e da repetida corroboração dessa experiência, de que os destinos das pessoas que compram trabalho e das pessoas que o vendem estão inseparavelmente entrelaçados e que, portanto, a construção de um modo de convivência suportável corresponde tanto aos “interesses de todos” quanto à negociação das regras de convívio” (p.168). Ou seja, na construção de um modo de coexistência estável – que atingia tanto a convivência de todos quanto a negociação de regras que pautariam essa convivência – ambos os lados (trabalhadores e patrões) sabiam que sua sobrevivência estava atrelada ao encontro de acordos que todos avaliassem como aceitáveis, e trabalhadores e patrões se relacionavam de maneira mais ou menos previsível¹²⁵. Isso tudo significava a consagração da visão fordista de uma sociedade corporativa, em que a fábrica e o trabalho não apenas garantiam a disciplina da sociedade e a produção em massa, mas também educavam (para o consumo) e davam tempo ao trabalhador para gastar seu dinheiro.

A questão é que as pessoas se uniam em torno da fábrica e do modelo de gerenciamento que ela propunha, criavam suas identidades e desenvolviam suas capacidades no lugar em que estavam fixadas. O capital estava tão preso ao lugar quanto os trabalhadores que empregava. Os trabalhadores do sistema fordista acreditavam no caminho a que seus guias os estavam conduzindo. Era um trajeto relativamente conhecido, com fins mais ou menos previsíveis. Diferentemente do que ocorre hoje, na época em que Henry Ford criou uma nova ordem racional que se tornou um ideal para a maioria dos empresários, o imaginado era fixar capital e trabalho numa aderência que nenhum poder humano poderia romper. Os trabalhadores

¹²⁴ O Welfare State surgiu, na verdade, como um conjunto de ideias, não uma prática política, na Inglaterra, em 1884, a partir de uma organização reformistas: a Sociedade Fabiana. Os fabianos perceberam a falta de uma consciência revolucionária para a revolução proletária na Inglaterra e defenderam, assim, que as exigências de intervenção (no sistema capitalista) deveriam partir dos burgueses que possuíam formação filosófica liberal e economicamente ortodoxa. Neste sentido, a transformação da realidade operária deveria passar por uma intervenção nas instituições estatais, únicos meios capazes de atender as demandas populares. Portanto, e no fundo, a ação política nunca deveria romper com os quadros da legalidade, o que transforma a conscientização burguesa em algo mais relevante que a conscientização proletária. Como destaca uma das mais brilhantes figuras do fabianismo, Beatrice Webb (1858-1943), a classe opressora tem que tomar consciência que é uma classe pecadora e que, portanto, precisa se redimir; a origem da transformação social, por este ângulo, decorreria da consciência filantrópica e prática dos proprietários. Portanto, a origem da social democracia não tem nada a ver com o marxismo, uma vez que enxerga o Estado como expressão ideológica de classe, não observa a necessidade de uma revolução para abolir a propriedade privada e acredita que as transformações políticas podem ser feitas de modo pacífico. Não por acaso Lenin acusou o fabianismo de um “oportunismo extremo”.

¹²⁵ Mas não podemos esquecer que as regras dessa convivência mútua foram objeto de negociações intensas, às vezes com rispidez e embates, outras com armistícios e consentimentos, como na luta por leis trabalhistas e sistema previdenciário.

precisavam do emprego para sua sobrevivência, e o capital dependia de empregá-los para sua reprodução e crescimento. Seu lugar de encontro tinha endereço fixo: a fábrica. Não surpreende que o intermediário na mercantilização do capital e do trabalho fosse o Estado, que converteu essa mediação em sua principal ocupação política até meados de 1970.

Por esta razão Harvey, Jameson, Bauman e Callinicos asseguram que o advento da versão pós-moderna do capitalismo ocorreu justamente na década de 1970, especialmente com as crises de 1973 e 79, quando o modelo fordista entrou numa crise de acumulação. Nas palavras de Harvey (2014, p.140), “a profunda recessão de 1973, exacerbada pelo choque do petróleo, evidentemente retirou o mundo capitalista do sufocante torpor da “estagflação” (estagnação da produção de bens e alta inflação de preços) e pôs em movimento um conjunto de processos que solaparam o compromisso fordista”. A questão chave, nesse contexto, é que apesar da liquidez e do endividamento “que saiu do controle a partir de 1973, o sistema financeiro mundial conseguiu mesmo assim fugir de todo controle coletivo” (p.154) e consolidar-se como alternativa à expansão do capital. O avanço do capitalismo financeiro deve muito ao fim do acordo de Bretton Woods, em 1971 e à adoção de um sistema de taxa cambial flexível a partir de 1973. Isso implica “que o sistema financeiro alcançou um grau de autonomia diante da produção real sem precedentes na história do capitalismo, levando este último a uma era de riscos financeiros igualmente inéditos” (p.181).

Em termos pragmáticos, a crise de acumulação capitalista dos anos 1970 levou à derrocada o Estado de bem-estar social e do fordismo, por meio de uma ofensiva político-cultural da política neoliberal – do governo Reagan nos EUA, Thatcher na Grã-Bretanha, Krol na Alemanha e Nakasone no Japão – e do modelo cultural toyotista de produção. A partir de então foi possível reordenar o processo de acumulação capitalista em favor de uma acumulação flexível que “[...] é marcada por um confronto direto com a rigidez do fordismo” (Harvey, 2014, p.140)¹²⁶.

Isso tudo ocorreu às custas da precarização das condições de vida e de trabalho das massas populares, bem como de sua habilidade de intervenção política. Os regimes neoliberais,

¹²⁶ Ao contrário do fordismo, a política neoliberal “[...] se apoia na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo. Caracteriza-se pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional. A acumulação flexível envolve rápidas mudanças dos padrões do desenvolvimento desigual, tanto entre setores como entre regiões geográficas, criando, por exemplo, um vasto movimento no emprego no chamado “setor de serviços”, bem como conjuntos industriais completamente novos em regiões até então subdesenvolvidas [...] Ela também envolve um novo movimento que chamarei de “compreensão do espaço-tempo” no mundo capitalista – os horizontes temporais da tomada de decisões privada e pública se estreitaram, enquanto a comunicação via satélite e a queda nos custos de transporte possibilitaram cada vez mais a difusão imediata dessas decisões num espaço cada vez mais amplo e variado” (ibidem).

segundo Anderson (1998, p.122), “após terem enfraquecido o movimento operário, reduziram a regulamentação e a redistribuição, alastrando [...] a privatização do setor público, os cortes na despesa social e os elevados níveis de desemprego”. Como ressalta Harvey (2014, p.141), essa “acumulação flexível parece implicar níveis relativamente altos de desemprego “estrutural” (em oposição a “friccional), rápida destruição e reconstrução de habilidades, ganhos modestos (quando há) de salários reais e o retrocesso do poder sindical”. Nesse processo os maiores beneficiários foram as oligarquias financeiras e as empresas multinacionais. Foi o capital financeiro que mais pressionou a abertura das fronteiras nacionais, por meio da privatização das empresas estatais e da desregulamentação das relações de trabalho. Por outro lado, as multinacionais, com seu poderio político e econômico, levaram a produção a adquirir uma lógica urgentista, flexível e altamente predatória dos trabalhadores e dos recursos naturais.

A questão é que, tendo os capitalistas se livrado, através da tecnologia, do maquinário pesado e das enormes equipes de fábrica, “o capital pôde viajar rápido e leve, e sua leveza e mobilidade se tornam as fontes mais importantes de incerteza para todo o resto” (Bauman, 2001, p.141). O novo predicado do capital (a flexibilidade) acabou com os compromissos estáveis de trabalho. A habilidade de se mover rapidamente, de evitar o conflito com os trabalhadores e até de fugir, se necessário – esse centro da novidade política da irresponsabilidade – tornou-se garantia de conhecimento e êxito gerenciais. Além do mais, “o capital se tornou extraterritorial, leve, desembaraçado e solto numa medida sem precedentes, e seu nível de mobilidade espacial é [...] suficiente para chantagear as agências políticas dependentes de território e fazê-las se submeterem às suas demandas” (ibidem, p. 172).

Na dialética do desenvolvimento econômico contemporâneo, “a velocidade do movimento e o acesso a meios mais rápidos de mobilidade chegaram nos tempos líquidos à posição de principal ferramenta do poder e da dominação” (ibidem, p.16). O trabalho deslizou do universo de edificação da ordem e do controle do futuro e, junto com o capital, flutua leve e flexível, fazendo com que as estratégias e os planos de vida do trabalhador se tornem de curto prazo. O que conta hoje são os efeitos imediatos do trabalho. Ou seja, “o trabalho não pode mais oferecer o eixo seguro em torno do qual envolver e fixar autodefinições, identidades e projetos de vida. Nem pode ser concebido com facilidade como fundamento ético da sociedade, ou como eixo ético da vida individual” (ibidem, p.160). Neste sentido, “espera-se que {o trabalho} seja satisfatório por si mesmo e em si mesmo, e não mais medido pelos efeitos genuínos ou possíveis que traz a nossos semelhantes na humanidade ou ao poder da nação e do país, e menos ainda à bem-aventurança das futuras gerações” (ibidem). O que se vê atualmente

é que o trabalho virou sinônimo de falta de garantias, de insegurança e de incertezas. Sua função é servir ao capital fluante, que pode descartá-lo tão rapidamente quanto se movimenta.

O que parece ter ocorrido é uma inversão da relação capital-trabalho, em que os capitalistas apenas pagavam o mínimo necessário à reprodução da capacidade de trabalho dos trabalhadores. As empresas hoje pagam aos empregados o tempo que eles trabalham para elas, mas demandam toda a sua capacidade, sua vida inteira e toda sua personalidade. Os trabalhadores do capitalismo global devem lutar contra os capitalistas e também contra si mesmos. A competição veio para dentro dos escritórios das empresas: “o trabalho significa testes diários de capacidade e dedicação, méritos acumulados não garantem a estabilidade futura” (Lipovetsky, 2004, p.58). Desse modo, a frustração, o isolamento e a competição dominam a condição dos empregados: a exclusão socioeconômica é o que espera os trabalhadores que não se enquadram nessa situação de concorrência, afastamento coletivo e desconfiança em relação à continuidade de seus bens e de sua sobrevivência. Essa dinâmica de obsolescência programada (dos bens e das pessoas) e o estereótipo de fracassado que o não consumidor e o desempregado adquirem na sociedade atual não podem ser nem um pouco menosprezados para entendermos a “nova” condição socioeconômica da pós-modernidade.

O fato é que as desregulações advindas das forças do mercado e a submissão do Estado aos efeitos negativos da globalização precisam ser pagas, e o são, “[...] diariamente, na moeda da ruptura e devastação social. É a normalidade permanente, e não as ocasionais falhas dos mercados desregulamentados e da globalização negativa, que estimula o crescimento, a um ritmo cada vez maior, das contas sociais que os governos se veem obrigados a pagar” (Bauman, 2008, p.178). A desfiguração das defesas que o Estado mantinha contra os interesses capitalistas, bem como o enfraquecimento de sua estrutura de apoio social e econômico aos indivíduos, faz com que a precarização do trabalho, atualmente, apresente-se no “deslocamento da esfera da segurança – ou seja, da autoconfiança e da autosssegurança – para a da proteção – do abrigo e exposição às ameaças” (ibidem, p.174)¹²⁷. Com isso, o neoliberalismo apresenta-se como a ideologia possível e viável ao planeta. E a sociedade não é mais protegida adequadamente pelo Estado, já que ele perdeu grande parte de seu poder de vigília. A maior

¹²⁷ “A primeira esfera, progressivamente despida dos mecanismos institucionais apoiados e garantidos pelo Estado, foi aberta às incertezas do mercado e transformada em um playground das forças globais operando no “espaço dos fluxos” que se estende além do alcance do controle político, e, portanto, também da capacidade de suas vítimas (já afetadas por suas ações ou temendo serem afetadas dentro em breve) de reagir adequadamente, muito menos resistir de maneira efetiva. As políticas comunalmente endossadas contra o infortúnio individual, que no curso do último século vieram a ser coletivamente conhecidas sob o nome de Estado (“do bem-estar”) “social”, agora estão sendo suprimidas, reduzidas abaixo do nível necessário para validar e sustentar a confiança na segurança, ou não mais consideradas capazes de sobreviver à próxima rodada de cortes” (ibidem).

parte de suas ações foi relegada a políticas individuais – um Estado de proteção pessoal. Contudo, o foco sobre a precarização do trabalho e da vida dos trabalhadores – que ameaça suas vidas e condições sociais – revelou-se intimamente ligado ao sentimento de vulnerabilidade social, advindo (não de modo claro para nossos políticos) da desregulamentação econômica e da correspondente substituição da solidariedade social pela autoconfiança individual, derivada da lógica competitiva exacerbada imposta pela globalização neoliberal aos trabalhadores, especialmente os de países periféricos (Bauman, 2008). No mundo do capitalismo globalizado – da globalização negativa – é a insegurança do e no trabalho que importa e que domina em face de um futuro incerto; “de uma lógica da globalização que se exerce independentemente dos indivíduos; de uma competição liberal exacerbada; de um desenvolvimento desenfreado das tecnologias da informação; de uma precarização do emprego; ou de um aumento ou estagnação do desemprego” (Charles, 2007, p.28).

Atualmente “os novos-ricos não precisam mais dos pobres¹²⁸. Finalmente a bem-aventurança da liberdade total está próxima” (ibidem). O capital viaja rápido: com um celular ou computador portátil, ele flui de um espaço para outro quase instantaneamente. Por outro lado, os indivíduos, sobretudo aqueles com poucos recursos, ficaram imobilizados no lugar como no passado, e o lugar em que eles imaginavam estar fixados perdeu definitivamente sua solidez de outrora. Agora, as elites extraterritoriais estão em movimento, enquanto os demais têm a sensação de que o mundo insiste em não ficar parado. Vivemos muito mais a globalização do capital do que da força de trabalho. Ou seja, “o capital financeiro pode mover-se de país em país, buscando as taxas de lucro e as condições de operações mais atrativas, mas os trabalhadores não podem migrar com similar liberdade para usufruir de melhores condições de trabalho e de admissão” (Vilas, 1999, p.31-2). Isso faz com que a mentalidade de longo prazo seja substituída pela “mentalidade de curto prazo”¹²⁹. Se antes, os grandes senhores da economia buscavam vincular de modo durável seu poder ao tempo, suas construções e feitos

¹²⁸ Não adentro esta discussão, pois ela escapa ao recorte proposto e demanda investigações profundas, tendo em vista a rapidez e a novidade das transformações, mas, ao que tudo indica, a Quarta Revolução Industrial (marcada pela convergência de tecnologias digitais, físicas e biológicas, ancorada na engenharia genética, nas neurotecnologias, em robôs, inteligência artificial, biotecnologia, novos materiais, internet das coisas...) vai tornar os pobres ainda mais supérfluos e o bem-estar social ainda mais alheio à política de estado. A esse respeito ver: Klaus Schwab: A Quarta Revolução Industrial.

¹²⁹ Como diz, Lipovetsky (2004, p.63), “a ascendência crescente do mercado financeiro pôs em xeque as visões estatais de longo prazo em favor do desempenho em curto prazo, da circulação acelerada dos capitais em escala global, das transações econômicas em ciclos cada vez mais rápidos. Por toda parte, as palavras-chave das organizações são flexibilidade, rentabilidade, *just in time*, “concorrência-temporal”, atraso-zero – tantas orientações que são testemunho de uma modernização exacerbada que contrai o tempo numa lógica *urgentista*”.

deveriam durar para sempre, ou, ao menos, por muito tempo¹³⁰, os empresários pós-modernos desejam o transitório¹³¹. “Numa notável reversão da tradição milenar, são os grandes e poderosos que evitam o durável e desejam o transitório, enquanto os da base da pirâmide lutam, desesperadamente para fazer suas frágeis, mesquinhas e transitórias posses durarem mais tempo” (Bauman, 2001, p.21). Isso tudo permite que a nova elite política e administrativa do mundo global domine, mande, coloque sob rédeas grupos de pessoas¹³² e até países¹³³, sem se preocupar com as agências políticas locais. A aliciação ativa da população subordinada não é mais necessária¹³⁴. Os executivos das grandes empresas multinacionais ou os especuladores das bolsas de valores ao redor do mundo baseiam suas conquistas e riquezas na exploração dos seres humanos mais pobres do mundo, na depredação da natureza, no progresso de uns com as desventuras de muitos, no êxito com o desalento, na abundância de poucos com o empobrecimento da maioria.

Neste cenário histórico ou geo-histórico, o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial (BM), a Organização Mundial do Comércio (OMC) e as corporações transnacionais “pressionam Estados nacionais a promover reformas políticas, econômicas e socioculturais, envolvendo amplamente instituições jurídico-políticas destinadas a favorecer a dinâmica das forças produtivas e as relações capitalistas de produção” (Ianni, 1999, p.129). Para que os países subdesenvolvidos evoluam e suas burguesias se integrem à burguesia

¹³⁰ Como Francesco Matarazzo (1822-1889) – que “morreu na condição de homem mais rico do país, com uma fortuna de 10 bilhões de dólares estadunidenses, sendo o criador do maior complexo industrial da América Latina do início do século XX. A riqueza produzida por suas indústrias ultrapassava o PIB de qualquer estado brasileiro, exceto São Paulo” (Moraes, 1994, p.347) ou Barão de Mauá (1813-1889) considerado o primeiro industrial brasileiro, pioneiro em várias áreas da economia do Brasil. Dentre suas maiores realizações, encontra-se a implantação da primeira fundição de ferro e estaleiro no país, a construção da primeira ferrovia brasileira, a estrada de ferro Mauá, no atual estado do Rio de Janeiro, o início da exploração do rio Amazonas e afluentes, bem como o Guaíba e afluentes, no Rio Grande do Sul, com barcos a vapor, além da instalação da iluminação pública a gás na cidade do Rio de Janeiro, a criação do primeiro Banco do Brasil e a instalação do cabo submarino telegráfico entre a América do Sul e a Europa. Ver: *Irineu Evangelista de Sousa*. Biografias UOL, disponível em: <https://educacao.uol.com.br/biografias/irineu-evangelista-de-sousa-visconde-de-maua.htm>. Visualizado em 6 de agosto de 2016.

¹³¹ Mark Elliot Zuckerberg – dono do Facebook – e Bill Gates – fundador, com Paul Allen, da Microsoft – provavelmente não sentiriam remorso ao abandonar posses que lhes davam orgulho ontem, se o investimento de amanhã for mais lucrativo.

¹³² É importante observar como os trabalhadores mexicanos, por exemplo, estão reféns das multinacionais norte-americanas, por meio da política econômica do Nafta (North American Free Trade Agreement, em português: Tratado Norte-Americano de Livre Comércio), acordo envolvendo Canadá, México e Estados Unidos e tendo o Chile como associado, numa atmosfera de livre comércio, com custo reduzido para troca de mercadorias entre os três países.

¹³³ Em princípio, dez ou quinze companhias, a exemplo de Boeing, JPMorgan Chase, Apple, Microsoft, ExxonMobil, Martin-Mariette, HSBC Holdings, Coca-Cola, Unilever, PepsiCo ou Shell, podem impor suas vontades a qualquer governo, especialmente nos países em desenvolvimento.

¹³⁴ Importante ressaltar que estas afirmações não valem para todos os estados. A China, por exemplo, possui um projeto nacional onde o estado submete os empresários a esse projeto. O mesmo pode ser dito de outros países como Irã e Arábia Saudita, entretanto a tendência geral é a supracitada.

internacional – por meio da junção direta de empresas ou do mercado financeiro, que leva ao fluxo permanente de capitais, tanto setorial quanto espacialmente, das sociedades anônimas de capital aberto –, é exigido deles uma gama de medidas econômicas que, na globalização atual, são aquelas referentes ao neoliberalismo. Para escapar de surpresas políticas, que podem gerar saídas dos países emergentes desse receituário, também lhes são estabelecidas regras políticas, jurídicas e comerciais, concernentes ao neoliberalismo. Desse modo, “os países subdesenvolvidos são mantidos na esfera de exploração e dominação dos países capitalistas centrais, sem necessidade de impérios políticos organizados, sem necessidade do uso da força militar – a não ser ocasionalmente” (Miglioli, 1999, p.159).

Segundo Ianni (1999, p.130), o fim da Guerra Fria foi fundamental para a intensificação e a expansão desse processo. As antigas nações soviéticas transformaram-se ou foram incorporadas ao mercado mundial, no qual predominam as empresas, corporações e conglomerados transnacionais, engendrando um novo ciclo do capitalismo global, que atingiu tanto a América Latina e Caribe como Ásia, África, Europa Central e Oriental. Por trás dessa política, há uma clara intenção de realizar a reestruturação dos Estados nacionais, destinada a criar o Estado mínimo e decretar a formação dos “mercados emergentes”, levando à destruição dos projetos de capitalismo nacional e de socialismo nacional, assim como às transformações dessas nações em províncias do capitalismo global. Em lugar do projeto nacional de país, encontra-se em curso a ideação de um capitalismo transnacional, administrado desde o alto e desde fora. E manter as fronteiras territoriais abertas, destruindo aquelas que ainda teimam em permanecer fechadas, parece ser o propósito da política neoliberal.

Nas variadas formas de promover a desestabilização e a desregulamentação econômica do Estado e a abertura dos mercados – que facilitam as negociações e associações de corporações transnacionais com empresas nacionais, paralelamente promovendo a privatização de empresas produtivas estatais, sistemas de saúde, educação e previdência –, ocorre uma reordenação das políticas estatais. Estas, seguindo a cartilha do Banco Mundial, devem levar a cabo “reformas econômicas amistosas para o mercado”, blindando a propriedade privada, gerando economias de importação e estimulando a internacionalização de seu mercado. Neste contexto, as agências estatais mais diretamente vinculadas ao mercado – Banco Central, Ministério da Fazenda, Secretaria de Finanças etc. – ganham força, enquanto reduz-se a importância das agências mais ligadas aos atores em retrocesso – secretarias ou ministérios do trabalho, previdência social, assistência à saúde e educação etc. Neste processo, não poderia deixar de ocorrer uma redefinição das conquistas operárias, pautadas por palavras de ordem como “mercado”, “produtividade”, “competitividade”, com graves prejuízos para os

trabalhadores. Verifica-se, assim, uma “crescente e generalizada dissociação entre Estado e Sociedade Civil” (Ianni, 1999, p.131).

Graças aos “ideólogos da globalização” – de uma ideologia conservadora que encobre a realidade para inibir a vontade de transformá-la –, a globalização neoliberal já foi introduzida na fala cotidiana dos sujeitos e parece predominar a concepção de que ela é algo extremamente poderoso, que obriga os países periféricos a assimilá-la se quiserem alcançar o prometido desenvolvimento socioeconômico que dela advém. Não é por acaso que “a globalização atual costuma ser apresentada, por exemplo, como uma nova versão do ‘trem da história’ ao qual devemos pegar, pois do contrário permaneceremos abaixo para sempre vendo como o progresso nos escapa” (Vilas, 1999, p.24). Como lembra Bauman (1999, p. 129), “a existência atual estende-se ao da hierarquia do global e do local, com a liberdade global de movimentos indicando promoção social, progresso e sucesso, e a imobilidade exalando o odor repugnante da derrota, da vida fracassada e do atraso”.

Esse discurso simplista e determinista baseia-se num conjunto reduzido de proposições que se assumem como autoevidentes, quais sejam: (1) a globalização é um fenômeno novo que pressupõe uma homogeneização do mundo, cedo ou tarde seremos todos iguais, inclusive os países subdesenvolvidos serão iguais aos países capitalistas centrais em desenvolvimento cultural e bem-estar; (2) a globalização conduz ao progresso e à melhoria de vida da humanidade; (3) a globalização econômica leva a uma globalização da democracia popular que conduz, conseqüentemente, à redução progressiva do Estado ou a uma perda da importância por parte deste (Ianni, 1999).

Vilas (1999), contrapondo-se aos “ideólogos da globalização”, desmente essas ideias falsas sobre a globalização. Em primeiro lugar, diz ele, a globalização não é algo novo, mas sim um processo histórico de origem secular, que teve início no século XVI, com a formação e a expansão do modo de produção capitalista – desde suas origens mercantilistas, amparado pelas grandes navegações e a descoberta de novas áreas do mundo pelos europeus. Neste contexto, a incorporação da Ásia e da América à economia europeia e a conseqüente formação de uma economia “atlântica” constituiu um ponto de inflexão e de relevância inquestionável para a dinâmica expansiva do capitalismo, que, associado ao novo espírito intelectual e político da época, impulsionou a abertura de novas fronteiras de acumulação de capital. Portanto, a globalização pós-moderna não é algo inédito, na verdade, constitui a expressão atualizada da convergência multissecular engendrada pela expansão do capitalismo, desde suas origens mercantis, com o surgimento e a consolidação de um modo de organização econômica e social que assume um caráter exploratório mais racional, sistemático e disfarçado – por meio de

empresas organizadas com regras de produção e funcionamento de mercado – e se apoia em uma revolução tecnológica permanente dos meios de produção, de transporte e comunicação “que possibilita materialmente a amplitude territorial atingida por seus interesses” (Miglioli, 1999, p.159).

Em segundo lugar, a globalização não é um processo homogêneo. Segundo Miglioli (1999, p.155), “apesar de a tendência à globalização ser notável desde tempos antigos¹³⁵ e se tenha intensificado no decorrer da história, e, embora as várias tentativas de integração e unificação apresentem características comuns, não se pode exagerar na procura de semelhanças entre elas, pela simples e crucial razão de que aconteceram em diferentes momentos históricos e em circunstâncias determinadas”. Ademais, “o processo de globalização não é cumulativo. Se o fosse, considerando sua longa história, estaríamos vivendo agora num planeta completamente unificado e homogeneizado” (ibidem). No fundo, a globalização pós-moderna diz muito mais respeito a um desenvolvimento desigual em seus diferentes níveis – comercial, informacional e cultural – do que a um desenvolvimento igualitário. Apesar da passagem do tempo, ela não vem levando a uma superação entre desenvolvimento e subdesenvolvimento e entre regiões ricas e pobres; ao contrário, ela não permitiu aos países atrasados entrar progressivamente no “primeiro mundo”.

Vejamos. Os países que o Banco Mundial, em 1996, considerava pobre, que tinham em média sujeitos que viviam com até um dólar por dia,

“[...] juntos, representavam mais da metade da população do mundo – captavam 7% do produto mundial, enquanto os países ricos, com 8% da população mundial, concentravam 85% do produto mundial e 80% do comércio – dos quais dois terços eram comercializados entre países desenvolvidos –, além de receberem mais de 80% do investimento da burguesia internacional” (Vilas, 1999, p.34).

Outro relatório das Nações Unidas para o Desenvolvimento, de 1998,

“[...] mostrou que o consumo de bens e serviços foi duas vezes maior em 1997 do que em 1975 e se multiplicou por seis desde 1950, mas mesmo assim um bilhão de pessoas não podiam sequer satisfazer suas necessidades básicas. Sessenta por cento dos 4,5 bilhões de habitantes de países em desenvolvimento não tinham acesso a

¹³⁵ Não aprofundo a discussão deste ponto, entretanto é importante ressaltar que: segundo Miglioli (1999, 154-5), desde a Antiguidade o mundo tem apresentado uma tendência à mundialização. Essa tendência se expressa nas tentativas de formação de grandes impérios, em geral politicamente organizados sob um comando geral. Nessa perspectiva, temos de pensar em termos de uma integração e uniformização dos povos, situados em diferentes regiões, abrangendo áreas contíguas ou não, de vastas dimensões. O império Assírio (850 a 650 a. C.) talvez seja o primeiro caso relevante dessa tendência. Depois vieram o império Persa (século VI a. C.) e o grego (século IV a. C.). O caso mais notável, na Antiguidade, entretanto, foi o do império Romano, que teve seu apogeu no século II a. C. Apesar de na Idade Média essa tendência à mundialização perder considerável força, a expansão do cristianismo na Europa, do islamismo na Ásia e norte da África e a constituição de novos impérios nessas regiões, como o Reino dos Francos, o Sacro Império Romano e o Califado dos Abássidas, mostram que o processo não regrediu ao seu esgotamento.

infraestruturas básicas: um terço não tinha acesso à água potável, um quarto não tinha moradia digna desse nome, um quinto não dispunha de serviços médicos e sanitários. Um quinto das crianças passava menos de cinco anos na escola e uma proporção semelhante vivia em permanente subnutrição. Em 70 a 80 países dos cerca de 100 “em desenvolvimento” a renda per capita era à de dez ou mesmo de trinta anos atrás. [...] Ao mesmo tempo, nos EUA, de longe o povo mais rico do mundo e terra natal do povo mais abastado do planeta, 16,5 da população vivia na pobreza, um quinto dos homens e mulheres adultos não sabiam ler nem escrever e 13% tinha uma expectativa de menos de 60 anos [...] Por outro lado, os três homens mais ricos da terra tinham uma riqueza privada maior que o produto nacional bruto dos 48 países mais pobres; e a fortuna das quinze pessoas mais ricas do mundo excedia o produto de toda África subsaariana. Segundo informe da ONU 4% da riqueza pessoal das 225 pessoas mais ricas do globo bastaria para garantir a todos os pobres do mundo os serviços médicos e educacionais elementares, além de uma educação adequada” (dados apresentados por Bauman, 2000, p. 177-8).

Uma década depois,

“De acordo com o relatório de 2006 do Banco Mundial, o consumo de um cidadão de Luxemburgo era 62 vezes superior ao de um habitante da Nigéria. Do total da riqueza produzida no mundo, 80% ficava com 1 bilhão de pessoas que vivem nos países ricos, enquanto 5 bilhões de pessoas, quase todas em países pobres, dividiam o restante. A Organização Internacional do Trabalho revelou que: a renda anual de cada pessoa que faz parte dos 20% mais ricos do mundo chegou a 32,3 mil dólares em 2002 e cresceu nada mais nada menos que 183% em 40 anos; já a renda anual por pessoa dos 20% mais pobres foi de 267 dólares, com o minguado aumento de 26% desde 1962. Há 250 anos, a diferença de renda entre um habitante do país mais rico e outro do mais pobre era, talvez, de cinco para um. Agora, a diferença em termos de renda per capita entre a nação industrial mais rica, a Suíça, e o mais pobre país não industrial, Moçambique, é de cerca de 400 para 1”¹³⁶.

Apesar de toda propaganda da elite global, vinte anos desde o primeiro relatório apresentado (1996), a desigualdade segue brutal no mundo¹³⁷. Segundo dados de 2016 da ONG Britânica Oxfam, “as 62 pessoas mais ricas do mundo detinham tanta riqueza quanto a metade mais pobre da população da Terra”. A mesma ONG lançou um relatório em 2017 apontando que “os oito homens mais ricos do mundo possuem tanta riqueza quanto as 3,6 bilhões de pessoas que compõem a metade mais pobre do planeta” e que “a riqueza acumulada pelo 1%

¹³⁶ Dados da matéria “Cada vez mais distantes”, da revista Desafios do Desenvolvimento, de setembro de 2005, edição 16. Texto recuperado em 21 de janeiro, 2013, de www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=954:reportagens-materias. Para mais dados acerca da desigualdade global ver Bauman (1999, p. 74 e 78). Nestas páginas Bauman aponta, por exemplo, que “a riqueza total dos 358 “bilionários globais” equivale a renda dos 2,3 bilhões mais pobres (45 da população mundial)”; e aponta, interpretando os dados de Rene Passant (Ces promesses des Technologies de l’immatériel) que, já em 1997, “as transações financeiras intercambiais puramente especulativas alcançam um volume diário de US\$ 1,3 bilhão – cinquenta vezes mais que o volume de trocas comerciais e quase o mesmo que a soma das reservas de todos os “bancos centrais” do mundo, que é de US\$ 1,5 bilhão. “Nenhum Estado”, conclui Passant, “pode, portanto, resistir por mais de alguns dias às pressões especulativas dos “mercados”.

¹³⁷ A que se fazer aqui uma ressalva. Em termos globais a desigualdade vem aumentando consideravelmente, mas o número de miseráveis na e por conta da China e Índia se reduziu bastante, contudo o empobrecimento da chamada “aristocracia operária” nos EUA, Europa e América latina e África é evidente. Portanto, a afirmação da passagem deve ser compreendida como referência a esses espaços geográficos.

mais abastado da população mundial equivale à riqueza dos 99% restantes”¹³⁸. No mesmo relatório de 2017, a Oxfam aponta que “os seis homens mais ricos do Brasil concentram a mesma riqueza que toda a metade mais pobre da população do país (mais de 100 milhões de brasileiros)”¹³⁹.

Portanto, ao contrário do que afirmam seus defensores, a globalização neoliberal não é a chave para o progresso e o bem-estar, muito menos promove o acesso dos grupos menos favorecidos a crescentes níveis de bem-estar e qualidade de vida. Registram-se, inclusive com agravamento, disparidades socioeconômicas e educativas na América Latina, África e Ásia. Ademais, a mundialização do capital é um processo submetido às tensões e pressões recíprocas de seus principais protagonistas, fundamentalmente Estados Unidos, União Europeia, China e Japão, e a suas tensões, conflitos e acordos recíprocos, e não é regida pelos atores coadjuvantes – os países subdesenvolvidos (Vilas, 1999).

Outra postura equivocada dos ideólogos da globalização é aquela que diz que a globalização da economia leva à globalização da democracia. Na verdade, o que ocorre é que o democrático para a burguesia internacional significa “uma relação com determinadas garantias institucionais à livre expansão do capital e à institucionalização dos ajustes macroeconômicos neoliberais, muito mais que com um conjunto de direitos e garantias individuais e sociais” (Vilas, 1999, p.44).

Além disso, a globalização não causa o desaparecimento do Estado, mas leva-o a uma ressignificação¹⁴⁰. O que seria da burguesia internacional se os Estados dos países subdesenvolvidos não levassem a cabo as recomendações dos “ideólogos da globalização”, que são expressas em órgãos internacionais como a Organização das Nações Unidas, o Banco Mundial, a Organização Mundial do Comércio, o Fundo Monetário Internacional etc.? Para usar nosso país como referência, quem foi o responsável pela privatização – entre 1990-2006 – de mais de 45 grandes empresas nacionais¹⁴¹, entre elas a Companhia Siderúrgica Nacional, a

¹³⁸ Dados extraídos da matéria “Os 8 bilionários que têm juntos mais dinheiro que a metade mais pobre do mundo”, feita pela BBC Brasil, em 16/01/2017. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-38635398>, visualizada em 10/02/2017.

¹³⁹ Sobre os dados brasileiros ver: “6 homens têm a mesma riqueza que 100 milhões de brasileiros juntos, diz ONG” matéria do UOL de 17/01/2017, disponível em: <http://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2017/01/17/6-homens-tem-a-mesma-riqueza-que-100-milhoes-de-brasileiros-juntos-diz-ong.htm>, visualizada em 12/02/2017.

¹⁴⁰ Segundo Vilas (1999, p.47), o Estado tem um papel contraditório no desenvolvimento capitalista, o que poderia levar a essa interpretação equivocada. “Nos últimos 500 anos, o mundo pressionou a passagem do estadismo mercantilista ao liberalismo dos “burgueses colonizadores”, retornando logo ao intervencionismo imperialista de fins do século XIX, passando pelo livre empreendedorismo da década de 1920, que conduziu à crise de 1929, para regressar ao intervencionismo keynesiano e socialdemocrata”. Depois, em meados de 1980, com a política neoliberal, o Estado redescobriu as benesses do mercado, e agora mostra, novamente, sinais de retorno ao intervencionismo a partir da crise de 2008.

¹⁴¹ Dados do Ministério do Planejamento de 01 de setembro de 2006.

Companhia Vale do Rio Doce, a Telebrás e a Eletropaulo? Quem abriu as inúmeras concessões de rodovias, ferrovias, portos e aeroportos brasileiros? Quem é o responsável pela entrega/omissão das áreas de saúde, educação, infraestrutura e previdência pública ao mercado de capitais? Quem é o culpado pelo aumento gigantesco da dívida externa nacional com os grandes órgãos mundiais e pela defesa da propriedade privada? Por fim, quem possibilitou a união da burguesia nacional com a internacional por meio da abertura do mercado financeiro e das multinacionais? A resposta é simples: o Estado brasileiro. Mesmo que contraditório, o papel do Estado ainda é muito forte em vários aspectos da economia global, pois ele é o intermediário entre os interesses nacionais e as aspirações da burguesia internacional, e poucos são os líderes ou países capazes de enfrentar essa lógica.

Podemos dizer, para concluir, que o capitalismo em sua forma pós-moderna radicaliza a exploração sobre os países subdesenvolvidos e seus trabalhadores precarizados. Disfarçado sob um discurso positivo – o dos ideólogos da globalização –, ele adentra e se estabelece nessas áreas. O Estado é o corpo – o organismo como um todo – que ele vai atacar primeiro. Os trabalhadores (as células desse corpo) são seus nutrientes, seu abrigo e seu meio de transporte. E, caso esse organismo e suas células não sejam capazes de exercer tais funções, ele logo os destruirá, buscando uma nova área a ser explorada, deixando, em seu caminho, um rastro de destruição.

Espero que a discussão empreendida até aqui tenha evidenciado que o desenvolvimento do capitalismo ocorreu distintamente do almejado. Se no começo da era moderna e durante a consolidação da modernidade a *intelligentsia* burguesa tinha como meta (ou ao menos acreditava ser capaz de) extinguir todas as carências materiais através da abundância de riquezas e aparatos técnico-científicos proporcionados pelo modo de produção capitalista enquanto, e ao mesmo tempo, ofereceria um modelo de sociedade racionalmente organizada, sem conflitos ou disputas violentas pela subsistência, não parece mais encontrar correspondência na realidade contemporânea. O que vemos, atualmente, é justamente a crescente desigualdade material entre os indivíduos e uma sociedade cada vez mais desregulamentada. No entanto, e isso fica evidente quando confrontamos os ideólogos da globalização neoliberal, os pressupostos do modo de produção capitalista não foram superados, na verdade, após 1970, nas palavras de Giddens, eles foram radicalizados e acomodados para fazer valer uma nova dinâmica de acumulação que nada tem a ver com os paradigmas da emancipação material da humanidade almejados pelos primeiros modernos. Foi, portanto, esta radicalização, e não a ruptura com os pressupostos do modo de produção capitalista, que levou muitos intelectuais a atribuírem à fase neoliberal do capitalismo um outro nome, o que, na

verdade, é um equívoco, pois uma nova nomenclatura nada acrescenta à interpretação da condição material dos homens e não ataca as causas que deram origem ao processo de acumulação flexível e suas consequências¹⁴².

3.2 Da política como ciência da organização dos povos à política dos interesses individuais

“Em termos de agrupamento institucional, dois complexos organizacionais distintos são de particular significação no desenvolvimento da modernidade: o estado-nação e a produção capitalista sistemática” (Giddens, 1991, p.173). Já tratei deste último complexo cabe, agora, debruçar-me sobre a formação dos estados modernos e, conseqüentemente, do direito¹⁴³, da moral¹⁴⁴ e da ética¹⁴⁵ como partes constituintes do projeto moderno de emancipação e regulamentação da vida social para, em seguida, fazer um balanço das configurações que o projeto político moderno tomou na pós-modernidade.

Contudo, antes de prosseguir, algumas ressalvas são importantes. Minha análise do projeto político-moral da modernidade limitou-se aos eventos do século XVIII-XIX, apesar do processo de aburguesamento da sociedade, tanto no plano intelectual, quanto no plano político, ter se iniciado anteriormente¹⁴⁶. Em segundo lugar, não fiz uma discussão histórica

¹⁴² Antes de concluir esta seção é importante destacar que este trabalho não se propõe a fazer uma investigação econômica profunda, falta-me experiência e o tempo para elaboração da tese de doutorado demanda recortes analíticos. Neste sentido, eventos que marcam (ou estão marcando) época e elementos estruturais do modo de produção capitalista contemporâneo não foram abordados. Por exemplo, não discuti a ascensão chinesa, os novos rearranjos dos BRICS para articular o interesse dos países em desenvolvimento, tampouco salientei os efeitos da crise de 2008 ou a ascensão de um governo antiglobalização nos EUA, desde a eleição de Donald Trump. Isso, no entanto, não invalida o esforço de demonstrar o movimento histórico de constituição do capitalismo, apenas alerta que outras determinações estão em “jogo” e precisam ser acrescentadas e analisadas a partir da perspectiva contemporânea de interpretação.

¹⁴³ Antes de seguir, é importante ressaltar que o conceito de direito, que será amplamente empregado nas páginas seguinte, está baseado na definição de Tigar e Levy (1978, p.22), pois ela está de acordo com a postura epistêmica eclética adotada por esta investigação. Segundo eles: “o direito não tem um único significado. Da forma usada pelos protagonistas da luta que estamos descrevendo, significou em diferentes ocasiões: a) os preceitos elaborados pelos poderosos para governar seus súditos, apoiados em violência organizada; b) os preceitos que alguns grupos ou classes pensavam que, por imperativo moral, deviam ser concebidos numa sociedade devota, ou, pelo menos, melhor; c) os costumes e hábitos de um povo, observados desde tempos imemoráveis; d) o manifesto de um grupo revolucionário; e e) as regras formuladas por algum grupo para seu governo interno. No linguajar diário, porém, direito significa tudo isso, e só podemos esperar tornar claro pelo contexto o que temos em mente”.

¹⁴⁴ A moral neste trabalho não possui aceção valorativa de boa ação ou má ação, pelo contrário, trato a moral no sentido weberiano, como algo que dá racionalidade a ação do indivíduo, que permite a ele interpretar e dar sentido a suas ações. Em outras palavras, como parte constituinte de sua consciência coletiva, pois é justamente a regularidade (das ações) e a semelhança (das expectativas) que implica o surgimento da ordem social, reproduzida e preservada por procedimentos padronizados no cotidiano que, por sua vez, significam e validam a ação do sujeito. É justamente o sistema simbólico do cotidiano que legitima as formas de dominação, sejam elas tradicionais, carismáticas ou legais. De forma mais precisa, como os modernos estiveram sujeitos ao cotidiano capitalista o sistema simbólico que referenciou suas vidas diárias derivou deste cotidiano, em que as forças econômicas e o direito são as principais formas de dominação.

¹⁴⁵ Tomo à ética, também no sentido weberiano, como objetivação da moral via institucionalização jurídica.

¹⁴⁶ No plano filosófico a ideologia burguesa já estava presente nas obras de Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes, Jean Bodin, Jacques-Bénigne Bossuet, etc.; no plano político os mercadores da península ibérica e do mediterrâneo

pormenorizada das Revoluções Burguesas da modernidade, apenas as tomei como “pano de fundo” para compreender a formação político-moral do projeto moderno em sua fase de legitimação institucional. Ou seja, busquei a partir delas, mas não tomando-as como epicentro argumentativo, mostrar como as dimensões do pensamento social liberal foram consolidadas e a estrutura das sociedades pré-modernas, tanto feudais quanto absolutistas (sociedades de transição, híbridas em termos de classe) foram desmoronadas; como, através do afastamento das amarras da igreja, da religião, da nobreza, do rei e dos laços tradicionais, os modernos acreditaram poder refazer toda a sociedade, não só transformar a política, as instituições, mas também a própria natureza humana; em outras palavras como as ideias político-morais da modernidade se materializaram na ação revolucionária (no sentido de se projetar para o futuro e não mais olhar para trás).

Se até o século XVII as atenções estavam voltadas para as reformas liberais inglesas, a Europa, nos séculos XVIII e XIX, centrou-se, politicamente, em torno do pensamento francês. A convocatória por Luís XVI (1754-1793) – depois de 175 anos (desde o reinado de Luís XIII) – da Assembleia dos Estados Gerais, em 8 de agosto de 1788, para iniciar seus trabalhos em 1º de maio de 1789, foi crucial para transformar (a partir da união e enfrentamento direto dos interesses de classe) a insatisfação econômica e política geral do país na Revolução Francesa. Neste contexto, não demorou para que a burguesia francesa se unisse para liderar o 3º Estado no desmonte das instituições que atrapalhavam seu desenvolvimento e ascensão ao poder. No âmbito ideológico, os conhecimentos jurídicos e filosóficos da alta burguesia serviram para separá-los da massa de indivíduos do 3º Estado e edificar o discurso revolucionário da Assembleia, feito, especialmente, pelos advogados progressistas. Não demorou, no entanto, para que a reivindicação inicial da burguesia francesa – de que os outros dois grupos (aristocracia e clero) começassem a pagar tributos e que os privilégios que tinham como prerrogativas desaparecessem – se somasse à sua luta para tomar o poder político e romper com o antigo regime. Simbolicamente, nada concebeu melhor esta ânsia disruptiva do que a decapitação de Luís XVI, em 20 de janeiro de 1793¹⁴⁷. Sua morte terminou com mais de mil anos de monarquia contínua e representou o julgamento da revolução contra tudo que

e os comerciantes e industriais ingleses já haviam expressado os desejos da nova classe econômica de tomar o poder.

¹⁴⁷ Para Albert Camus (1951, p.128) a execução de Luís XVI marcou o fim da representação da vontade de Deus na política; em suas palavras: “*Il symbolise la désacralisation de cette histoire et la désincarnation du Dieu Chrétien. Dieu, jusqu’ici, se mêlait à l’histoire par les Rois. Mais on tue son représentant historique, il n’y a plus de roi. Il n’y a donc plus qu’une apparence de Dieu relégué dans le ciel des principes*”. Para Jean-François Lyotard (2009) o regicídio constitui uma lembrança constante de que a modernidade francesa nasceu da mancha de um crime.

representava o antigo regime. No curso revolucionário, também, a igreja foi declarada a nova inimiga da república, o calendário foi alterado¹⁴⁸ e o Festival do Deus Supremo (que buscava substituir o deus cristão pela deusa da razão) criado¹⁴⁹.

Mas, se por um lado, as fases iniciais da Revolução Francesa trouxeram a ideia de que a política podia transformar a existência e de que o Estado não podia limitar-se a defender e administrar a sociedade, mas sim conduzi-la e organizá-la de modo justo, por outro, não conseguiu estabelecer um consenso acerca da forma ideal para alcançar tais objetivos, tanto que as crises políticas se converteram em crises constitucionais. E foram justamente estas crises constitucionais que permitiram a configuração de um projeto político burguês conservador que, durante a Convenção Termidoriana (1794-1795), criou uma nova constituição, extinguindo o sufrágio universal e retomando o voto censitário para as eleições legislativas, excluindo, os outrora aliados, camponeses e trabalhadores do processo político, sem contar o fechamento de todas as associações políticas. Mas foi quando, no final de 1795, a Convenção cedeu lugar ao Diretório (1795-1799) que a fase mais conservadora ganhou contornos irreversíveis e consagrou a ascensão da alta burguesia ao poder e à militarização da política, graças aos sucessos do exército nacional nas fronteiras francesas.

Entretanto, apesar da vitória política da burguesia, o período de crise econômica era duradouro na França, sem contar que a revogação de diversas conquistas sociais jacobinas gerou críticas externas e internas ao governo. Neste contexto, experimentos de golpe à direita (monarquistas ou realistas) e à esquerda (jacobinos) tornaram-se constantes. Os franceses, assim, tomados pelo medo de outro grande Terror¹⁵⁰ ou de sucumbir a uma nova monarquia tirânica, não se opuseram ao cerco e fechamento, pelo exército, com prestígio entre a população e sobre a liderança de Bonaparte, da Assembleia Nacional em 18 Brumário (9 de novembro de 1799). A grande mudança paradigmática, durante o I Império (1804-1814)¹⁵¹, ocorreu no âmbito do entendimento acerca do poder executivo. Em 1789 queria-se um executivo fraco¹⁵²,

¹⁴⁸ A alteração do calendário é um símbolo incontestado do desejo de romper com o passado e demonstrar o anseio por novos tempos.

¹⁴⁹ Não é por acaso que o Iluminismo francês foi o mais importante para a história da modernidade, neste caso, o Festival do Deus Supremo, que substituiu o deus cristão pela deusa da razão, é uma demonstração clara do deslocamento do ideário moderno a ação concreta, cotidiana.

¹⁵⁰ Governo de emergência iniciado no verão de 1794 após fechamento da Assembleia. Neste período, sob a liderança de Robespierre, mais de 200 mil pessoas foram mortas, 800 por dia, só em Paris.

¹⁵¹ Antes, contudo, a Revolução Francesa passou pelo período do *Consulado* (1799-1804) que inicialmente caracterizou-se pelo governo de três cônsules: Napoleão Bonaparte, Joseph Sieyès e Roger Ducos, mas logo foi substituído, em 1802, através de um plebiscito popular, pela eleição de Napoleão como cônsul uno e vitalício da França, até, em 1804, outro plebiscito coroá-lo imperador de toda França, fazendo nascer o I Império Francês (1804-1814).

¹⁵² A característica fundamental da doutrina liberal é a limitação das ações do executivo, chancelada pela atuação legislativa e judiciária.

onde a Assembleia juntasse as tarefas legislativas e executivas em uma só. A partir de 1802 concordava-se que o poder executivo deveria ser independente e forte para preservar os direitos alcançados e evitar os abusos cometidos pela Assembleia (Marx, 2001a).

A primeira atitude de Napoleão enquanto governador único, desde 1802, e posteriormente, como imperador, foi incentivar uma política expansionista e estabelecer uma aliança com o empresariado francês a fim de reorganizar a economia e compor a estabilidade jurídica do Império. Entre suas medidas estão: a criação do Banco da França e do Franco como moeda nacional; a permissão para saquear igrejas e palácios a fim de encher os cofres do Estado e, por conta disso, uma ruptura com a clerezia; a concessão de liberdade e garantia econômica e de investimentos para os interessados em iniciar um novo negócio; a substituição do proletariado pelo *lumpem* proletário (tropa de choque de seu projeto) através da formação de grandes frentes de trabalho para recuperar e avançar a infraestrutura do país e dos territórios conquistados ou por meio do recrutamento obrigatório para aumentar as fileiras do exército e ocupar o excedente jovem desempregado (esta atitude foi fundamental para nacionalizar a guerra como meio de enriquecer e expandir os ideais franceses para toda Europa, mas também expulsou o proletariado do movimento político); a autonomia política para as cidades francesas sob tutela dos prefeitos; a organização das finanças públicas através da implantação de um forte sistema burocrático de centralização e racionalização da administração; a criação de um sistema unificado de medidas (metro, litro e quilograma) para padronizar a produção e as trocas; a regulamentação da força pública de segurança (*gendarmérie*) para evitar os perigos do poder militar e dar “ao povo as armas”; a obrigação do Estado sobre a educação das pessoas, por meio da concepção das primeiras escolas públicas da França, a fim de estimular a meritocracia, objetivo de igualdade, e propagar a ideologia do império. A questão fundamental é que este conjunto de ações constitui, segundo muitos teóricos¹⁵³, o primeiro governo moderno, pois, foi o primeiro governo investido da confiança do povo que respaldava as ações, as leis e os impostos almejados por esse governo e dava-lhe uma maioria fiel em matéria legislativa, ao mesmo tempo em que foi o primeiro governo a consolidar uma estrutura administrativa eficiente que perpassava todo território, tornando-o onipresente e onipotente à vontade do poder central em termos de deveres externos (política internacional) e internos (burocracia, justiça, política, segurança, etc.)¹⁵⁴.

¹⁵³ Ver Jouvenel (1979); Tigar e Levy (1978), Mascaro (2013) e Hobsbawm (2007).

¹⁵⁴ A Inglaterra já havia aplicado, em seus domínios, parte dessas ações, entretanto, diferentemente da França, sob seus auspícios ainda existia a mácula da monarquia, o jugo das idiosincrasias territoriais (escoceses/irlandeses/gauleses/ingleses) e a imensidão das colônias ultramarinas; que punham em xeque a onipresença e onipotência inglesas.

O importante deste processo é que, apesar de todo esforço das forças conservadoras¹⁵⁵, a partir da Revolução Francesa, as revoluções de caráter liberal e nacionalista eclodiram em muitos cantos da Europa e os conflitos internos entre a nova ideologia e a velha ordem não cessaram. Em parte, porque a expansão napoleônica, além da imposição militarista e do domínio econômico sobre os territórios subjogados, implementou nestes territórios os princípios e ideais da Revolução Francesa: da soberania do povo e dos órgãos representativos, da abolição dos estamentos feudais, do desenvolvimento capitalista e do iluminismo que, em conjunto, marcaram a “escalada” da ideologia burguesa sobre o ocidente. Assim, em 1820 começou um novo ciclo revolucionário na Europa, que se repetiria sucessivamente nas Revoluções de 1830 e nas de 1848.

O epicentro dos movimentos revolucionários de 1820 foi a Espanha, mas eles se espalharam por Portugal (Revolução Liberal do Porto, 1820), Itália (Revolta da cidade de Nápoles, 1820, e Revolta de Piemonte, 1821) e Grécia (levante contra o império otomano). De modo mais tênue, a onda revolucionária de 1820 também causou distúrbios no Império Austro-Húngaro, na Inglaterra, Rússia e França. Já em 1830 começou a segunda onda revolucionária francesa. A Revolução de Julho ou *Trois Glorieuses* ocorreu entre os dias 27, 28 e 29 de julho, destronou o rei Carlos X e seu governo autocrático e permitiu a ascensão ao poder de Luís Felipe I (um monarca tido como mais flexível e liberal). A Revolução logrou uma nova constituição que reconhecia outra vez a soberania da nação francesa, o que significava que o rei mais uma vez não governava por direito divino, mas sim pela e de acordo com a vontade do povo francês. Os gritos franceses, por sua vez, ecoaram na Bélgica – que no mesmo ano declarou sua independência da Holanda –, Polônia, Itália, Alemanha, Espanha, Reino Unido e América Latina. Uma das consequências mais importantes das Revoltas de 1830 foi a ampliação

¹⁵⁵ A política revolucionária à moda francesa que se espalhava por todos os territórios conquistados – no fim de 1808 a França já tinha sobre sua tutela 58 milhões de súditos e 800 mil soldados. Ver: Gallo (2012) – sofreu uma reviravolta com o fim das Guerras Napoleônicas. O fim do império francês estimulou as elites conservadoras a organizarem-se a fim de restaurarem a “velha ordem”. Com isso, de 1815 a 1848, a Europa passou por um período de restauração das fronteiras territoriais e da ideologia política do antigo regime a partir das deliberações do Congresso de Viena (1814-15). O congresso reuniu as potências europeias vencedoras das guerras napoleônicas (Rússia, Áustria, Prússia, Reino Unido, Bélgica, Holanda, Espanha e Portugal) e a própria França. A conferência teve três objetivos fundamentais: restaurar o antigo regime; manter ou devolver o poder às monarquias “legítimas” que haviam sido derrubadas por Napoleão ou por insurreições populares de caráter liberal; e reorganizar as forças políticas e militares entre as grandes potências para garantir a tranquilidade dos governos reais e a legitimidade de intervenção externa – em caso de ameaças de revoluções populares – por meio da Santa Aliança. Por sua vez, as estratégias para reorganizar a Europa pautaram-se em três princípios básicos: o princípio da compensação, países que cederam ou cedessem territórios deveriam ser compensados com outros de igual valor para manter o equilíbrio entre as potências; o princípio da garantia das fronteiras, ou seja, as delimitações geográficas estipuladas no congresso deveriam ser respeitadas de modo definitivo, e não poderia haver mudanças unilaterais nas composições territoriais ou políticas de um país; por fim, o princípio da contenção de qualquer potencial revolucionário dentro dos países aliados.

e multiplicação dos movimentos e grupos trabalhistas por vários países europeus. Entretanto, apesar dos avanços, as potências absolutistas conseguiram, com a ajuda da Santa Aliança, conter o processo revolucionário até 1848 (Hobsbawm, 2007).

As Revoluções de 1848 (ou Primavera dos Povos) constituíram a onda revolucionária mais difundida por toda Europa moderna do século XIX e puseram fim ao Período da Restauração. Sua difusão foi bem maior e mais rápida que as de 1820 e 1830: em primeiro lugar, porque entre os anos de 1846-47, a especulação excessiva na construção de ferrovias havia provocado a primeira crise europeia de superacumulação, o que “abalou a confiança da burguesia e afetou de modo profundo o seu sentido de história e geografia” (Harvey, 2014, p.237); em segundo lugar, o resultado eminente da precariedade financeira, da especulação incessante e da superprodução, “foi uma repentina paralisia econômica, em que excedentes de capital e de trabalho ficaram lado a lado sem nenhum meio aparente de reuni-los num uso lucrativo e socialmente benéfico” (ibidem); em terceiro lugar, e como resposta à paralisia econômica, os levantes de 1848 caracterizam-se por uma forte presença do sentimento nacionalista e pela força dos primeiros movimentos internacionais organizados por trabalhadores; em quarto lugar, as revoluções de 1848 potencializaram seu alcance com o desenvolvimento efetivo dos meios de comunicação, no contexto da Revolução Industrial. Segundo Rapport (2009), não podemos esquecer que a grande adesão e rápida expansão das Revoluções de 1848 também foram causadas pela insatisfação generalizada com as lideranças políticas (tanto de parte da nobreza tradicional quanto dos burgueses ascendentes); a crescente demanda por maior participação popular nas instituições democráticas; o mal-estar causado pelo cerceamento da imprensa em muitos países, especialmente na França e Alemanha; e o aumento da pobreza e da população urbana desempregada.

Apesar dos esforços contundentes e muitas vezes violentos dos poderes estabelecidos e reacionários, ideias disruptivas de democracia, liberalismo, nacionalismo e mesmo de socialismo ganharam popularidade com os levantes de 1848, entretanto com conotações relativamente diferentes das atuais. No século XIX, democracia era sinônimo de sufrágio universal masculino; liberalismo basicamente significava a defesa do republicanismo, a restrição do papel da igreja e do estado na atividade econômica e a garantia da propriedade privada e do exercício intelectual; o nacionalismo referia-se a um sentimento comunitário e à participação/compartilhamento de certas tradições locais por meio da unidade linguística; enquanto, o socialismo ainda não era uma ideia bem definida entre os revolucionários europeus; o socialismo utópico e o socialismo científico conviviam lado-a-lado e as lutas trabalhistas tinham causas muito distintas, ao menos, ideologicamente (Breunin, 1977).

Como resultado dos levantes de 1848, houve a deposição de Luís I e nasceu a Segunda República Francesa, sobre a tutela de Luís Napoleão Bonaparte, que no ano seguinte daria um golpe. Nos estados da Confederação Germânica o nacionalismo consagrou-se e foi um dos adubos para a unificação alemã em 1871. Os Italianos se revoltaram contra os Búrbons e conseguiram algumas reformas constitucionais democráticas. Na Dinamarca, fazendeiros e burgueses liberais avançaram sobre uma monarquia absoluta que durava desde o século XVII, conseguindo reformas progressistas. O Império Habsburgo, assistiu a levantes nacionalistas entre seus súditos checos, eslovacos, ucranianos e poloneses. Suíça, Suécia, Irlanda e Rússia também presenciaram levantes populares. Mas as Revoluções de 1848 também ecoaram nos territórios além do Atlântico: nos Estados Unidos, influenciaram as ideias que precederam a guerra civil; no Canadá, apresentaram-se como uma forma de se romper com os velhos domínios europeus; e no Brasil, apareceram para questionar o centralismo político da monarquia e a falta de liberdade das províncias, durante a Revolução Praieira (1848-1850).

Embora as Revoluções tenham durado pouco e seu êxito tenha sido bastante reduzido – a espontaneidade dos movimentos e a fraca organização deles facilitaram isso –, suas ideias transcenderam o tempo, deixando clara a impossibilidade de manter, sem mudanças, os antigos padrões sociais e institucionais da política absolutista – baseada na realeza, na aristocracia, no exército e na igreja – como até aquele momento haviam conseguido as forças contrarrevolucionárias da Restauração. A Primavera dos Povos pode não ter conseguido imediatamente a vitória da burguesia frente às forças tradicionais, mas em termos ideológicos consagrou a vitória dos proprietários e marcou o fim de sua fase revolucionária (Breuning, 1977; Rapport, 2009; Hobsbawm, 2007).

O importante a destacar é que as revoluções burguesas consagraram o princípio da soberania popular e a consciência da nação como uma entidade merecedora de respeito e culto¹⁵⁶. Em termos políticos, isso significa que a legitimidade do exercício do poder não poderia mais estar em uma instituição (monarquia) ou pessoa (rei) sobre-humanos, mas sim na unidade coletiva reunida em torno de espaços geográficos específicos, com traços culturais distintos da velha sociedade estamental e tendo o bem-comum (ou a busca por ele) como objetivo da atividade política. A nova lógica do poder moderno, assim, só pode ser

¹⁵⁶ Como lembra Bauman (2001, p.198), “ao promover o princípio de que a unidade étnica supera todas as outras lealdades, o Estado-nação foi o único “caso de sucesso” da comunidade nos tempos modernos, ou, melhor, a única entidade que apostou no estatuto de comunidade com algum grau de convicção e efeito. A ideia da etnicidade (e da homogeneidade étnica) como base legítima da unidade e da autoafirmação ganhou com isso uma fundamentação histórica”. É neste sentido que Bauman (2000, p.167) alhures afirma que “o nacionalismo proclamou a própria nação, legado vivo da longa e tortuosa história, como um bem em si mesmo – e não apenas um dentre muitos, mas o supremo bem, que faz encolher e subordina todos os demais”.

compreendida como um ciclo que se inicia no sujeito (dotado de direitos) e encerra-se no próprio sujeito (dotado de deveres), através da busca de uma unidade de poder (república democrática, monarquia parlamentar, etc.) que legitime a ação do poder sobre os indivíduos que, espontaneamente, sujeitam-se por meio do contrato social, vendo neste um benefício à sua preservação e ao bem-comum.

O equívoco de Luís XVI ao convocar os Estados Gerais foi não perceber que isto lhe causaria o destronamento. Como soberano achava-se investido da autoridade divina, sem perceber, entretanto, que essa autoridade, por si mesma, entre a nova elite letrada do iluminismo, não legitimava mais seu governo. A Assembleia, apoiada pela maioria dos “comuns” partiria de um princípio de exercício do poder totalmente distinto do almejado pelo monarca. Atuando em nome da nação, a Assembleia assumiu prerrogativas para questionar tudo, inclusive o sistema de pensamento absolutista que aplicava o direito positivo sobre os quais seus titulares se achavam investidos. Para a Assembleia, a garantia social dos direitos não podia mais ser de cunho impositivo, ela deveria refletir o interesse dos representantes do povo, do que o povo julgasse “sagrado” ou “natural”.

Nada representou melhor, em termos jurídico-morais, a vontade do povo, durante a Revolução Francesa, do que a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789). Influenciados pelas ideias iluministas e pelo jusnaturalismo, a declaração circunscreveu os direitos humanos tidos como naturais, portanto praticáveis por todos os seres humanos, em qualquer contexto; e, por serem naturais eram, também, universais, inalienáveis e sagrados¹⁵⁷. A Declaração substituiu a visão de cidadão nascido livre pela visão de cidadão que por direito é livre. A judicialização da liberdade, neste sentido, foi um poderoso instrumento ideológico para rechaçar a autoridade de qualquer governo que não repousasse sua legitimidade no consentimento dos governados.

Seguindo os preceitos da revolução – que já havia abolido o feudalismo¹⁵⁸ – e a vontade popular expressa na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, Napoleão Bonaparte, em 1804, promulgou o mais importante estatuto civil da modernidade: o *Código de Napoleão*, ou

¹⁵⁷ Contudo, nesta época não se referiam às mulheres e à escravidão. A escravidão seria abolida somente na Convenção Nacional em 1794. Em 1791 Marie Gouze publicou um belíssimo tratado chamado *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* que reivindicava o mesmo status jurídico e social para as mulheres. Contudo, sua declaração foi negligenciada tanto política como academicamente, até sua republicação em 1986, por Benoîte Groult na obra *Olympe de Gouges*, como ficou conhecida Marie Gouze.

¹⁵⁸ Em 3 de novembro de 1789, “a Assembleia Nacional extingue por completo o regime feudal e decreta que todos os direitos e deveres, feudais e pessoais, que favoreçam a servidão são abolidos sem indenização e que todos os demais são declarados sujeitos a recompra, e que o preço e os meios de recompra serão fixados pela Assembleia Nacional. Os direitos não ab-rogados por este decreto continuarão aplicáveis até que sejam compensados” (Apud. Tigar e Levy, 1978, p.240).

a Constituição do Brumário, que segundo Mascaro (2013) é o mesmo código civil utilizado pela maioria dos países ocidentais até hoje, com pouquíssimas variações. Liberdade – dos camponeses diante de seus senhores –, igualdade – da burguesia diante da lei para dar fim aos privilégios da nobreza e do clero – e fraternidade – entre todos os homens como sonho possível da realização da razão –, tornam-se o novo lema da França e de todo território conquistado por Napoleão. Nas próprias palavras de Napoleão: “a constituição [o código] baseia-se nos verdadeiros princípios do Governo representativo, nos direitos sagrados da propriedade, da igualdade, da liberdade. Os poderes por ela instituídos são fortes e estáveis”¹⁵⁹.

Em conjunto, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e o Código de Napoleão, ilustraram com clareza a racionalidade do iluminismo na linguagem da lei (Mascaro, 2013). Contudo, há uma diferença importante entre o Código e a Declaração. Enquanto a Declaração formou um ideário jurídico-filosófico sob os auspícios do Iluminismo, o Código foi o responsável por institucionalizar os princípios burgueses: da proteção da propriedade privada, da liberdade e deveres civis, da separação entre igreja e estado, da liberdade de comércio e da igualdade jurídica entre todos os indivíduos; em outras palavras, o Código pôs em prática a ideologia jurídica burguesa, em termos de um sistema de regras legais, que refletia suas aspirações, objetivos e valores¹⁶⁰.

No entanto, existem aspectos fundamentais, anteriores e que estão na base das revoluções burguesas, entre a burguesia ascendente e os direitos que precisam ser salientados para compreendermos melhor o processo histórico e social que erigiu uma superestrutura jurídico-moral sobre as bases de relações de poder na modernidade¹⁶¹. Segundo Tigar e Levy (1978), os acordos e arranjos jurídicos compostos pela burguesia e para a burguesia, durante os séculos XVII–XIX, ancoraram-se em seis concepções jurisprudenciais: a) o direito romano, utilizado para acolher e expandir a atividade comercial; b) o direito feudal ou senhoril, usado para estipular as regras de dominação, respeito e exploração dentro da atividade econômica; c) o direito canônico, reivindicado por parte dos burgueses como um direito exclusivo sobre o comércio e seus dividendos; d) o direito real, que explicitava e legitimava o uso da força para controlar e subjugar aqueles que não faziam parte ou não respeitavam a hierarquia política do

¹⁵⁹ Apud. Jouvenel, 1978, p.76.

¹⁶⁰ É por isso que Marx (2008, p.47) afirma peremptoriamente que a lei não é um sistema hermético, mas sim fruto de um processo histórico e social, segundo ele: “as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades” [...] A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência”.

¹⁶¹ A discussão a seguir sobre o desenvolvimento jurídico burguês da modernidade está em Tigar e Levy (1978, p. 13-67).

Estado; e) o direito comercial, derivado do direito romano, mas ajustado aos interesses daqueles “cujo negócio era o próprio negócio”; e f) o direito natural, a assertiva burguesa de que “a combinação das regras que melhor serviam ao comércio livre era eternamente verdadeira, estava de acordo com o plano divino e era axiologicamente sábia” (p.24).

O burguês letrado sabia que “a liberdade de comprar e vender mediante contratos [atividade que] veio a ser investida do poder temporal e espiritual do papado” (ibidem, p.25) havia sido estabelecida pelo direito romano; e que os romanos também haviam sido responsáveis pelo conceito de pessoa jurídica, “como pessoa artificial, fictícia, com direito a comprar, vender e pleitear direitos no tribunal” (ibidem, p.32). O resgate atualizado, pelos juristas burgueses, do direito romano, serviu para o desenvolvimento do sistema organizacional da empresa capitalista sob os auspícios de sociedade anônima (como as corporações de ofício). Esse novo status jurídico das empresas (quando consolidado) dificultou punições e favoreceu a formação de monopólios econômicos, uma vez que a sociedade anônima não era vista como um todo legal, mas como a soma dos indivíduos portadores de direitos que pertenciam a ela; conseqüentemente, as reclamações e conflitos só poderiam ser discutidos no âmbito particular. O escamoteamento dos acionistas-proprietários, sobre a tutela da pessoa jurídica, desobrigou os donos de terem responsabilidades, ou apenas lhes imputavam responsabilidade mínima sobre os prejuízos ou falência das empresas, mesmo que tivessem deixado milhares no agravo, nada poderia ser exigido dos proprietários, além do montante de investimentos que eles haviam feito naquela empresa, independentemente de sua fortuna pessoal. Os advogados burgueses resgataram, descaradamente, o jurista romano Eneo Domitius Ulpianus (150-223) para justificar esta posição. Em quase todos os litígios envolvendo empresas durante a modernidade, relembavam as palavras de Ulpianus: “a propriedade e as dívidas de uma pessoa jurídica não constituem propriedade e dívidas de cada um de seus membros; e mesmo que a pessoa jurídica exista na singularidade de um único dono, ela deve ser tratada de forma distinta dele”¹⁶².

Por outro lado, a constituição de grandes feiras comerciais na Europa demandou a formação de tribunais privados, por parte dos burgueses. Neles, os principais juízes eram os clérigos pertencentes ao mosteiro ou à igreja mais próxima, que atuavam e sustentavam os precedentes legais para reestabelecer a lei romana aplicada às sociedades anônimas e aos contratos. Em troca da atuação jurídica, os burgueses financiavam catedrais, santuários, universidades e diversas mordomias à abadia, muitas vezes colocando a Igreja contra os

¹⁶² “Si quid universitati debetur, singulis non debetur; nec quod debet universitatis singuli debet”.

monarcas e senhores feudais¹⁶³. A Igreja foi, no período de ascensão capitalista, muito mais que guardiã intelectual e legal das escrituras romanas e sua atuação jurídica foi muito além da intermediação e deliberação da usura. Podemos dizer que por diversas vezes a Igreja se uniu à classe dos proprietários e legislou em seu favor. Não é de se entranhar, portanto, que da Igreja Católica, os burgueses incorporaram a ritualística processual, bem mais definida e previsível que os julgamentos arbitrários da Idade Média, e adotaram o juramento, como o modo mais satisfatório de se obter a verdade, já que o depoente, caso mentisse, sofreria o castigo, inescapável, de Deus¹⁶⁴. Neste sentido, os burgueses também exerceram forte pressão sobre os senhores feudais (tradicionalistas ou advindos da própria alta burguesia) para que abandonassem o direito feudal costumeiro (falado) em favor de um direito escrito, contratual, que fosse mais uniformizado e facilitasse a exploração dos camponeses e o livre comércio.

Por sua vez, a consolidação do direito comercial, derivado do direito romano e resgatado pela burguesia mercantil, foi fundamental para as deliberações internacionais, criando e estabelecendo regras gerais para mediar as trocas entre as nações¹⁶⁵. A penetração destas prerrogativas mercantis em âmbitos nacionais foi imprescindível para o surgimento de legislações pátrias de tipo burguês e para consolidar a consciência burguesa de pertencimento a uma classe, com direitos e deveres. Como diz Engels (1979, p.2), neste período, “as nações efetuaram algumas aproximações, concluíram tratados de comércio e amizade, entraram em negociações e testemunharam todas as amabilidades possíveis em honra ao máximo lucro”.

Os juristas burgueses foram perspicazes também ao aliarem-se, no início, à realeza e apropriarem-se da jurisprudência real, que explicitava e legitimava o uso da força para subjugar aqueles que não faziam parte da hierarquia política do Estado. Para os burgueses, a realeza era uma aliada valiosa; para a realeza, os burgueses eram amigos poderosos para assegurar recursos e excedentes comerciais. As monarquias atuavam para favorecer legal e judicialmente os burgueses, enquanto estes realizavam vultosos empréstimos à coroa, assegurando a estabilidade das finanças públicas e garantindo a política expansionista que, por sua vez, os favorecia. Além disso, os proprietários encontraram no Estado a segurança necessária, por meio do uso da força,

¹⁶³ “A Igreja tolerava apenas o “preço justo” e exigia o pagamento de “salários justos”, mas se os laços feudais fossem destruídos ou debilitados e entrassem em ação as forças do mercado “justo” poderia facilmente significar “aquilo que o mercado tolerará” (ibidem, p. 54).

¹⁶⁴ As noções de justiça e consciência, em termos jurídicos, derivam do direito canônico, de uma preocupação com a alma.

¹⁶⁵ “O direito comercial constituía uma forma de direito internacional, cujos elementos fundamentais eram a facilidade com que permitia que as partes entrassem em contratos executórios, a ênfase na segurança dos contratos e a variedade de expedientes que continha para o estabelecimento, transmissão e recebimento de créditos” [...] No que interessa ao mercador e comerciante internacional, era indispensável. Era, pelo menos em teoria, uniformemente aplicado a transações entre homens de negócio de todas as nações” (ibidem, p. 60).

para suas atividades econômicas. “O que vemos aqui é que as aspirações da Coroa ao controle territorial coincidiam com as necessidades sentidas pelos mercadores de uma área comercial unificada. A aliança subsequente constituiu um fator crucial no poder legislativo da emergente classe burguesa e na evolução da economia mercantil para a indústria” (Tigar e Levy, 1978, p.59-60).

Já a teoria jusnaturalista constituiu a doutrina jurídica típica da burguesia revolucionária que confiava na ordem natural das coisas e não se intimidava em alegar inspiração divina para seus atos. A este respeito, a obra de Locke foi a mais pronunciada para justificar tal posição. Diferentemente de Hobbes, o estado de natureza em Locke¹⁶⁶ não pressupõe que o indivíduo tenha um direito ilimitado sobre tudo, o limite do próprio direito encerra-se no próprio indivíduo, que tem, de forma inalienável, direito à vida, à liberdade e à propriedade, esta quando fruto de seu trabalho. O direito de defesa pessoal e de seus bens é a única justificativa possível para a ofensa e a punição de outros. Há, porém, uma incerteza muito grande no estado de natureza, quanto às formas de exercer o direito punitivo. Desta incerteza nasce a sociedade civil e o Estado que os homens, de comum acordo, permitem que estabeleça e reja as punições e as ofensas¹⁶⁷. Contudo, e o mais importante, o “direito natural, na forma como essa expressão veio a ser usada pela burguesia, significava sanção divina para o uso, de certa maneira, da força e da violência [...] essa elementar reivindicação à sanção divina constituiu o início da burguesia, do ideal burguês de direito natural, em oposição àquele das hierarquias eclesiástica e feudal” (ibidem, p.61-2).

O direito natural foi pronunciado, portanto, para justificar a formação de sociedades civis ancoradas no contratualismo e na propriedade privada. Há controvérsias imensas acerca da origem e finalidade do contrato social (que vão de Hobbes a Rousseau). Saliento, no entanto, a prevalência da teoria jusnaturalista sobre as demais no que diz respeito à formação da sociedade civil e do Estado liberal. Os intelectuais do direito natural, como Locke e Kant,

¹⁶⁶ Segundo ele, “O estado de Natureza” é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens; todos os homens são obra de um único Criador todopoderoso e infinitamente sábio, todos servindo a um único senhor soberano, enviados ao mundo por sua ordem e a seu serviço; são portanto sua propriedade, daquele que os fez e que os destinou a durar segundo sua vontade e de mais ninguém. Dotados de faculdades similares, dividindo tudo em uma única comunidade da natureza, não se pode conceber que exista entre nós uma “hierarquia” que nos autorizaria a nos destruir uns aos outros, como se tivéssemos sido feitos para servir de instrumento às necessidades uns dos outros, da mesma maneira que as ordens inferiores da criação são destinadas a servir de instrumento às nossas” (Locke, 2001, p.84).

¹⁶⁷ Portanto, para Locke, “ao contrário do que afirmava Hobbes, o contrato social não é uma abdicação aos direitos próprios, mas uma delegação de sua defesa à autoridade. O cidadão conserva sempre os seus direitos naturais (à vida, à liberdade, à propriedade privada, à família, etc.). O contrato social implica somente a renúncia à defesa privada dos direitos e ao uso de alguns deles quando o bem comum o exige” (Mondin, 1986, p.106).

objetivaram no contrato social a formação da sociedade civil burguesa sustentada pela garantia da propriedade privada, da liberdade e da “igualdade” jurídica. A teoria política contratualista dos séculos XVII e XVIII deixou clara (ou se esforçou para tanto) a continuidade intransponível entre a vida privada e o Estado, especialmente ao afirmar que teoria e prática (políticas) eram inseparáveis em um regime liberal de tipo burguês e que, portanto, a totalidade da vida política só poderia existir quando atrelada incondicionalmente ao Estado. Nenhum intelectual iluminista (a exceção de Marx e outros progressistas, do século XIX) imaginou uma política livre do Estado e do debate público, pelo contrário, esforçaram-se para tomar o Estado (e suas instituições) para criar consensos entre vencedores e perdedores na luta pelo poder. O Estado moderno, neste sentido, foi concebido como a única organização capaz de conduzir e organizar de modo justo e livre a sociedade, e sua defesa (enquanto representação da soberania popular e da consciência de nação) tornou-se um pilar da modernidade. É evidente, contudo, que a sociabilidade burguesa da alta modernidade é antagônica: se, por um lado, a origem da sociedade civil (e da sociabilidade democrática) depende da abstenção de vontades e desejos individuais em favor de um Estado que garanta os direitos naturais, por outro, a sociedade liberal prestigia o indivíduo empreendedor que não deixa de buscar satisfazer sua própria vontade e de trabalhar naquilo que considera mais benéfico para si, mesmo que isso vá de encontro ao interesse da maioria.

A partir dos pressupostos supracitados, podemos dizer que a política moderna foi concebida como um círculo que se inicia e se encerra no sujeito (racional e dotado de direitos e deveres) que vive sob a tutela de uma unidade de poder – o Estado – em que ele encontra sua preservação (por meio do uso da força institucionalizada) e vislumbra o bem-comum. Entretanto, e este é um ponto importante a ser observado, diferentemente da perspectiva aristotélica, humanista ou rousseauiana e, sobretudo, pela sobreposição do princípio do mercado sobre o da política emancipadora, o Estado moderno-liberal não foi concebido a partir ou em função de um objetivo genuíno, seja este a felicidade, a salvação ou a equidade material; no fundo, o que a política burguesa (via direito natural) almejou foi tão somente um Estado capaz de garantir a liberdade de cada um na busca de seus fins através das formas que melhor lhes conviesse, deixando (ou garantindo) que nenhuma ingerência externa sobrepujasse o esforço individual. O contratualismo do Iluminismo não constituiu, assim, “um sistema destinado a garantir o máximo grau de autogestão do cidadão, mas antes um mecanismo pensado para assegurar algum grau de responsabilidade dos governantes perante aqueles que eles governavam” (Thompson, 1998, p.216). Portanto, sobre a égide burguesa e à luz do jusnaturalismo, a liberdade como direito sagrado significou, principalmente, a liberdade dos

indivíduos de firmarem contratos, e a instituição do contrato selou as relações políticas de tipo burguesa, em que as relações de propriedade – vender, comprar, trocar – ganharam um protagonismo indiscutível.

Há, porém, uma analítica equivocada de muitos juristas (filósofos) burgueses de que as relações burguesas existiriam em qualquer contexto que a noção de livre contrato prevalecesse. As premissas axiomáticas do direito contratual não se esboçam imediata e absolutamente, elas estão limitadas às relações econômicas que as engendram, ao estado de desenvolvimento das forças produtivas (de um mercado amplo, consubstanciado e regido por um direito comercial) e a uma estrutura política submetida à ideologia burguesa que encontra no Estado sua justificação – através do uso da força e do poder. Nas palavras de Tigar e Levy, (1978, p.212), “ter acesso a uma sofisticada teoria contratual não constitui garantia da presença do conjunto de forças necessário para colocá-la em vigor”. Para que isso ocorra, o poder político tem que (re)inserir e garantir, constantemente, e de forma silenciosa, as relações de força através das instituições sociais. Neste sentido, o direito contratual nada mais é do que a delimitação formal do poder político e condiz, portanto, com os efeitos esperados por aqueles que possuem tal poder. Marx (2013), por exemplo, deixou claro que a economia capitalista – intrínseca à visão contratualista – para se legitimar, tem que dissolver os vínculos e as relações de comunidades tradicionais, de modo que os proprietários formem a verdadeira comunidade capitalista, na medida em que a condição de dependência direta e mútua entre os sujeitos seja substituída por relações impessoais e objetivas entre proprietários. Só desta forma, a propriedade como preceito inviolável, pôde constituir a assertiva moderna de que algo que pertence ao indivíduo é dele contra todos os demais.

A fase seguinte das Revoluções Burguesas evidenciou a sobreposição dos interesses econômicos sobre os anseios emancipatórios e definiu que era dos proprietários a incumbência do destino da nação, de sua administração e sustentação, e que, portanto, a ideologia do privado deveria dominar o espírito público¹⁶⁸. Esta segunda fase da ideologia jurídica burguesa transformou o direito natural em direito positivo. O direito natural, no entanto, é profundamente diferente do direito positivo. No primeiro caso, as regras de conduta e as normas axiomáticas derivadas da natureza aplicam-se a princípios imutáveis, eternos e absolutos, enquanto as regras de conduta e as normas axiomáticas para o direito positivo derivam da imposição ou da

¹⁶⁸ Nas palavras de Foucault (2000, p.60), é neste contexto que o burguês “faz o discurso do direito, e faz valer o direito, reclama-o. Mas o que ele reclama e o que faz valer são os “seus” direitos – “são os nossos direitos”, diz ele: direitos singulares, fortemente marcados por uma relação de propriedade, de conquista, de vitória, de natureza. Será o direito de sua família ou de sua raça, o direito de sua superioridade ou o direito da anterioridade, o direito das invasões triunfantes ou o direito das ocupações recentes ou milenares”.

convenção entre os homens¹⁶⁹. Nas palavras de Tigar e Levy (1978, p.284), “enquanto os positivistas salientam o sistema de coerção que aplica a ideologia, os defensores do direito natural focalizam as premissas da liberdade humana que a ideologia inevitavelmente formula. Abordam ambos o mesmo problema, ainda que de direções diferentes. Situam-se dentro, e não fora, dos sistemas que examinam”.

Em termos pragmáticos, sobretudo após 1848, os burgueses trataram a lei e o poder do Estado como objetos, portanto identificáveis, mensuráveis e qualificáveis. Negaram o passado revolucionário e focaram-se no tempo presente. Desta maneira, o Estado foi estruturado à luz da lei – o instrumento que estabelece e conserva a ordem social – e as relações legais foram baseadas no trabalho livre (geração de mais-valia), na propriedade privada, na igualdade jurídica (não de condições, isonomia). O cidadão, sujeito de direitos, tornou-se nada mais que um indivíduo com direito de vender sua força de trabalho, de ter propriedade privada e segurança jurídica. Isso significou a interiorização da luta para dentro do próprio Estado, uma luta que a sociedade capitalista impôs a si mesma, a partir de seus próprios elementos e de seus próprios produtos. Se a Igreja buscou sua legitimidade nas escrituras sagradas e os reis absolutistas na evocação de uma “vontade divina”, a burguesia (via estado democrático) encontrou sua legitimidade no direito liberal, que repousa sua validade na suposta previsibilidade das regras jurídicas formais e dos ritos processuais, fazendo parecer que a ideologia jurídica estatal está ausente e acima das classes sociais que governa. O fundamental a se notar é que esse processo levou ao solapamento das premissas revolucionárias da burguesia pré-1848. O paradigma da emancipação iluminista, ancorado no poder da razão individual para a emancipação humana, foi abalado pelos ideólogos do liberalismo que transformaram a comunidade dos homens (sonhada pelos primeiros modernos) na comunidade dos proprietários, atacaram a ética pública em favor de uma moral privada e diminuíram a capacidade da filosofia política de lutar contra os privilégios da classe dominante. Neste sentido, a lei burguesa tornou-

¹⁶⁹ O direito positivo encontrou sua sustentação na filosofia hegeliana. Hegel, ao perceber este movimento histórico, entendeu a importância de uma sustentação institucional para o desenvolvimento da classe burguesa. Com isso, abandonou a filosofia política kantiana em favor de uma concepção forte de Estado. O Estado seria, para ele, a encarnação da razão (a razão em si e para si) e o direito justo seria o direito positivo já que a norma, a justiça, estaria na razão do Estado, enquanto um corpo político, não na razão individual. Neste sentido, a filosofia hegeliana do direito incide numa difícil tentativa de harmonizar racionalmente o princípio moderno da liberdade individual com um olhar organicista da sociedade, num contexto de rupturas e rearranjos. Esta dicotomia fica clara nesta passagem: “nem para si nem na vontade particular dos indivíduos têm os diferentes poderes e funções do Estado existência independente e fixa: a sua raiz profunda está na unidade do Estado como “eu” simples deles. São estas as duas condições que constituem a soberania do Estado” (Hegel, 1997, p.252). Metodologicamente, essa dialética possibilitou que Hegel, diferentemente de Kant, demonstrasse que a justiça e o próprio Estado são formas históricas e sociais e não eternas – imperativos categóricos. E que a evolução dos indivíduos traz consigo a necessidade de aperfeiçoamento do aparato estatal.

se a forma institucionalizada da ideologia desta classe, e as decisões judiciais começaram a aplicar essa ideologia na prática, ao mesmo tempo em que a jurisprudência decorrente das decisões judiciais passou a reforçar o processo sobre o qual a ideologia burguesa foi forjada e trabalhada.

No entanto, o que os modernos não esperavam é que os diversos acontecimentos do século XX marcariam o início da narrativa sobre o declínio do ocidente e transformariam o panorama ético-político sustentado e idealizado pelos iluministas, pondo em xeque os princípios universais da política burguesa. A *pax* europeia – que durava desde o fim das guerras napoleônicas – e o imaginário de uma “cultura ocidental” que, apesar de imperialista, respeitava as fronteiras e as “diferenças” continentais vieram abaixo com a eclosão da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). A guerra também trouxe a suspeição de que os princípios modernos poderiam se combinar de forma explosiva. Por outro lado, a Revolução Russa (1917) – e também suas consequências simbólicas e intelectuais – causou prostração à elite burguesa iluminista e encheu de esperança os movimentos progressistas de contestação da política capitalista, sobretudo depois da crise de 1929. Agitações e rebeliões nos mais diversos campos começaram, a partir de então, a questionar a “coexistência da democracia representativa com uma série de desigualdades geradas pelo mercado” (Thompson, 1998, p.217), o que garantia a submissão e a exploração de uma minoria sobre a grande massa da população. O socialismo, assim, estabeleceu a ferramenta ideológica mais (re)visitada na constituição identitária dos grupos explorados em suas lutas por reconhecimento político e participação nos debates públicos no século XX, e se os socialistas, por um lado, revelaram o caráter desigual do estado burguês, por outro, as experiências nazifascistas demonstraram a irracionalidade do projeto político Iluminista ou sua incapacidade de conter tudo aquilo que previa como superável ou impossível¹⁷⁰.

Segundo Heller e Fehér (2002), a resposta política imediata ao contexto pós-guerra, inflamada pela “culpa da colonização” e a “experiência da descolonização”, veio com o existencialismo. Apesar de sua origem oitocentista, o existencialismo enquanto epistemologia

¹⁷⁰ A esse respeito, como escreveu Ian Kershaw (2016, p.24): “[...] a ditadura de Hitler tem a característica de um paradigma para o século XX. De forma intensa e extrema, ela significou, entre outras coisas, a reivindicação total do Estado moderno, graus imprevistos de repressão e violência estatal, manipulação sem paralelo dos meios de comunicação para controlar e mobilizar as massas, cinismo sem precedentes nas relações internacionais, os graves perigos do ultranacionalismo, o poder imensamente destrutivo das ideologias de supremacia racial e as consequências últimas do racismo, ao lado da utilização perversa da tecnologia moderna e da “engenharia social”. Sobretudo, ascendeu um farol de advertência que ainda brilha com intensidade: mostrou como uma sociedade moderna, avançada, culta pode afundar rapidamente na barbárie, culminando em guerra ideológica, brutalidade e rapacidade dificilmente imagináveis, e em um genocídio como o mundo jamais testemunhara. A ditadura de Hitler equivaleu ao colapso da civilização moderna: uma explosão nuclear dentro da sociedade. Ela mostrou do que somos capazes”.

reivindicatória – de uma nova ética política – ganhou força somente nas décadas de 1940-50. No começo, o existencialismo caracterizou-se “por uma revolta da subjetividade contra a ossificação de formas de vida burguesas, contra as restrições normativas enraizadas naquele estilo de vida” (Heller e Fehér, 2002, p.198). Sua crítica às normas e aos princípios totalizantes do Iluminismo em favor de uma realidade individual autorreferencial e de uma existência como processo ininterrupto de autorrealização, que nada carrega de essencial a priori, portanto, nada tem de natural, transformou radicalmente a perspectiva gnosiológica da humanidade, pois, o existencialismo substituiu o “ser” moderno pela existência continuada e socializada no mundo do sujeito. Em outras palavras, substituiu o “ser” pelo “vir a ser”. Com isso, impulsionou o imaginário de que a vida é um processo e de que, sendo um processo, cada indivíduo é responsável pela sua auto-constituição, por aquilo que ele “vai vir a ser” através das relações que será obrigado a encarar durante a existência. Isso, no fundo, significa que nada nos identifica antes que nós mesmos construamos nossa própria identidade. Não há, portanto, identidades ou modelos identitários impostos, mas sim processos de construção da identidade que passam, necessariamente, pela vontade individual, pela liberdade do sujeito escolher o que ele vai “vir a ser”.

Inversamente aos Iluministas – que vislumbraram um ser possuidor de determinadas qualidades fundamentais e de atributos correlativos a essas qualidades – a filosofia existencialista negou tais premissas e afirmou que a vontade, o entendimento, a racionalidade e outros atributos humanos não são nada antes que o homem livremente opte por servir-se deles. Logo, antes do exercício da liberdade, não temos nenhuma essência, nenhuma identificação, nenhuma qualidade, apenas a existência. A mensagem mais importante desta perspectiva é que a existência precede a essência, e que a liberdade é o que nos define (mas definir-se aqui é apenas definir-se como processo e não como coisa ou ser estático). Portanto, antes do exercício da liberdade, não existe qualquer critério de definição do homem que sirva como medida de valor das ações no processo constante de constituição enquanto ser. Como consequência direta, toda ação deriva de uma “criação” ou “invenção” da liberdade humana, bem como todo valor ou finalidade que se atribui à ação também não passa de invenção ou criação. Ou seja, não há nenhum critério (social, religioso, partidário, comunitário, etc.) pré-existente que oriente a ação ou limite a liberdade. Em termos objetivos, a postura existencialista promoveu a “politização da liberdade” e a “relativização da política burguesa” ao defender a liberdade como a origem

de todo valor, até mesmo no sentido de que o ser humano tem a liberdade para inventar o próprio “humano” e o próprio “valor da humanidade”¹⁷¹.

Escrevendo sobre esse contexto, Heller e Fehér (2002) afirmam que a geração existencialista foi substituída pela geração alienada, a partir dos anos 1960. Uma geração que encontrou seu ápice em 1968 e permaneceu no imaginário coletivo das estruturas simbólicas até a década de 1980. A geração alienada pode ser entendida como uma continuação e uma inversão da existencialista. Ao contrário da guerra e da culpa, como experiências constitutivas, a experiência formativa da geração alienada ancorou-se na “prosperidade econômica do pós-guerra e o consequente alargamento das possibilidades sociais” (p.199). O “milagre econômico” e o bem-estar social como política de estado, associados à expansão dos meios de comunicação e da produção em massa, fizeram dos movimentos sociais “alienados” “não a aurora, mas o crepúsculo da subjetividade e da liberdade” [...] precisamente porque essa geração levou a sério a ideologia da abundância, rebelou-se contra a complacência do progresso e afluência industriais, além de reclamar para si o sentido e o significado da vida” (ibidem). Continuaram defendendo a liberdade, mas por “saber o que queriam”, preferiram transformar a liberdade em “meta comum” e não deixá-la solta e individualizada como os existencialistas. No entanto, a geração alienada “abraçou” um escopo reivindicatório pluralista que – unido à inabilidade de canalizar e hierarquizar valores e princípios emancipatórios através de uma política efetiva – levou à sua crise. A crise político-cultural da geração alienada, quando encontrou as crises econômicas da década de 1970 e 1980 e a ascensão do neoliberalismo, “abriu as portas” para a geração pós-moderna, que nada mais é, segundo Heller e Fehér, que o fruto da frustração da geração anterior. O mais importante, no campo político, é que a resposta da geração pós-moderna – sentindo-se ludibriada e decepcionada pela sua antecessora – entregou-se ao “vale tudo”, à apatia e ao conformismo. A mensagem política que ecoa da geração pós-moderna pode ser traduzida da seguinte forma: “você pode se rebelar contra

¹⁷¹ Algumas ressalvas, no entanto, são necessárias. Apesar do ser humano estar “condenado a ser livre” como diz Sartre, os existencialistas não deixaram de salientar que a liberdade não representa, necessariamente, espontaneidade ou que seja fácil ser livre. Se a liberdade se exerce a partir de um vazio de valores – se estes podem ser inventados ou criados – e os propósitos e critérios para guiar as ações não são facilmente identificáveis, o mal-estar, a solidão e o desamparo podem tornar-se resultados inerentes do processo de existência. Um processo, sem dúvida, bastante inseguro já que a responsabilidade das escolhas recai exclusivamente sobre a cabeça daquele que escolhe. Além disso, como seres históricos e sociais, a liberdade se choca com uma infinidade de obstáculos contextuais que a impede de fluir espontânea e voluntariamente. Por fim, o passado também é um fator determinante sobre a liberdade: as disposições legadas pelo passado e seus arremedos institucionalizados e institucionalizantes exercem uma pressão constante sobre as ações. Essas dificuldades, em geral, fazem com que os indivíduos, em grande medida, abram mão de sua liberdade, de seu processo de autoidentificação, e se identifiquem não com os valores que pertencem a sua liberdade, mas sim com as coisas que lhes são oferecidas nas situações objetivas da vida cotidiana.

qualquer coisa que queira, mas me deixe a mim me rebelar contra a coisa determinada que eu quero. Ou, alternativamente, não me deixe rebelar-me contra nada, porque eu me sinto completamente à vontade” (ibidem, p.200-1).

Se os pré-modernos estavam condenados ao fado da condição existencial imposta por Deus, e se os modernos se encontravam proscritos pelo fado da ação racional e dos ideais universalistas que traçariam o destino glorioso da humanidade, na aurora do neoliberalismo, os pós-modernos livram-se do fardo de qualquer fado. No máximo, os pós-modernos têm que enfrentar o contexto em que vivem para tornarem-se livres, mas o contexto social é muito mais leve e efêmero do que a outrora suposta condição humana. Sendo assim, “o próprio indivíduo se torna o portador das possibilidades ou, em termos mais extremos, passa a ser o equivalente de suas ainda indefinidas e indeterminadas possibilidades” (ibidem, p.32), na medida em que “o destino, não o fado, defini agora a relação do indivíduo com o mundo” (ibidem).

No entanto, fazer-se a si mesmo dentro de um contexto (fragmentado, plural, de valores cambiantes e oportunidades mutantes) tornou-se a tarefa ingrata da nova política. Se os iluministas conseguiram conter a contingência do destino associando seus ideais a objetivos bem determinados e necessidades claras e reconhecíveis (fossem essas de caráter liberal ou socialista), os pós-modernos estão conscientes de sua contingência e perdidos na busca por objetivos definidos e necessidades aceitáveis que consigam guiar uma ação coletiva de interesse comum. Numa sociedade em que as ordens sociais e as pessoas se tornaram contingentes, a insatisfação pessoal é a condição *sine qua non* do existir, de um existir que não tem consciência de destino definido ou mesmo cognoscível. O mais grave desta condição é que a lógica pós-moderna – de fruição constante dos valores e normas – não permite sequer que a insatisfação seja pensada e muito menos que venha a cessar ou diminuir, uma vez que extrai sua energia vital desta própria fruição.

Em uma sociedade forjada dessa maneira, as normas e as seduções do mercado se sobressaem ante a regulamentação coletiva das ações outrora empreendidas pelo estado de bem-estar social; agora, o consumo/entretenimento é a medida da dignidade humana, entretanto, o dinheiro (ou sua posse), como Deus supremo da felicidade, nada mais engendra do que insatisfação permanente, pois se a lógica capitalista pressupõe um consumo ininterrupto para sua reprodução, gerar insatisfação (e claro novos produtos para satisfazê-la) faz parte de seu espetáculo. “Como assinalou Pierre Bourdieu quase vinte anos atrás, a manufatura de novos desejos desempenha hoje o papel que coube outrora à regulação normativa, de forma que a publicidade e os anúncios comerciais podem assumir o lugar antes ocupado pela política” (Bauman, 2000, p.82). Isso porque “[...] os autores dos anúncios dependem do casamento da

arte da sedução com o impulso do potencial cliente de conquistar a admiração de seus pares e desfrutar uma sensação de superioridade” (Bauman, 2013, p.21).

Podemos dizer que “é porque a república no Estado-nação perde rapidamente o seu potencial de definir e promover o bem-estar que o território do Estado-nação está passando cada vez mais às mãos do setor privado da nação” (Bauman, 2000, p.172). A nação que outrora era o correlativo da comunidade moderna, o lugar onde as preocupações e dificuldades individuais eram absorvidas pelo “corpo social” e o equilíbrio entre a liberdade particular e as garantias fundamentais do povo estavam sob controle, sofreu um imenso baque com os efeitos negativos da globalização neoliberal na sua tarefa de enfraquecer o Estado-nação em favor de uma “ordem global dos mercados”. Em sua busca desenfreada, e a qualquer custo, pela liberdade de expansão, os neoliberais retalharam o cenário mundial. Por isso mesmo, “os Estados contemporâneos não conseguem satisfazer a outra condição necessária para viabilizar uma república: a capacidade dos cidadãos negociarem e juntos decidirem o que é “o bem público” e assim moldarem uma sociedade que estariam dispostos a chamar de sua e à qual prestariam com alegria o juramento de fidelidade constante” (ibidem). A lógica neoliberal também teve o “mérito” de perceber que era preciso manter os estados fracos, mas não acabar com eles, pois dependiam de suas instituições jurídicas (do seu monopólio da violência) para garantir que a exploração e a expansão do capital ocorressem sem muitos incômodos, especialmente os decorrentes daqueles que estavam sendo excluídos do processo – via desemprego, achatamento da renda ou perda de direitos.

É neste sentido que Bauman (2000, p.175-6) afirma que a condição pós-moderna é marcada pela “economia política da incerteza”¹⁷². A economia política da incerteza separou o poder da política, outrora irmãos siameses. O estado neoliberal “cedeu” sua capacidade de reprodução da ordem sistêmica às forças do mercado. Conseqüentemente, a questão de quem faz as leis e governa o país tornou-se secundária à política; “a responsabilidade pela situação humana foi privatizada e os instrumentos e métodos de responsabilidade foram desregulamentados” (Bauman, 1998, p.54). Se durante a modernidade o Estado era “um agente

¹⁷² Um “[...] conjunto de “regras para pôr fim a todas as regras” imposto pelos poderes financeiro, capitalista e comercial extraterritoriais sobre as autoridades políticas locais [...] Os princípios {da economia política da incerteza} são simples, pois são sobretudo negativos; não visam ao estabelecimento de uma nova ordem, mas apenas o afastamento das existentes, e impedir os governos atuais de substituir os regulamentos desfeitos por outros. A economia política da incerteza reduz-se essencialmente à proibição das normas e regulamentos politicamente estabelecidos e garantidos e ao desarmamento das instituições e associações defensivas que ficavam no caminho, impedindo que o capital e as finanças se tornassem realmente sem fronteiras. O resultado geral de ambas as medidas é o estado de permanente e generalizada incerteza, que substitui o governo coercitivo da lei e das fórmulas de legitimação como base para a obediência (ou melhor, como garantia da falta de resistência) aos novos poderes, agora supra-estatais e globais” (Bauman, 2000, p.175-6).

que reivindicava o direito legítimo de e se gabava dos recursos suficientes para estabelecer e impor as regras e normas que ditavam o rumo dos negócios num certo território; regras e normas que, esperava-se, transformassem a contingência em determinação, a ambivalência em *Eindeutigkeit* [clareza], o acaso em regularidade” (Bauman, 1999, p.68), atualmente “o verdadeiro poder, capaz de determinar a extensão das opções práticas, flui e, graças à sua mobilidade cada vez menos restringida” (Bauman, 2000, p.80) impede qualquer contrarreação “nacional” às incertezas da economia global. Neste momento, “o significado mais profundo transmitido pela ideia da globalização é o do caráter indeterminado, indisciplinado e de autopropulsão dos assuntos mundiais; a ausência de um centro, de um painel de controle, de uma comissão diretora, de um gabinete administrativo” (Bauman, 1999, p.67).

Se antes a *Ágora* era espaço de debate e contestação, as catedrais nichos de argumentação moral e as assembleias palcos de calorosas arguições sobre o futuro da nação, as questões fundamentais à vida da sociedade, atualmente, aparecem como amontados de problemas particulares e inquietações privadas. Agora “a lista de “questões públicas” não difere da de “questões pessoais” nem aquela lista é mais rica que “a soma de suas parcelas” (Bauman, 2000, p.71). Se a modernidade teve o mérito de radicalizar a *Ágora* (elitizada e segregacionista) e derrubar as barreiras de uma sociedade hierarquizada em favor de uma sociedade civil “juridicamente” democrática, a pós-modernidade teve a audácia de substituir a sociedade civil por uma “sociedade de indivíduos” marcada pelo hedonismo e pelo esgarçamento da liberdade individual, onde a regulamentação decorre muito mais das “forças” do mercado do que dos Estados e seus legisladores. Os pós-modernos, nesta perspectiva, sustentam que “os preceitos éticos, embora abrangentes em escopo, só podem servir para embaraçar o indivíduo e restringir sua autoformação criativa” (Thompson, 1998, p.224). Portanto, “a ética deve ceder lugar para a estética do *self*, isto é, uma concepção do *self* como uma obra de arte que é contínua e livremente recriada ao longo do tempo” (ibidem). O resultado pragmático deste processo “são as atuais “condições fluidas de anomia generalizada e rejeição das normas” em todas as suas versões. Aumenta, em vez de diminuir, a distância entre o ideal de democracia liberal e sua versão real, de fato existente” (Bauman, 2000, p.159).

Se a modernidade lutou em prol da *Vox Populi*, a pós-modernidade, aparentemente, só quer saber da *Vox Singulorum*. Atualmente, o sistema democrático baseado em partidos políticos ou no domínio parlamentar está sendo nublado pela “ditadura das pesquisas de opinião” e dos ganhos futuros ou presentes (em termos de populismo) que medidas baseadas nessas opiniões podem ter. Como aponta Lipovetsky (2013:222), “[...] quanto mais as grandes opções deixam de se opor drasticamente, mais a política se torna uma caricatura com cenas de

luta livre a dois ou a quadro; quanto mais a desmotivação política aumenta, mais a cena política parece um *strip-tease* de boas intenções, de honestidade, de responsabilidade e se metamorfoseia em episódio burlesco”. O dilema de uma política como essa é que não encontramos uma forma mais ou menos clara de transpor os anseios privados em problemas públicos e, inversamente, de distinguir e delimitar o que é público nas questões particulares. “A resposta a que se chega é, grosso modo, a de que o aumento da liberdade individual pode coincidir com o aumento da impotência coletiva na medida em que as pontes entre a vida pública e privada são destruídas ou, para começar, nem foram construídas” (Bauman, 2000, p.10).

A condição pós-moderna, agindo dessa forma, esvazia de conteúdo político e agenda reivindicatória a esfera pública. Se os Estados modernos utilizaram o aparato jurídico para distinguir os “de dentro” e os “de fora”, para criar a identidade de seus cidadãos e de seus párias, bem como delimitar suas fronteiras geográficas e linguísticas, a pós-modernidade globalizada esvanece qualquer tentativa de determinação ou limites geo-sociais pretendidos, na medida em que solapa do Estado e seus legisladores a autorização para prescrever as condições sob as quais as normas e regras orientadoras da vida comum devem ser gestadas e estabelecidas. Por outro lado, e ao mesmo tempo, o campo, permanentemente, aberto e heterogêneo da pós-modernidade faz com as demandas sociais se tornem tão voláteis quanto os desejos e anseios que lhes dão origem. Num contexto como esse o legislador perde muito de sua legitimidade como construtor das normas e muitas vezes é acusado de autoritário, o que, conseqüentemente, leva a um constante questionamento de seu poder.

O efeito mais nocivo dessa condição encontra-se na impossibilidade de o Estado estabelecer qualquer ordem no que se refere à hierarquia de prioridades para o bem comum¹⁷³. O contratempo para estabelecer a ordem na pós-modernidade é que “a tarefa de produzir a ordem requer imensos e contínuos esforços para depurar, transferir e condensar o poder social, o que por sua vez exige recursos consideráveis que somente o Estado, na forma de um aparelho burocrático hierárquico, é capaz de reunir, concentrar e usar” (Bauman, 1999, p.69), o que, neste momento, devido ao esvaziamento do poder estatal, torna a tarefa ingrata. Além do mais, agora, “as autoridades do Estado nem mesmo fingem que são capazes de ou desejam garantir a segurança dos que estão sob sua responsabilidade; políticos de todas as colorações deixam claro

¹⁷³ No sentido aqui empregado, “ordem significa um meio regular e estável para os nossos atos; um mundo em que as probabilidades dos acontecimentos não estejam distribuídas ao acaso, mas arrumadas numa hierarquia estrita – de modo que certos acontecimentos sejam altamente prováveis, alguns virtualmente impossíveis” (Bauman, 1998, p.15).

que, dada a severa exigência de competitividade, eficiência e flexibilidade, já “não podemos nos permitir” redes de segurança coletiva” (Bauman, 2000, p.47). E “quanto mais insustentável o Estado, mais seus porta-vozes expressam a necessidade de autoconfiança individual, de contar apenas com os próprios recursos, de fazer o próprio balanço de perdas e ganhos – em suma, de se apoiar nas próprias pernas” (ibidem)¹⁷⁴.

Podemos dizer que os políticos pós-modernos “se ressentem das ambições universalistas, imperialistas e assimilacionistas do estado moderno, [...] e as denigrem publicamente” (Bauman, 1998, p.45). Como dizem Heller e Fehér (2002, p.16), na pós-modernidade “o antiuniversalismo holístico” [...] se combina com outros dois termos negativos: o “anti-humanismo filosófico” e uma interpretação específica da *post-histoire*, em que este termo significa a negação, e não apenas o fim, da história”. Se os modernos acreditavam em uma política redentora e universal, a pós-modernidade veio mostrar que “a vida política já não se funda numa concepção de um mundo qualitativamente melhor” (Aronowitz, 1992, p.155), e que “os pressupostos fáceis da ideologia política modernista – de que o mercado livre e o Estado democrático caminham juntos – são simplesmente incorretos” (ibidem, p.167).

Nesta seção busquei demonstrar os pressupostos político-morais subjacentes à legitimação da política moderna. Em termos concretos, como a burguesia conservadora, após se apropriar do Estado e sobre os auspícios da democracia liberal, foi capaz de regulamentar a desigualdade de classe e os conflitos por meio da ação política, tendo no parlamento, ou na Assembleia, o instrumento de controle, onde as lutas sociais eram debatidas no âmbito privado e representativo. Ou seja, como o Estado burguês foi estruturado para ser um instrumento de dominação de uma classe sobre outras, enquanto a perpetuação e a regulamentação das relações produtivas a favor da classe burguesa formavam o objetivo principal da ideologia jurídica compatível aos depositários do poder. Em outras palavras, como a ideologia burguesa deu justificativa ao exercício do poder, tanto sobre as relações cotidianas quanto sobre o uso da violência institucional. Por outro lado, comparativamente, busquei descrever como os diversos acontecimentos disruptivos do início do século XX – I Guerra Mundial, Revolução, Russa, crise

¹⁷⁴ Neste sentido, “o tradicional papel de agendador desempenhado pelo Estado político volta-se atualmente de maneira cada vez mais estreita para o “controle direto” de certas categorias sociais que só por obra da fantasia e não da imaginação poderiam ser expostas e sensibilizadas às pressões de mercado e ser passíveis de inclusão na agenda, mantidas por essas pressões (tornando-se, do ponto de vista das autoridades políticas, “autorreguladas”). Essas categorias incluem, sobretudo, os pobres pós-modernos, redefinidos como “consumidores frustrados”, e de maneira mais geral todas as classes perigosas (potencialmente criminosas) que, não tendo conseguido entrar na agenda do mercado, são suspeitas de estar loucas para recorrer a alternativas que essa agenda deixou de fora. Quanto ao restante da população, um leque de alternativas e opções ainda mais amplo é declarado (de maneira explícita ou implícita) politicamente “adiaforético”, quer dizer, sem interesse para as autoridades políticas” (Bauman, 2000, p.80).

de 1929, emergência do fascismo e do nazismo (culminando na segunda guerra mundial) etc., efeitos colaterais da própria política moderna – juntamente com as transformações econômicas e sociais, após a “era de ouro do capitalismo”, possibilitaram a emergência da visão política pós-moderna. Uma visão que caracteriza-se, sobretudo, pelo abandono dos pressupostos da emancipação (racional) e da regulamentação (autônoma e livre dos indivíduos) e que, portanto, afirma que o projeto moderno (frente seu eminente colapso) é inepto, o que justifica seu abandono. Os ideólogos político-morais da pós-modernidade, neste sentido, alegam que a sociabilidade burguesa e, conseqüentemente, seu sistema econômico e social, tal como se apresentam, são intransponíveis, tendo em vista que as possibilidades utópicas mostraram-se enganosas e que as alternativas emancipatórias também fracassaram. Com isso, defendem uma posição bastante conveniente de que chegamos ao “fim da história”, já que os incômodos e as adversidades que observamos na atualidade não são o resultado do sistema capitalista burguês, mas sim de sua ausência. Ou seja, renegam qualquer possibilidade de emancipação social e de superação que pressuponham uma ruptura com o modo de produção capitalista.

3.3 Da individualidade antropocêntrica ao individualismo multicultural

Assim como no campo econômico e político, a modernidade sonhou em romper com os grilhões de uma sociedade (medieval) limitadora das potencialidades individuais em favor de uma nova sociedade que, paralelamente ao enriquecimento material e a regulamentação normativa, pudesse fazer sobressair o indivíduo racional e autônomo ante as “forças” massificadoras da cultura. Mas antes que os paradigmas da emancipação individual pudessem ser efetivamente consolidados pelos iluministas, eles começaram a ser esboçados por eventos e indivíduos (de destaque) durante a era moderna. Por isso um olhar mais atento aos “primórdios” da modernidade se faz necessário para compreendermos o movimento histórico que acabou por levar o indivíduo autônomo-revolucionário da modernidade a transformar-se no sujeito individualista-multicultural da pós-modernidade. Esta seção, neste sentido, objetiva traçar os desdobramentos históricos referentes a essa transformação.

H. Arendt (2010) apontou três eventos da era moderna que mudaram a cara do ocidente: o uso do telescópio por Galileu, a Reforma Protestante e a Expansão Marítima. Culturalmente, esses três eventos trouxeram progressos fundamentais à humanidade, obrigando o homem ocidental a uma ânsia realística. O telescópio reafirmou o geocentrismo, proposto por Copérnico, e o antropocentrismo, ao passo que deslocou Deus do centro do universo; a Reforma escrachou a passividade do catolicismo em favor da livre iniciativa e da liberdade interpretativa

da palavra de Deus; e a Expansão Marítima pôs fim à noção de paraíso cristão, que cedeu lugar ao realismo do novo mundo. Ainda segundo Arendt, a consequência mais importante destas transformações foi o reviver da individualidade que produziu originalidade na percepção de si e dos outros, e alavancou o espírito crítico e o relativismo existencial: fez o indivíduo experimentar a solidão e dar-se conta de sua própria pequenez, tornando o antro, ou a representação dele, uma propedêutica indispensável à civilização ocidental¹⁷⁵.

Contudo, o avanço das liberdades individuais em contrapartida ao enfraquecimento das tradições e hierarquias do passado não ocorreu sem aflições. A era moderna trouxe consigo uma profunda melancolia, não no sentido psicanalítico, mas a melancolia de um indivíduo que emergiu do anonimato medieval para virar protagonista de sua própria vida, ao mesmo tempo em que se deu conta de sua própria fragilidade. A melancolia é evidenciada pela presença de dois elementos constantes nas obras artísticas e literárias do período: a morte e as discussões morais. “A vida que não vale a pena ser vivida apareceu frequentemente na obra dos escritores” (Delumeau, 1984, p.48), ao mesmo tempo em que “a promoção do indivíduo e o sentimento de culpabilidade pessoal foram duas realidades inseparáveis” (ibidem, p.51). Como podemos notar nas obras de Erasmo de Roterdã (1466-1536), *Elogia da Loucura* (1509) e *Da Civilidade da Criança* (1530), que trazem críticas à rigidez da tradição cristã-medieval (que impedia o autodesenvolvimento dos indivíduos e os envolvia em uma carapaça de dúvidas e angústias), bem como dos costumes da época¹⁷⁶, de Thomas More (1478-1535), que materializou em *A Utopia* (1516) os desejos e fantasias de um povo que vislumbrava a paz e a igualdade, pois sofria diuturnamente com as injustiças do cotidiano¹⁷⁷, de Miguel de Cervantes, que em *Dom Quixote* (1605) juntou todas estas discussões e sentimentos em um só homem que transcendia

¹⁷⁵ Por isso a literatura humanista retratou histórias de separação e de conquistas atingidas pelos próprios homens, talvez com uma ajuda, mas não como vontade geral dos deuses, resgatou e exaltou a fama de personagens cujos nomes desafiam o tempo e perduram na história e transformou a glória em um dos objetivos das elites letradas.

¹⁷⁶ De acordo com Seymour-Smith (2002, p.231-2), “para seu livro, Erasmo precisava de uma figura que defendesse várias coisas ao mesmo tempo, isto é, um exemplo de loucura [...] Mas o *Elogio da Loucura* também é um elogio verdadeiro. É um tributo à vitalidade, aos sentimentos honestos e naturais, ao instinto, à energia, à simplicidade e, sobretudo, a Cristo como Louco”. Por suas críticas severas a Igreja católica, Erasmo foi considerado um dos precursores da Reforma de Lutero (ver o caso de Zuínglio). Contudo, prevendo que as consequências da Reforma se tornariam tão graves quanto as causas que lhe deram origem, Erasmo fez duras críticas as ideias de Lutero, afirmando que: outorgar tudo a Deus, como desejava Lutero, retirava a capacidade humana de criar seus valores morais, tornava o homem títere de Deus e este um tirano feroz. A importância de Erasmo também está na revolução dos costumes no início da modernidade. Segundo Elias (1994a, p.68), a obra *Da Civilidade da Criança* foi a primeira obra adotada como livro-texto para a educação de meninos, excetuando-se a Bíblia. Este trabalho foi o primeiro a fazer uma síntese das principais situações da vida social e do convívio que emergiam na Europa.

¹⁷⁷ Nesta obra encontramos elementos fundamentais do ideário moderno: a negação de qualquer autoridade arbitrária, seja ela natural, política ou religiosa; a ascensão da cultura e da individualidade, alcançadas mediante o progresso harmonioso de todas as capacidades do corpo e da alma. More também inaugurou uma tradição que se tornaria comum aos pensadores ingleses: a de reunir a atividade filosófica à política e a de aplicar ativamente a reflexão filosófica no campo político.

o mundo, não mais graças a divindades, mas sim a partir de seus sonhos e desejos, de William Shakespeare (1564-1616) que mostrou a capacidade orquestrada da vingança e da tradição em *Hamlet* (1601) e do amor incondicional – que enfrenta as estruturas sociais rígidas – em *Romeu e Julieta* (1595) ou ainda de Dante Alighieri (1265-1321), que na forma de poema/narrativa, não só contou uma bela história sobre os ideais religiosos e morais de uma época, como também ajudou a lançar as bases da língua italiana moderna a partir de *A Divina Comédia* (1304-1321)¹⁷⁸.

Com pensamentos mais pragmáticos, porém não menos importantes, Nicolau Maquiavel (1469-1527), em *O Príncipe* (1513), pôs em xeque a moral cristã e exaltou a virtude (força) que um príncipe precisava para unir e governar uma nação¹⁷⁹; na França, Jean Bodin (1530-1596), em *Os seis Livros da República* (1576), sistematizou os ideais da nova política absolutista e da nova mentalidade burguesa, ao decretar a inviolabilidade da propriedade privada; enquanto, na Inglaterra, Thomas Hobbes (1588-1679), em *O Leviatã* (1651), apresentou as diretrizes da ciência política moderna e sem titubeios mostrou quão bárbaro e animalesco seria o homem em estado de natureza, ao mesmo tempo em que, na Suíça, Calvino (1509-1564), com a *Instituição Cristã* (1536) renovava as bases da cristandade sobre a lógica do trabalho e do sacrifício¹⁸⁰.

Para além do aspecto literário, as discussões e inovações culturais ressoaram na arte. Michelangelo (1475-1564), Rafael Sanzio (1483-1520), Donatello (1386-1466), Giorgio Vasari (1511-1574), Masaccio (1401-1428), entre outros, buscaram incessantemente realizar representações fidedignas da realidade, da natureza e dos homens. O resgate das referências antigas fez com que eles refutassem o idealismo artístico e se voltassem ao cotidiano, retratando, assim, o mundo dos homens, com suas misérias, deformidades, alegrias e conquistas. Este viés estético, epistemologicamente influenciado pelo naturalismo, ajudou a

¹⁷⁸ “Dante chamou seu poema de Comédia, não porque se tratasse de uma comédia no sentido que damos a ela, mas por razões técnicas, que têm a ver com gêneros” (Seymour-Smith, 2002, p.220). Não é por acaso que Engels, no prefácio da edição italiana do Manifesto Comunista, diz que Dante foi a “primeira mente universal de nossa era”.

¹⁷⁹ Para além do contexto mais geral da era moderna, dois acontecimentos marcaram a forma de pensar de Maquiavel: a invasão de Carlos III à Itália, que mostrou a ineficácia e o despreparo dos governantes italianos para enfrentar os inimigos externos; e o assassinato do padre reformista Giralomo Savanarola (1452-1498), que se negou a participar da Santa Aliança – liderada pela Igreja – contra a invasão Francesa. *O Príncipe* trouxe para a literatura ocidental, pela primeira vez, a noção do Novo Homem, “o burocrata implacável e imoral: o príncipe insensível às regras da moral tradicional”; e postulou um axioma (pesado, porém verdadeiro) e que marcou toda ciência política moderna: “quem possui o poder obtém melhores resultados do que aquele que possui o moral elevado [...] dá em diante {a modernidade} passou a se empenhar no estudo de *como* funciona o poder e não de como ele *deve* funcionar”. (Seymour-Smith, 2002, p.236-7).

¹⁸⁰ A originalidade desses autores, segundo Weber (2006, p.24), foi terem sistematizado um método de análise factual e conceitual racionalmente estruturado para as ciências políticas e a teologia moderna.

criar uma mentalidade importante na era moderna: a de que era possível captar a essência da realidade.

Segundo Ariès (1979), a nova postura literária, política e estética fez com que a era moderna, além de afirmar a individualidade da natureza como valor fundamental, “descobrisse” a infância, a mulher e a família. Desde a Antiguidade até a Idade Média, as crianças eram desprezadas e não recebiam nenhum tratamento especial; a duração da infância era reduzida e as crianças, ao apresentarem independência física, eram colocadas no “mundo” adulto. A educação infantil não era administrada pela família, mas sim por meio da convivência, a partir das tarefas, com os adultos. Isso, durante a era moderna, mudou. A infância deixou de ser “abstrata”, as crianças deixaram de ser adultos em miniatura e passaram a ser vistas como algo novo, que por suas práticas, hábitos e necessidades, precisavam de uma forma diferente de atenção e investimento social, sobretudo porque a melhor condição material da aristocracia burguesa e da vida urbana, permitiu que um número cada vez menor de crianças precisasse trabalhar ou se dedicar a trabalhos árduos como os do campo, possibilitando, assim, que os “novos ricos” dessem mais atenção a seus filhos e os vissem como algo a se investir. Como lembra Giddens (2007, p.69), na família tradicional os filhos eram uma vantagem econômica. A partir deste momento, entretanto, passaram a representar um grande encargo para os pais. Ao mesmo tempo, a melhoria das condições econômicas requereu um apoio cada vez maior das esposas e empregadas para o sustento dos negócios. Podemos dizer que o direcionamento das funções familiares para os negócios, o anonimato urbano, o questionamento da estrutura familiar cristã pela Reforma – que aboliu os votos religiosos e consagrou o sacerdócio universal – e uma perspectiva mais autônoma dos sujeitos, libertou as famílias dos parâmetros comportamentais pré-modernos, permitindo-lhes criar sociabilidades privadas mais extensas que contrastavam com os “pesados” encargos das relações públicas¹⁸¹.

A era moderna também marcou a expansão da instrução formal: a educação moral e pedagógica das crianças e a instrução como forma de ascensão social tornaram-se comuns neste período. Numa civilização mais laica e menos militar (mais pacífica), a instrução formal e cultural alcançou relevância permanente, tornando-se uma das formas de distinção social¹⁸².

¹⁸¹ Não é por acaso, portanto, que Delumeau (1984, p.98) afirma que: “o Renascimento introduziu na vida de todos os dias fermentos de renovação de excepcional importância. As pessoas dessa época não tiveram disso consciência clara e, de resto, a concepção humanista da família só lentamente progrediu na opinião pública, por causa de todos os obstáculos econômicos, sociais e intelectuais que a ela se opunham. Mas a vida de família, tal como hoje a compreendemos, começou a expandir-se na época de Erasmo, de Margarida de Navarra e de Calvino”.

¹⁸² A era moderna viu crescer consideravelmente as instituições educacionais a partir do século XVI, especialmente de universidades. E a modernidade, seguindo os preceitos do Iluminismo, estimulou uma explosão de escolas secundárias nos séculos XVIII e XIX. Contudo, não podemos exagerar a importância das Universidades neste período, já que até o século XVIII a ciência e as práticas científicas eram feitas, sobretudo, nas cortes e em

Não houve, contudo, uma ruptura abrupta entre o ensino medieval e o da renascença. O que existiu de fato é que, durante a era moderna, a instrução alcançou outros patamares e alargou-se. Tanto protestantes quanto jesuítas ainda queriam formar “homens cristãos”. Os colégios mantiveram a espinha dorsal da pedagogia medieval que se baseava no ensino do *Trivium* (gramática, retórica e dialética) e do *Quadrivium* (geometria, aritmética, astronomia e música). Interessante notar que esta base pedagógica durou até o século XIX no continente europeu, com uma exceção, fundamental em termos históricos e epistemológicos: a dialética grega desapareceu, dando lugar à lógica, que passou a ser equivalente à filosofia, exceto na Inglaterra. Neste contexto, o saber mais importante, depois do religioso, era o da história, disciplina introdutória fundamental para conhecer os homens e os dignos exemplos a serem seguidos e imitados (Almeida, 2005)¹⁸³. Apesar da educação formal manter os preceitos da escolástica, a reorganização das estruturas educacionais e as novas perspectivas morais e culturais trazidas pela era moderna foram fundamentais para minar, pouco a pouco, as prerrogativas medievais da educação familiar e informal.

Enquanto as estruturas de ensino se transformavam e ganhavam relevância, a vida cultural e psicológica dos pupilos também se alterava. Crianças e jovens eram vistos como diferentes dos adultos nos bancos escolares e era preciso protegê-los, tutelá-los. Os jesuítas, neste quesito, foram os que melhor captaram esta tendência, ao introduzir, na educação, uma forte disciplina para afastar as crianças da corrupção e pecado adultos. Os tutores deveriam ser responsáveis pela conduta moral de seus alunos. Por outro lado, os protestantes instruíram seus alunos para a ascese e formação técnica. A racionalidade instrumental-produtiva irrompeu na educação dos reformadores. Apesar destas diferenças, a disciplina tornou-se ponto comum entre católicos e protestantes e “a disciplina dos colégios permitiu à civilização ocidental polir-se, afinar-se, moralizar-se” (Delumeau, 1984, p.79), engendrando um novo padrão comportamental em que noções de boas maneiras, etiqueta e obediência eram cada vez mais importantes, como lembra Elias (1994a).

A despeito dos grandes avanços da era moderna, não posso deixar de fazer algumas ressalvas importantes: quando concordo com Delumeau, Elias e Ariès, que a era moderna trouxe uma nova visão de família, de infância e, sobretudo de educação, devo lembrar que estes avanços se limitaram aos filhos de “boas famílias”, aristocratas, burgueses e novos segmentos

associações como a *Royal Society* de Londres, a *Accademia del Cimento* em Florença e a *Académie Royales des Sciences* em Paris.

¹⁸³ Daí o surgimento dos enciclopedistas do século XVIII, Diderot, Jean Le Rond d’Alembert, Voltaire, etc., mas que tiveram inspiração em autores renascentistas como Alberti, Pico de Mirandola e Montaigne.

urbanos médios (comerciantes, artesãos e profissionais liberais); ademais, o humanismo correspondeu a uma elitização da cultura e dos rearranjos intelectuais: foram a nobreza e a nova burguesia que, principalmente, aproveitaram-se da distribuição do saber. No entanto, isso não impede que afirmemos que a era moderna iniciou o processo de promoção do indivíduo autônomo da modernidade e representou o período onde os homens começaram a se ver como sujeitos, muito mais do que um coletivo coeso, uma corporação, um partido ou outra feição de coletividade. Claro que a sociedade (conservadora) ainda exercia um forte poder sobre o controle das pulsões individuais, mas a era moderna abalou as tradições seculares de uma forma imprescindível para o desenvolvimento de novos comportamentos que valorizavam a autonomia e a individualidade.

A questão primordial do movimento histórico da modernidade é que esses novos comportamentos, iniciados na era moderna, foram ao encontro das grandes transformações acarretadas pelas Revoluções Industriais, a expansão de mercados e empresários, o avanço do direito burguês e das relações contratuais, o crescimento urbano, os progressos técnicos e gnosiológicos (sobretudo do empirismo) e a consolidação da Reforma Protestante por diversos países europeus e pela América anglo-saxã, instaurando o que Arendt (2007) chamou de a “era mundana da civilização ocidental”, em que religião, pragmatismo, trabalho e sacrifício se tornaram elementos organizadores da vida social. E num mundo como este – em que as pessoas são expropriadas, os objetos descartados, e as comunidades tradicionais arrasadas – as chances de sucesso do homem só poderiam aumentar conforme ele mais se afastasse e mais se dessensibilizasse do mundo a sua volta.

Uma das consequências imediatas desse movimento, como já dito, foi o liberalismo econômico-cultural, uma visão de mundo que ensinou que a riqueza das nações deveria ser encontrada na livre negociação, na liberdade da livre empresa e da competição e na abolição de velhas leis restritivas de comércio e produção. Como ideologia burguesa, o triunfo do liberalismo transformou os indivíduos em moralmente responsáveis, deu personalidade a sujeitos que antes viviam à margem de grandes associações ou subjugados por doutrinas coletivistas, como a religião, a tradição ou o Estado. Em outras palavras, ao despojar Deus e a natureza do reino da verdade, o homem moderno tornou-se legislador e juiz de suas próprias ações, pôs o peso da responsabilidade em si e não na “vontade” de entes supranaturais ou históricos. “Foi precisamente a vida individual que passou então a ocupar a posição antes ocupada pela “vida” do corpo político” (Arendt, 2007, p.327); isso significa, em termos mais amplos, que os reformistas econômicos dividiram a mesma causa com os reformistas morais que se recusavam a sancionar a repressão ou opressão dos grilhões pré-modernos.

Num contexto como esse, o “bom comportamento” tornou-se prerrogativa importante para uma sociedade em que a impessoalidade e a confiança em relações contratuais ganhavam força, a divisão social do trabalho aumentava, o mercado e a competição assumiam protagonismo social e as hierarquias de posição declinavam. Como aponta Elias (1994a, p.143), o modo de produção capitalista ao aumentar “a interdependência com a elevação da divisão do trabalho” tornou todos “cada vez mais dependentes dos demais, os de alta categoria social dos socialmente inferiores e mais fracos. Estes últimos tornam-se a tal ponto iguais aos primeiros que eles, os socialmente superiores, {passaram a sentir} vergonha até mesmo de seus inferiores”, fazendo com que “a armadura dos controles {fosse} vestida como natural nas sociedades democráticas industrializadas”. Segundo Lipovetsky (2013, p.259), foi neste momento que “a impulsividade extrema e desenfreada dos homens [...] foi substituída por uma regulamentação de comportamentos, pelo autocontrole do indivíduo, enfim, pelo processo de civilização que acompanha a pacificação do território realizada pelo Estado moderno”.

Sob a perspectiva histórica de longo prazo observamos que os comportamentos condicionados pelo uso da violência e da repressão diminuíram em favor de um autocontrole mais sutil e espontâneo. Podemos dizer que a tendência modernizante produziu uma cisão entre vida pública e vida privada, na medida em que “privatizou” as emoções e criou relações públicas protocolares. Em um ambiente competitivo era importante manter ocultas as sensações: guardar a sete chaves os sentimentos podia ser o segredo para o sucesso público. Era preciso que assim o fosse, já que os velhos laços sociais haviam se rompido, indivíduos de diferentes origens estavam reunidos aos montes nas cidades e o aumento na circulação de pessoas, bens e informações, demandava um compromisso tácito entre os indivíduos. É neste sentido que Weber (1999) diz que a modernidade sacudiu as funções sociais ao deixar “as carreiras abertas ao talento” e a estrutura da sociedade incerta pelo incentivo às iniciativas individuais ou empresariais. Neste contexto, para obter sucesso, o indivíduo moderno teve que se afastar do fanatismo ou das fraquezas emocionais, tornar-se rigoroso e metódico, para tomar as melhores decisões. Precisou, nas palavras de Elias (1994a), “formar uma parede invisível para suas emoções”, separar o corpo das emoções por meio da imputação de sentimentos de vergonha e repugnância, uma vez que a estrutura da sociedade exigia do sujeito este padrão específico de controle emocional.

Vergonha e repugnância, portanto, foram os primeiros sentimentos a serem utilizados para definir os sujeitos civilizados e os incivilizados. Sentimentos que foram socialmente alimentados em condições muito específicas e que foram constantemente reproduzidos, não só, mas porque tornaram-se institucionalmente enraizados em dadas formas de conduta. O aumento

do patamar da vergonha (além de demonstrar um novo sentimento de delicadeza) expressava uma função social, moldada pela estrutura social¹⁸⁴. Isso se torna mais claro quando percebemos que a responsabilidade moral (segundo Habermas (1989), a construção e reconstrução das intuições da vida cotidiana) moderna foi constituída sobre as bases da racionalidade ético-jurídica burguesa, que tem por premissa que o homem, no seio da sociedade, deve suportar o menor número possível de constrangimentos. Estes deveriam ser evitados pela lei da razão e da vontade geral dos sujeitos, a partir de contratos livremente estabelecidos entre eles. Este ponto marca a transição de uma sociedade baseada na racionalidade dual, de transmissão oral das regras e informações, para outra, com regras sociais rígidas, bem estabelecidas e documentadas. Para se ter uma dimensão disso, *A Royal Society* da Inglaterra, no século XVIII, formalizou uma cartilha contra o uso metafórico ou retórico do discurso, demandando de seus membros uma linguagem clara, literal e precisa. O mesmo aconteceu na França, nas academias de Paris, em relação ao uso de gírias e analogias pouco literais (Delumeau, 1994b).

Regras bem estabelecidas e documentadas são parâmetros imprescindíveis para uma sociedade de operários em que os comportamentos “automáticos”, facilmente previsíveis, beneficiam as relações produtivas e de poder. É como se a “única decisão ativa do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e “tranquilizada” (Arendt, 2007, p.335). O indivíduo ativo, assim, perde sua capacidade reflexiva em nome de um determinismo externo que lhe aparece de forma arrebatadora, uma vez que “com o desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendental, e com ele a possibilidade de transcender-se o mundo material em conceito e pensamento” (ibidem. p.301).

Em última instância, quando o público perde espaço para o privado, a família burguesa surge como unidade final de controle dos impulsos, e aumenta-se a pressão sobre os pais para o controle dos filhos. Do ponto de vista psicológico, a criança moderna passou a ser submetida ao controle rigoroso do comportamento ao assimilar os padrões culturais dos pais, sofrendo, com isso, uma injunção do ser interno dos próprios pais, impulsionando-a a um autocontrole, que dá à sociedade moderna seu caráter (Freud, 2011). Não é por acaso que Durkheim escreveu que o jovem “bruto” precisa ser “lapidado” para se tornar um ser social que exprime o sistema

¹⁸⁴ Segundo Elias (1994, p.91), “forçados a viver de uma nova maneira em sociedade as pessoas tornam-se mais sensíveis às pressões das outras. Não bruscamente, mas bem devagar, o código de comportamento tornou-se mais rigoroso e aumentou o grau de consideração esperado dos demais. O senso do que fazer e não fazer para não ofender ou chocar os outros tornou-se mais sutil e, em conjunto com as novas relações de poder, o imperativo social de não ofender os semelhantes tornou-se mais estrito.

de ideias da sociedade que faz parte. É preciso inculcar nele a consciência coletiva através da educação, que nada mais é que “a ação exercida pelas gerações adultas sobre as que ainda não estão maduras para a vida social. (Durkheim, 2010, p.36-7). Neste contexto, a educação deve ser compreendida como um “sistema de ensino para assegurar a reprodução dos esquemas de ação, de expressão, de concepção, de imaginação, de percepção e de apreciação objetivamente disponíveis em uma determinada formação social” (Bourdieu, 2007, p117), enquanto a função do sistema de ensino compreende a busca por consenso entre os objetos legítimos e ilegítimos que merece ou não atenção e discussão. Ou seja, na sociedade das normas – em que se cruza, de acordo com uma articulação paralela, a norma da disciplina e a norma da regulamentação – a educação burguesa (baseada em sistemas de conhecimento e de instrução essencialmente secularizados) emergiu como um valor primordial, pois um sujeito verdadeiramente disciplinado precisava, antes de tudo, ser responsável, informado e atento às coisas do mundo.

Faz parte constitutiva desta visão positiva da instrução uma nova “mecânica do poder”, “[...] um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita” (Foucault, 2000, p.42). Este poder – que emerge do direito burguês que, adotado pelo Estado, cria um discurso próprio de controle das pulsões, e estrutura um emaranhado de instituições – leva a disciplina e o controle às partes mais singulares da sociedade. A modernidade, a partir de então, livrou os indivíduos das regras arbitrárias e os jogou num emaranhado de normas burocráticas, construídas de acordo com a “vontade do povo”. A esse respeito, “a grande novidade da modernidade foi apresentar a criação, preservação e continuidade da “ordem” como uma tarefa – um propósito dificilmente atingível sem uma ação humana decidida, concertada e consciente da sua meta” (Bauman, 2000, p.105).

Não podemos esquecer, contudo, que na sociedade capitalista o ciclo de um comportamento socialmente aceito, usualmente, passa pelas mãos da classe burguesa que detêm a “autoridade moral” para ditar as regras e controlar as instituições que funcionam como mecanismos de inculcação dos comportamentos sociais aceitáveis. Isto é fundamental se levarmos em conta que o discurso moral é o sedimento de todo desenvolvimento sentimental futuro, justamente porque ele pressiona os sentimentos a aceitar ou rechaçar determinados padrões de sensibilidade que, de uma forma ou de outra, estão por trás das ações individuais. Por isso Habermas (1989) afirma que controlar as instituições é imprescindível, pois, diferentemente dos imperativos socialmente generalizados, as instituições possuem uma validade que remonta ao reconhecimento intersubjetivo, ao assentimento dos interessados. Isso

fica claro quando notamos que durante os regimes absolutos ou até mesmo nas pequenas comunidades tradicionais, o controle das emoções baseia-se, principalmente, em consideração e respeito a um líder ou autoridade pessoal, enquanto na sociedade moderna, altamente interdependente, socialmente dividida, balizada pela competição do mercado e seus agentes anônimos, o controle dos impulsos é mais genérico e, ao mesmo tempo, autocoercitivo. Nesta acepção, portanto, o fato de uma dada classe em uma fase ou outra do desenvolvimento social formar o epicentro do processo comportamental, pressupõe uma situação social e uma estrutura social que permitam a ela criar padrões de comportamento que possam ser difundidos e assimilados para o restante da sociedade. Apreender esse movimento, no entanto, não é tarefa fácil, porque na passagem de uma geração para outra e, sobretudo, para as subsequentes – que não têm consciência plena da origem de determinado comportamento – ocorre um “ocultamento” dos detalhes; sem contar que a coerção por estes meios objetiva tornar automático o comportamento socialmente apeteçível, fazendo-o parecer ao sujeito como algo de sua escolha e ser de interesse de seu próprio bem-estar.

Outro impulso essencial para a rápida consolidação da cultura moderna – que não pode ser menosprezado – assentou-se no desenvolvimento da mídia que veio “entrelaçado de modo fundamental com as principais transformações institucionais que modelaram o mundo moderno” (Thompson, 1998, p.9). Com o avanço da publicação de livros, tabloides, panfletos, periódicos, etc., discursos puderam receber “uma maior disponibilidade no tempo: puderam ser repetidos ou lidos por indivíduos situados em outros contextos, diferentes tanto no tempo quanto no espaço do contexto original de sua produção” (ibidem, p.29). Com isso, “[...] uma ação ou um evento passam a adquirir um status público para outros que não estavam presentes no qual ele ocorreu ou que não foram capazes de vê-lo ou ouvi-lo, {ou seja} uma ação ou evento deixou de ter de ser presenciada pelos indivíduos para os quais ela adquire um significado público” (ibidem, p.116).

Em termos práticos, este distanciamento possibilitou que a ação individual fosse orientada apenas pela imagem que o sujeito possui da ação de outro. Este outro, por sua vez, acabou sendo tomado como interlocutor principal de um universo público que escapa à localidade. Por exemplo, os franceses souberam e discutiram a Revolução Inglesa, ou, ao contrário, os Ingleses se inteiraram da Revolução em França e a debateram publicamente¹⁸⁵, as revoltas religiosas na Europa Anglo-saxã pareceram vivas aos olhos dos católicos ibéricos, que acompanhavam as notícias; a “grande fome” da Irlanda se fez notícia na América, a moda da

¹⁸⁵ A mídia foi profundamente responsável por espalhar os ideais revolucionários da burguesia moderna.

corte se tornou conhecida das cortesãs; em outras palavras, todos os acontecimentos do mundo, desde que registrados, passaram a ser motivo de preocupação e discussão.

O incremento da mídia no cotidiano transformou a forma clássica de interação “face-a-face”¹⁸⁶ em favor de “interações mediadas”¹⁸⁷ e “quase-interações mediadas”¹⁸⁸ entre os sujeitos. Isso reinventou a noção de público e privado – o “público começou a significar atividade ou autoridade relativa ao estado e dele derivada, enquanto “privado” se referia às atividades ou esferas da vida que eram separadas ou excluídas daquela” (Thompson, 1998, p.110)¹⁸⁹. Isso significa que às antigas redes de comunicação – Igreja, autoridades políticas (diplomatas), comerciantes, ambulantes etc., – somaram-se serviços postais regulares e a produção midiática em geral. Em conjunto, todas essas transformações engendraram um novo parâmetro simbólico para as relações modernas e trouxeram à tona uma nova hermenêutica da realidade, muito mais aberta do que as relações tradicionais poderiam suportar (já que todas elas estavam sendo questionadas). O novo discurso, portanto, privilegiou um agir estratégico (competitivo e individualista), voltado para o sucesso e não para o entendimento mútuo. Esse discurso era imprescindível para legitimar as novas relações possíveis, os novos conceitos normativos de obrigação moral e a validade deontológica (do dever e obrigação) das novas ordens legítimas, isso porque a força normativa do factual – da ação baseada na presença ou na

¹⁸⁶ “No caso da interação face-a-face, há um distanciamento relativamente pequeno. Uma conversa acontece em um contexto de co-presença: os participantes estão fisicamente presentes e partilham o mesmo conjunto referencial de espaço e tempo. As falas trocadas numa conversação são disponíveis apenas aos interlocutores, ou a indivíduos situados nas imediações, e terão duração transitória, por quanto durar a memória de seu conteúdo” (Thompson, 1998, p. 28).

¹⁸⁷ “[...] interações tais como cartas, conversas telefônicas, etc. As interações mediadas implicam o uso de um meio técnico (papel, fio elétricos, ondas eletromagnéticas, etc.) que possibilitam a transmissão de informação e conteúdo simbólico para indivíduos situados remotamente no espaço, no tempo ou em ambos [...] Por isso as interações mediadas têm um caráter mais aberto do que as interações face a face. Estreitando as possibilidades de deixas simbólicas, os indivíduos têm que se valer de seus próprios recursos para interpretar as mensagens transmitidas” (ibidem, p. 78-9).

¹⁸⁸ Diz respeito “[...] as relações sociais estabelecidas pelos meios de comunicação de massa (livros, jornais, rádios, televisão, etc.) [...] este terceiro tipo de interação implica uma extensa disponibilidade de informação e conteúdo simbólico no espaço e no tempo – ou, em outras palavras, a interação quase mediada se dissemina através do espaço e do tempo [...]. Contudo, há dois aspectos-chave em que as quase-interações mediadas se diferenciam dos outros dois tipos. Em primeiro lugar, os participantes de uma interação face a face ou de uma interação mediada são orientados para outros específicos, para quem eles produzem ações, afirmações, etc.; mas no caso da quase-interação mediada, as formas simbólicas são produzidas para um número indefinido de receptores potenciais. Em segundo lugar, enquanto a interação face a face e a interação mediada são dialógicas, a quase-interação mediada é monológica, isto é, o fluxo da comunicação é predominantemente de sentido único. O leitor de um livro, por exemplo, é principalmente o receptor de uma forma simbólica, cujo remetente não exige (e geralmente não recebe) uma resposta direta e imediata” (ibidem, p. 79).

¹⁸⁹ “De acordo com este sentido, “público” significa “aberto” ou “acessível” ao público. Público é o que é visível ou observável, o que é realizado na frente de espectadores, o que está aberto para que todos ou muitos vejam e ouçam. Privado é, ao contrário, o que se esconde da vista dos outros, o que é tido ou feito em privacidade ou segredo ou entre um círculo restrito de pessoas. Neste sentido, a dicotomia tem a ver com publicidade versus privacidade, com visibilidade versus invisibilidade. Um ato público é um ato visível, realizado abertamente para que qualquer um possa ver; um ato privado é invisível, realizado secretamente entre portas fechadas” (ibidem, p.112).

interpretação tradicional – perdia espaço para um mundo hipotético, teorizado, refletido sobre bases que extrapolavam a localidade da percepção. Um exemplo mais que concreto disso – no fundo um efeito inesperado desse processo – é a fantasia tipicamente forjada pela modernidade de que “podemos viver a vida que quisermos”, a utopia da multiplicidade identitária. Mas isso só foi possível porque o espírito moderno fundiu o pensamento histórico, baseado na experiência, com o pensamento utópico, das novas alternativas de ação (Habermas, 1989).

O efeito colateral mais nocivo deste movimento histórico, no entanto, foi a captura das novas relações simbólicas pelo mercado capitalista. Se, por um lado, um número cada vez maior de consumidores surgiu e um número cada vez maior de produtores e empresários ligados à arte, a multiplicação e difusão das instâncias culturais emergiu, possibilitando que artistas e intelectuais se tornassem mais livres, já que não estavam sujeitos às amarras religiosas ou políticas do passado, nem mesmo às dificuldades de financiamento; por outro, esta nova condição da produção artístico-cultural não conseguiu “escapar” das amarras do mercado capitalista. Os burgueses se apressaram para garantir ao artista e ao intelectual o monopólio da produção artística, no entanto, maniqueístamente, utilizaram-os como instrumentos de legitimação simbólica do seu poder, sobretudo afastando cada vez mais a arte e a cultura das questões políticas e sociais. Portanto, mesmo conquistando autonomia criativa, os artistas e produtores culturais modernos continuaram reféns das leis do mercado: oferta e demanda, preços e vendas, instrumentos de difusão, editoração, captação de recurso, etc., continuaram minando as possibilidades emancipatórias da racionalidade estética do início da modernidade, o que, no fundo, marcou o declínio do homem culto (no sentido humanista) em favor do especialista técnico, do empreendedor cultural (Bourdieu, 2007).

A resposta mais contundente a essa tecnificação-mercantilização da cultura veio do Romantismo, que, como movimento literário de resistência à Revolução Francesa e seus corolários, buscou revalorizar a natureza e o “mundo” rural, especialmente no tocante ao sentimento comunitário de co-presença (enquanto totalidade das experiências), ao mesmo tempo em que se ergueu contra o individualismo exacerbado, ancorado em uma racionalidade cega, pretensamente universalista. Com isso, os românticos queriam revalorizar a individualidade da experiência subjetiva, recusando a objetividade externa absoluta. O mais interessante do movimento romântico (no caso deste trabalho), no entanto, diz respeito ao seu legado para a epistemologia moderna. Segundo Duarte (2004, p.10) uma das heranças mais relevantes do romantismo no que se refere às ciências humanas modernas é esta: “cada momento de um ente ou da dimensão de um fenômeno tem sua própria intensidade, qualidade

de si para si, incomparável com as que se expressam em outros tempos e espaços”¹⁹⁰. Ou seja, a experiência (a ação contextualizada e particularizada, nas palavras de Weber) seria o equivalente social mais importante para a compreensão objetiva do “espírito do tempo”. O romantismo também enalteceu a vida como bem sagrado, sobretudo do ponto de vista de um resgate da religiosidade (muito mais que de uma religião), que serviu para opor-se à explicação linear dos sentimentos, típica do processo universalista/objetivista. Essa oposição romântica acarretou uma crítica aos excessos do materialismo, com suas ilusões de acúmulo e falsas necessidades, que, no fundo, escamoteavam a intensidade das emoções verdadeiras.

Conforme vemos, a cultura moderna constituiu-se como princípio primordial na luta pela normatização da ação social legítima, seja política, seja econômica, seja simbólica. Era preciso que assim o fosse, pois num campo em que novas forças estavam emergindo e novos “espíritos” sendo moldados, a disputa pelo domínio “legítimo” dos comportamentos, costumes e hábitos mostrava-se tão importante quanto o domínio sobre as fábricas ou os parlamentos. Assim sendo, a difusão das instituições de ensino, o progressivo e constante aprimoramento dos meios técnicos de produção; a expansão da imprensa, a flexibilização das hierarquias sociais, a intransigência da disciplina, o crescente estímulo à competição e ao individualismo, o recrudescimento das emoções e todos os elementos de resistência a esses desdobramentos, fizeram parte de um movimento genuíno da civilização ocidental que transformou definitivamente a sensibilidade dos indivíduos ocidentais.

No entanto, para uma compreensão mais ampla deste movimento histórico, temos que entender que o conceito de cultura, no contexto de modernidade, só pode ser entendido tomando-o como uma “invenção social do ocidente”. Uma invenção necessária para que a modernidade fosse concebida enquanto um projeto de vida. A “cultura” moderna foi idealizada, portanto, como um instrumento de e para a transformação do *status quo* da nova classe dirigente: a burguesia¹⁹¹. O conceito de cultura, assim, “entrou no vocabulário moderno como uma declaração de intenções, o nome de uma missão a ser empreendida” (Bauman, 2013, p.13).

¹⁹⁰ O mesmo Duarte (p.11) diz que: “a historicidade romântica está na origem da maior parte das ciências humanas (da arqueologia à linguística, da história à psicanálise) e sua característica principal é justamente essa da atenção obsessiva às implicações da passagem do tempo, e da passagem diferencial do tempo [...] Trata-se da ideia de que os fenômenos e os entes, singulares como são – totais e diferenciados – e dotados da capacidade de se distender no fluxo vital, temporal, não o fazem sem uma qualidade especial, interna, toda própria, que imprime ao seu *Streben* as qualidades, os ritmos, as orientações que lhe são específicas – e não outras”.

¹⁹¹ Em termos mais objetivos, “o propósito inicial do conceito de “cultura” não era servir como registro de descrições, inventários e codificações da situação corrente, mas apontar um objetivo e uma direção para futuros esforços. O nome “cultura” foi atribuído a uma missão proselitista, planejada e empreendida sob a forma de tentativas de educar as massas e refinar seus costumes, e assim melhorar a sociedade e aproximar “o povo”, ou seja, os que estão na “base da sociedade”, daqueles que estão no topo. A “cultura” era associada a um “feixe de luz” capaz de “ultrapassar os telhados” das residências rurais e urbanas para atingir os recessos sombrios do

A primeira grande “missão” da cultura moderna foi construir o ideário de uma “herança social” comum para os grupos que buscavam uma “identidade nacional” capaz de sustentar a formação de um Estado-nação que tornaria possível a materialização dos objetivos (fossem econômicos, fossem políticos) da nova *intelligentsia*. Esperava-se, com isso, “transformar as entidades desorientadas, desalentadas e perdidas em membros de uma nação moderna e cidadãos de um Estado moderno” (ibidem, p.52)¹⁹². Isso porque coube aos intelectuais a função de delinear a nova ordem que emergia com o declínio do absolutismo e a ascensão da classe burguesa. “A intenção declarada dessa classe era o esclarecimento, a elevação e o enobrecimento de *le peuple* recém-entronizado no papel de *citoyen* do recém-criado *État-nation*, aquela junção de nação recém-formada que se alçava à condição de Estado soberano com o novo Estado que aspirava ao papel de curador, defensor e guardião da nação” (ibidem, p.14). Portanto, a cultura moderna “presumia a existência de uma divisão entre os educadores, relativamente poucos, chamados a cultivar as almas, e os muitos que deveriam ser objeto de cultivo” (ibidem).

A segunda, e mais importante, “missão” da *intelligentsia* moderna (após assentar as bases da “herança comum” e os limites sociodemográficos a ela referentes) foi “forjar” o homem novo” da modernidade. Um homem que, orientado por referências racionais, ecléticas e instrumentalizadas, livre de qualquer grilhão da tradição ou da religião, seria capaz de encarar o desafio de formar e conquistar o “mundo novo”. Esse “mundo novo”, na verdade, representava o solapamento do comunitarismo e das tradições seculares em nome da construção de uma “sociedade civil”: um aglomerado heterogêneo de grupos obrigado a conformar-se (não sem conflito) às novas regulamentações do projeto revolucionário burguês. O ideário da sociedade civil burguesa tinha como meta-propósito fazer com que os indivíduos aceitassem a nova tarefa cultural e que garantissem, por conta desta aceitação, a expansão da potencialidade

preconceito e da superstição que, como tantos vampiros (acreditava-se), não sobreviveriam quando expostos à luz do dia”. (Bauman, 2013, p.12).

¹⁹² O historiador espanhol Fernando Catroga, em seu texto *Pátria, Nação e Nacionalismo*, parte de um estudo mais geral, intitulado *Geografia dos Afectos Pátrios*, nos proporciona um importante panorama deste movimento histórico. Segundo ele, até o século XVIII, a ideia de Nação associava-se a de reino, monarquia ou império, e ligava-se, sobretudo, com o ideário da aristocracia e dos privilegiados. Foi só a partir da consagração das revoluções burguesas, no século XIX, que o conceito de nação passou a adquirir conotações culturais, de uma herança comum, que circunscrevia uma pátria. Por isso mesmo, para ele, o conceito de pátria refere-se muito mais a noção de um espaço geográfico, juridicamente estruturado sob a ideia de lealdade, do que a ideia de nação, um conceito carregado de subjetividades culturais e ideológicas. O exemplo mais evidente desta mudança de perspectiva social acerca da nação pode ser encontrado no panfleto de Joseph Siyès, *O que é o Terceiro Estado*, em que o autor, no curso da Revolução Francesa, afirma que o primeiro e segundo estados são estranhos à nação, pois não pagam impostos e tampouco compartilham desejos comuns ao povo.

ilimitada do capitalismo, que prometia, em seu início, ser capaz de suprimir qualquer limitação ou necessidade que estivesse no caminho do desenvolvimento universal da humanidade.

O colonialismo, sem dúvida, foi o movimento que melhor caracterizou este desejo expansionista do projeto cultural burguês. O eurocentrismo – a imagem que a *intelligentsia* burguesa formou de ser ela a responsável por encontrar e legislar sobre a melhor forma de viver dos indivíduos – estimulou o emergente projeto iluminista de cultura e “deu a missão proselitista uma nova dimensão, potencialmente global” (ibidem, p.14). A tarefa de “esclarecer o povo” reforçou o ideário da “missão do homem branco” de levar a “verdade” aos bárbaros e salvá-los do caos e do atraso. Com isso, os modernos ocidentais iniciaram um processo de diferenciação das culturas. Aceitaram o pluralismo cultural, mas deram conotações negativas à diferença. Ao temporalizarem e historicizarem os contextos culturais, levaram a cabo uma perspectiva negativista das raças e etnias “não ocidentais”, hierarquizaram as posições sociais e defenderam comportamentos “aceitáveis” e “repulsivos” a partir de pressupostos inteiramente europeus. A base teórica que utilizaram, para tanto, foi a filosofia evolucionista, fundamentada em interpretações bastante convenientes de Lamarck, Darwin e seus sucessores. Além do mais, o discurso evolucionista, convenientemente, foi utilizado para explicar que a disputa e a luta fazem parte do progresso social desencadeado pela concorrência. A esse respeito, a teoria darwinista foi utilizada ostensivamente para inserir a competição nos mecanismos de poder do Estado e “maniqueístamente” legitimar a desigualdade. Toda vez que a desigualdade era questionada pelos progressistas, os conservadores diziam que ela era importante para o “bem da raça”, era uma maneira de “fortalecê-la”, de “regenerá-la”. Ao mesmo tempo o discurso da desigualdade era instrumentalizado para legitimar os abusos do Estado, o uso da violência, a exclusão política e a rejeição cultural.

Difícil questionar ou acusar de insucesso o projeto cultural eurocêntrico, e não associar os conceitos de civilização, erudição, racionalidade, sabedoria etc., ao ocidente. Em grande medida, os objetivos revolucionários da modernidade foram atingidos e os comportamentos incitados por eles fortemente estabelecidos na maior parte do mundo colonizado. A noção de uma civilização constituída por indivíduos centrados, unificados e conscientes do seu papel histórico de libertar a humanidade da opressão das superstições e das crenças obsoletas em favor de um mundo racionalmente planejado, ainda hoje enche de esperança uma infinidade de intelectuais e direciona a produção de vastas teorias contemporâneas.

No entanto, poucos são aqueles que não admitem, atualmente, que vivemos uma “crise cultural”, uma crise pós-moderna da cultura. Crise esta configurada, sobretudo, (1) pela desnormatização dos referenciais simbólicos; (2) pela desmoralização dos comportamentos

institucionais “de longo prazo” e, conseqüentemente, (3) pelo descaso para com o futuro já que o presente, o “aqui e agora”, é o que importa; (4) pela ambigüidade ou inelegibilidade das autoridades legítimas (responsáveis por legislar acerca das formas e padrões culturais em consonância com o “bem público); (5) pela impossibilidade de perseguir objetivos coletivos (na medida em que a sociedade não é mais vista como uma totalidade coerente); (6) pela velocidade e efemeridade da produção econômica que desacredita qualquer espécie de vanguarda revolucionária; enfim, (7) pela suposta impraticabilidade de um conjunto (via concordância coletiva) de preferências construído, sugerido e regulamentado em função de sua justeza, superioridade ou harmonia.

Bauman (2013, p.18) atribui esta crise paradigmática da cultura ao fato de que “hoje a cultura consiste em ofertas, e não em proibições; em proposições, não em normas. Ela perdeu seu papel normativo em favor de um mercado de consumo orientado para a rotatividade”. Se os modernos tinham uma plebe metropolitana ou rural, de um lado, e um amontoado de bárbaros do “novo mundo”, de outro, para educar e dignificar, os pós-modernos têm “clientes a seduzir”. No entanto, “a sedução, em contraste com o esclarecimento e a dignificação, não é uma tarefa única, que um dia se completa, mas uma atividade com o fim em aberto (ibidem, p.21).

Portanto, insatisfação, não satisfação; escolha, não contenção, desejo, não desinteresse, liberdade, não submissão; são os novos predicados da cultura pós-moderna em seu véis consumista. É justamente destes predicados que a cultura pós-moderna retira sua lucratividade e avança sobre a homogeneização dos signos/mercadorias. Agora, “é precisamente nos atos de consumo, nas cotidianas condições de autor e de agente de “consumidores comuns” [...] que tudo o que é cultural adquire sentido” (Bauman, 1998, p.171-2). Se os modernos produtores culturais imaginaram modelos ortodoxos de cultura, modelos ancorados em noções de erudição, hierarquização e prioridade, bem estabelecidas e demasiadamente burocratizadas por padrões estéticos autoproduzidos e autorreferenciados nos escritórios da elite intelectual, “os exemplos e profetas da versão pós-moderna da experiência máxima são recrutados na aristocracia do consumismo – daqueles que conseguiram transformar a vida numa obra de arte da acumulação e intensificação de sensações, graças a consumir mais do que os que procuram comumente a experiência máxima” (ibidem, p.224). O efeito colateral de comportar-se desta maneira é que a suposta liberdade de consumir solapa a ordem e o consenso como fundamento e função dos bens simbólicos, enquanto glorifica a autonomia da escolha como tarefa particular e inescapável do sujeito-consumidor. O que esta lógica esconde, no entanto, são os limites (físicos, mas sobretudo financeiros) por trás da capacidade de cada indivíduo de escolher o que lhe apresentam como “bom”. Neste sentido, “é a responsabilidade individual pela escolha que é

igualmente distribuída, não os meios individualmente possuídos para agir de acordo com essa responsabilidade” (ibidem, p.243).

A cultura pós-moderna, agindo desta forma, marca o fim da rotina e da estabilidade existenciais que, outrora, direcionavam o sonho moderno de previsibilidade e equilíbrio. Estar em movimento, atualmente, é o que conta. “Nenhum de nós pode estar certo/a de que adquiriu o direito a algum lugar uma vez por todas, e ninguém acha que sua permanência num lugar, para sempre, é uma perspectiva provável” (ibidem, p.118). Isso significa que “a estratégia de vida pós-moderna não é fazer a identidade cultural deter-se – mas evitar que se fixe” (ibidem, p.114). Assim como o camaleão muda de cor de acordo com seu “humor” (e não para se adaptar ao ambiente como muitos imaginam) o indivíduo pós-moderno, arremessado na areia movediça do consumismo, precisa estar disposto e apto a mudar e superar-se constantemente, ou, ao menos, precisa transmitir a mensagem pública de ser alguém que se esforça e luta para não sucumbir ao ostracismo e à lixeira dos “não consumidores”.

Hall (2015, p.10-6) oferece uma análise histórica muito apropriada para compreendermos as transformações conceituais da identidade cultural moderna para a pós-moderna. Segundo ele, a modernidade nasceu com o sujeito iluminista, um sujeito autocentrado, “unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia” (p.10). Ter um “núcleo” duro e duradouro do eu significava que a identidade do “eu” resistiria às imperfeições dos jogos de aparência da vida pública ou das discrepâncias da vida comum; significava que o indivíduo (indivisível) era um ímã que atraía para si os elementos exteriores sem que isso causasse algum dano à sua estrutura.

Essa noção bastante individualizada do sujeito iluminista, no entanto, foi, paulatinamente, sendo substituída pela noção de sujeito sociológico (socializado). A crescente urbanização, que transformou a arte de viver com a diferença num problema cotidiano; a industrialização, que criou redes de mercado e trocas distanciadas e anônimas; a burocratização, que estabeleceu instituições mediadoras da vida social; a judicialização, que almejou regulamentar coletivamente as ações diárias; o desenvolvimento da educação formal, que instituiu padrões parecidos de formação intelectual e cultural; a política nacionalista, que incentivou ideias de herança social comum e, especialmente, a formação das ciências sociais como disciplinas autônomas, fizeram emergir a noção de um sujeito socializado¹⁹³.

¹⁹³ Um sujeito que, em suas palavras, “[...] refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos

Hall sustenta que a noção de sujeito sociológico foi a que melhor penetrou na mentalidade intelectual do século XIX e durou até meados de 1960, quando da emergência do sujeito pós-moderno. Em grande medida, o “sucesso” do sujeito sociológico encontrava-se na sua capacidade de sintetizar a dicotomia interior-exterior, esfera individual/universo público. “O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo em que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribuiu para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupávamos no mundo social e cultural” (p.11). Em outras palavras, essas relações permitiam aos sujeitos individuais “ligarem-se” á estrutura social, “estabilizando tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitavam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (ibidem).

A pós-modernidade, no entanto, solapa essa noção de identidade unificada e estável. Como sugere Harvey (2014, p.86), “o ecletismo é o grau zero da cultura geral contemporânea. Ouvimos reggae, assistimos faroestes, almoçamos no Mcdonalds e jantamos comida local, usamos perfumes de Paris em Tóquio e roupas “retrô em Hong Kong”. Somos, na expressão de Richard Peterson, “onívoros culturais”. Não temos (e não podemos ter) uma única, mas diversas identidades, mesmo que, em muitos casos, elas sejam contraditórias ou cambiantes. “Esse processo produz o sujeito pós-moderno, contextualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (Hall, 2015, p.11-2).

O paradoxo é que as formas pelas quais o homem é representado ou interpelado pelos sistemas culturais da pós-modernidade são demasiadamente abertas e, ao mesmo tempo, homogeneizantes. De um lado, nenhum produto da cultura é estranho, mas com nenhum o indivíduo contemporâneo se identifica totalmente, principalmente porque essa identificação total poderia “negar” outros prazeres (ou assim imagina-se). O paradoxo “não é tanto o confronto de um gosto (refinado) contra outro (vulgar), mas do onívoro contra o unívoco, da disposição para consumir tudo contra a seletividade excessiva” (Bauman, 2013, p.8-9). Neste sentido, “não se pode mais estabelecer prontamente a distinção entre a elite cultural e aqueles que estão abaixo dela a partir dos antigos signos” (ibidem, p.7). A cultura, independentemente da representação que assume atualmente, não é mais destinada a agradar apenas uma classe

mundos que ele/ela habitava [...] De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exterores” e as identidades que esses mundos oferecem” (Hall, 2015, p.11).

social, mas sim a contentar essa volumosa nova classe denominada “consumidora”. Nega-se, com isso, a tarefa, outrora moderna, da cultura de definir as classes dominantes, afastar as classes indesejadas e, sobretudo, expressar o pertencimento a uma classe social de acordo com pressupostos sócio-simbólicos necessários para apreciar determinado tipo de arte, bem como criar “ambientes” adequados e exclusivos para o consumo da cultura. A transmutação da cultura em “mercadoria” – exposta nas prateleiras dos hipermercados ou nos sítios que “não dormem”, nem descansam, da internet – conjugada à expansão global dos mercados e das comunicações, sepultaram as dimensões emancipatórias da produção cultural. Se antes os modernos se dedicaram a políticas radicais e impacientes contra a obsolescência artística e se insurgiram contra a lentidão das mudanças culturais no tocante à transformação social, os pós-modernos desejam desacreditar qualquer movimento “original”, que acredite na oportunidade e na indispensabilidade de uma política cultural radical e progressista.

A maior dificuldade, atualmente, de se encontrar respostas satisfatórias à política cultural pós-moderna sustenta-se, segundo Bauman, Harvey, Jameson, Anderson e outros, na ideologia do multiculturalismo: uma ideologia que marca o fim de todas as ideologias.

Nas palavras de Bauman (2000, p.200),

“Multiculturalismo” significa a separação da cidadania da atribuição cultural e autoafirmação dos cidadãos, fazendo destas últimas questões um assunto essencialmente privado que de forma alguma afeta os direitos públicos. Também implica a suposição de que a diferença cultural não é uma desvantagem e muito menos desqualifica o cidadão de participar da vida pública comum. O que o multiculturalismo não assume, porém, é que manter intactas as diferenças culturais e impedir o livre intercâmbio cultural das comunidades é um valor que deve ser acalentado e politicamente defendido; nem assume que um debate intercultural significativo sobre a validade das diferentes soluções culturais e seus méritos ou defeitos relativos é perigosa ou arriscada e deveria por isso ser evitada ou mesmo proibida.

No entanto, esta não é a única forma, o único programa, do multiculturalismo. Sua visão mais taciturna e, conseqüentemente, prejudicial a uma política cultural conciliadora é aquela que:

[...] proclama a preservação das diferenças culturais de grupo existentes como sendo um valor em si mesmo. Não apenas nega a existência de um “fundamento objetivo” sobre o qual pode repousar uma crítica da opção cultural (esse ponto poderia ser facilmente concedido sem o risco de um conflito com o valor da liberdade individual), como assevera além disso que toda crítica de uma opção cultural conduzida “de fora” e, portanto, toda discussão intercultural de valores é uma farsa e uma abominação – e que, se tal discussão de fato ocorrer, suas conclusões serão inválidas (em termos técnicos, por assim dizer, seja qual for seu conteúdo). O “multicomunitarismo”, em outras palavras, elimina a priori a possibilidade de comunicação e intercâmbio culturais de modo mutuamente sensível e benéfico. Ele eleva a “pureza cultural” do grupo ao nível de valor supremo e encara toda manifestação da capacidade de absorção cultural como poluidora. Quer que as culturas se enclausurem em suas

respectivas defesas comunais – visualizadas pelo padrão do gueto” (Bauman, 2000, p.200-1).

Com atitudes como essas o multiculturalismo acaba por refutar a coexistência pacífica das culturas. “De modo consciente ou involuntário, de propósito ou por negligência, essa filosofia apoia tendências separatistas e, portanto, antagônicas, tornando assim ainda mais difícil qualquer tentativa de estabelecer seriamente um diálogo multicultural” (Bauman, 2013, p.45). Heller e Fehér (2002, p.193) afirmam que, diferentemente das noções de ciência, liberdade ou mercado, “a proposição universal chamada cultura sempre teve uma conotação pluralista”, este viés da tolerância liberal, no entanto, sempre acompanhou a modernidade de forma propositiva, ou seja, sempre buscou no diálogo com as diferentes culturas melhorar a condição universal da humanidade e não, como hoje, sustentar um separatismo cultural endeusado como a chave da preservação e da independência dos grupos comunitários. Agindo dessa forma, o multiculturalismo transforma-se numa força que, ao invés de ajudar, reduz e fragiliza qualquer movimento de mudança social; ele atua, na verdade, como uma força conservadora e não de “tolerância radical”.

Não acredito que algum teórico comprometido com a emancipação social duvide da tarefa de defender as diferenças culturais ou os grupos comunitários contra as tentativas de submissão e humilhação impostas pelas forças políticas hegemônicas; tampouco acredito que a *intelligentsia* progressista ainda leve a sério a superioridade (no sentido clássico de progresso) de uma cultura sobre outra. Além disso (e é justamente neste ponto que o multiculturalismo é mais nebuloso), não podemos negar que a dimensão cultural pós-moderna, apesar de ser “plasmada” e globalizante – sustentada por intercâmbios, trocas, influências, serviços, experiências e forças difusas –, esteja livre de hierarquias e centros de poder que seguem sendo importantes causas da desigualdade mundial. Por conta disso, concordo com Bauman (2013, p.46) quando ele afirma que o multiculturalismo (na forma que é apresentado) representa um empreendimento para legitimar a desigualdade social, “fenômeno cuja aprovação geral é altamente improvável”, mas que “sob o disfarce da diversidade cultural”, torna-se um “fenômeno merecedor do respeito universal e do cultivo cuidadoso”.

O fato é que ao deslegitimar a luta pela igualdade social, o artifício linguístico do multiculturalismo acaba por sepultar também qualquer perspectiva de transformação social, fazendo com que os diferentes grupos sociais sejam obrigados “a encontrar por si mesmos seu próprio lugar nas estruturas líquidas da realidade, e aguentar as consequências de sua escolha” (ibidem, p.48). A versão politicamente correta do multiculturalismo garante que esse isolamento e auto-responsabilização perpetue-se sem muitos empecilhos, na medida em que

“suporta em silêncio o fato de que a desigualdade social é um fenômeno amplamente autoinduzido; e a representação das múltiplas divisões sociais nascidas da desigualdade como produto inevitável do livre-arbítrio, e não como uma incômoda barreira, é um dos principais fatores de sua consolidação” (ibidem). Em outras palavras, a versão politicamente correta do multiculturalismo apresenta “a desigualdade das condições de existência como resultado de uma multiplicidade de escolhas em termos de estilos de vida, direito incontestável de toda comunidade” (ibidem, p.47). Se antes os modernos se esforçavam teórica e empiricamente para justificar as desigualdades sociais a partir de parâmetros raciais, cognitivos, religiosos, hierárquicos etc., o culturalismo pós-moderno simples e pragmaticamente sugere que as privações sociais constituem-se de opções livres, talvez equivocadas, mas nunca impostas por outrem. Essa ideologia, camuflada de tolerância, permite que as forças globais (sobretudo em seus aspectos negativos) avancem ininterruptamente, aumentando ainda mais as privações e desigualdades sociais.

Se quisermos mudar o “jogo”, no entanto, teremos que, primeira e fundamentalmente, dizer claramente que: apesar de não haver limites, escassez ou falta de diferença, existem sim limitações éticas e de valores culturais que precisam ser respeitadas. Em segundo lugar, teremos que desconstruir o ideário do multiculturalismo, desde sua raiz acadêmica até sua vertente midiática-mercadológica. Só assim poderemos dar o terceiro passo, qual seja: construir uma política cultural capaz de nos ajudar a pensar as idiossincrasias e peculiaridades de viver em um mundo onde as diferenças são verdadeiramente respeitadas. Portanto, não podemos mais aceitar o axioma “as pessoas têm o direito de ser diversas e também o direito de ser indiferentes à diversidade dos outros; o direito de ser diferente e o direito de ser indiferente à diferença” (Bauman, 2013, p.58), pois, como sustentam Heller e Fehér (2002), o lema da tolerância radical deve ser “eu me importo”. Importar-se significa tomar partido, questionar e defender aquilo que se acredita e não sucumbir ao “deixe que as coisas sigam seu próprio caminho”.

Iniciei o capítulo com a intenção de demonstrar como os pressupostos teórico-epistemológicos e os princípios prático-políticos apresentados na primeira parte, materializaram-se através das ações cotidianas durante a modernidade para, em seguida, apresentar as rupturas e resistências encontradas por estes pressupostos e princípios a partir do surgimento da pós-modernidade. No entanto, algumas ressalvas fazem-se necessárias: como apontado na introdução, apesar do ecletismo teórico apresentado e da busca de mesclar a análise teórica com a objetivação das ações, a escolha bibliográfica implicou certo olhar sobre o movimento dialético entre o passado e o presente. Portanto, este trabalho carrega a opinião, a análise e a avaliação (julgamento moral-epistemológico) do investigador. Leituras distintas e

abordagens diferentes podem proporcionar conclusões bastante dispares das que aqui foram apresentadas. Em segundo lugar, a investigação paradigmática e seccionada, como é o caso deste capítulo, necessariamente precisou encarar e aceitar “tipos ideais” de análise, do contrário não poderia chegar a nenhuma conclusão razoável. Em terceiro lugar, quando renuncie ao relativismo cultural puro, por acreditar na capacidade de apreender e imaginar-se dentro de culturas e civilizações diferentes umas das outras, assumi como mais importantes alguns pontos-de-vista em detrimento de outros. Em quarto lugar, o objetivo geral do capítulo foi apresentar as ideias que criaram o panorama histórico-social e epistemológico responsável por um determinado tipo de pensamento social, utilizado com a finalidade de justificar a compreensão da sociedade ocidental moderna e seus valores, para, em seguida, apontar as novas ideias que transformaram o panorama da modernidade clássica e exigem, atualmente, novos discursos explicativos. Portanto, a questão central desta investigação não foi tanto discutir o que é a modernidade ou a pós-modernidade conceitualmente, mas sim o que elas “fizeram”, qual a forma e o conteúdo que suas instituições assumiram no tocante a dar sentido às ações humanas. Em outras palavras, quais foram/são os interesses e relações de poder que estavam/estão por trás dos paradigmas comportamentais, políticos e econômicos da modernidade e da pós-modernidade. Espero, com isso, ter demonstrado o movimento e a natureza das motivações e comportamentos frequentemente implícitos, mas profundamente incorporados, aos ideais, conceitos e categorias por trás da formação das instituições modernas e das condições utilizadas para interpretar essas instituições na contemporaneidade.

4. DESVENDANDO O LABIRINTO INTERPRETATIVO DA PÓS MODERNIDADE

Como busquei demonstrar nos capítulos anteriores, o projeto moderno criou seus efeitos colaterais. O que ele prometia, de certo modo, não foi cumprido e sua lógica parece ter entrado na contramão, abrindo terreno para o desenvolvimento de novos paradigmas não previstos (e nem poderiam) na sua origem. O campo tecnológico, a produção econômica, a dinâmica cultural e as formas de sociabilidade, tomaram rumos não calculados. “O que se observou é que, ao invés de os princípios de regulamentação e emancipação conviverem harmoniosamente, eles se impuseram uns aos outros, induzindo o processo a um desequilíbrio” (Oliveira, 1999, p.24). A razão deste desequilíbrio, em grande medida, está na progressiva libertação da economia de suas amarras tradicionais, políticas, éticas e culturais, o que possibilitou a sedimentação de uma nova ordem social, definida, principalmente, em termos econômicos. É importante ressaltar que essa nova ordem deveria ser mais fixa que as precedentes, uma vez que, ao contrário das anteriores, se projetava como isenta a qualquer desafio que não fosse da ação econômica. Isso não significa que a ordem econômica capitalista, uma vez instalada, colonizou, reeducou e converteu aos seus fins todo o restante da vida social. Essa ordem dominou a totalidade da vida humana, porque tudo que pudesse ter acontecido, ou que viesse a acontecer, tornar-se-ia insignificante e ineficaz frente à implacável e contínua reprodução da ordem econômica, que aumentava sua força na mesma proporção em que se diminuía a distância entre os espaços a serem “colonizados”: ponto chave para o processo de globalização (Bauman, 2001, p.10-1).

Neste sentido, a modernidade capitalista-liberal desenvolveu de modo sem precedentes o princípio de mercado, atrofiando o princípio de comunidade e pressionando o Estado a uma resignificação de seu papel. Assim, o princípio de comunidade, como formulado por Rousseau, baseado na igualdade entre os homens e na organização soberana da sociedade, reduziu-se a um complexo jogo de interesses particulares organizados dentro de um conceito empobrecido de sociedade civil, manipulado pelas forças de mercado. Sem contar que, o modo de produção capitalista, como fundamento da economia moderna, engendrou (e continua a fazê-lo) um empobrecimento cada vez maior nas áreas periféricas do mundo, sendo a concentração de renda cada vez mais evidente (Jameson, 2006).

Essa soberania do econômico também acabou levando à conversão da ciência numa força produtiva intrinsecamente associada e a cargo do mercado. A utilização da técnica, na esfera econômica, com a mecanização e a racionalização da produção, fez os competidores mais

fracos se submeterem ao domínio das grandes empresas. Apesar de o desenvolvimento tecnológico implicar em uma democratização das funções dentro do processo produtivo, essa democratização acabou se convertendo em hierarquia no sistema capitalista. Na conjuntura econômica dominante, o aparato tecnológico correspondeu à aplicação da técnica com a finalidade de dominar e controlar as relações sociais, para a manutenção do *status quo* e não para a emancipação da humanidade¹⁹⁴. Não podemos esquecer, ainda, que o desenvolvimento tecnológico foi usado, além disso, na criação de eventos muito traumáticos para os seres humanos, como a industrialização da guerra, as bombas atômicas, as armas biológicas, os genocídios e o terrorismo.

“No domínio do princípio da emancipação, observou-se a elitização da cultura, conjugada à ideia da existência e valorização de uma cultura nacional” (Oliveira, 1999, p.25). Paralelamente, a cultura como esfera revolucionária do pensamento e da ação transformou-se, devido à lógica capitalista, em cultura de massa (de entretenimento) e, principalmente, de consumo. Nesta dupla determinação, ora como instrumento nacionalista, ora como mercadoria, a esfera da produção cultural sucumbiu a preceitos nada emancipatórios, pelo contrário, foi usada diversas vezes para justificar violências (como nos regimes totalitários) ou para encher os cofres dos “mercadores” de bens simbólicos (Bourdieu, 2007). “Já no âmbito da racionalidade moral e prática, consolidou-se a microética liberal que contribuiu para a legitimação de um estado legalista e a serviço do mercado” (Oliveira, 1999, p.25), estado este sustentado por uma forte burocracia e impessoalidade, tornando a regulamentação das ações, imaginada no começo da modernidade, uma repressão dos anseios das classes e indivíduos excluídos do jogo do poder.

Assim, os diversos princípios, interagindo entre si, não foram adequados em desempenhar as propostas modernas que apontavam, entre outros objetivos, a prosperidade

¹⁹⁴ Como aponta Marcuse (1973, p.23), “os direitos e liberdades que foram fatores assaz vitais nas origens e fases iniciais da sociedade industrial renderam-se a uma etapa mais avançada dessa sociedade: estão perdendo o seu sentido lógico e conteúdo tradicionais. Liberdade de pensamento, liberdade de palavra e liberdade de consciência foram – assim como o livre empreendimento, que elas ajudaram a promover e proteger – ideias essencialmente críticas destinadas a substituir uma cultura material e intelectual obsoleta por outra mais produtiva e racional. Uma vez institucionalizados, esses direitos e liberdades compartilharam do destino da sociedade da qual se haviam tornado parte integral. A realização cancela as premissas”. Sendo assim, “em virtude do modo pelo qual organizou sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária” (p.24). Em outras palavras, “a sociedade industrial que faz suas a tecnologia e a ciência é organizada para a dominação cada vez mais eficaz do homem e da natureza, para a utilização cada vez mais eficaz de seus recursos” (p.36). “Nesse universo, a tecnologia também garante a grande racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade “técnica” de a criatura ser autônoma, de determinar a sua própria vida. Isso porque essa não-liberdade não parece irracional nem política, mas antes uma submissão ao aparato técnico que amplia as comodidades da vida e aumenta a produtividade do trabalho. A racionalidade tecnológica protege, assim, em vez de cancelar, a legitimidade da dominação, e o horizonte instrumentalista da razão se abre sobre uma sociedade racionalmente totalitária” (p.154).

social a partir da ampliação da técnica, da ciência consagrada e do livre mercado. Se, por sua vez, a ciência e a técnica avançaram, quiçá, além do imaginado, a correspondência de prosperidade social e cultural não se consolidou. “Avaliar se esses objetivos ainda são pertinentes e se a modernidade ainda tem condições de cumpri-los é uma tarefa árdua que necessita ser feita, para que se possa compreender a existência, configuração e mesmo necessidade de um novo paradigma” (ibidem, p. 25).

Este capítulo busca justamente desvendar o labirinto interpretativo da pós-modernidade, a fim de entendermos o novo paradigma existencial implicado ao surgimento da pós-modernidade. Para tanto, segui as orientações de Perry Anderson que, em *As Origens da Pós-Modernidade*, apontou, cronologicamente, a obra de Lyotard, *A Condição Pós-Moderna*, a de Habermas, *Modernidade: Um projeto Inacabado*, a de Jameson, *Pós-Modernismo: a Lógica do Capitalismo Tardio*, a de Harvey, *Condição Pós-Moderna*, a de Eagleton, *As Ilusões do Pós-Modernismo* e a de Callinicos, *Contra o Pós-Modernismo*, como as mais importantes na formação da crítica inicial do paradigma pós-moderno. Apesar dessa categorização, Anderson pouco ou quase não discute essas obras, assim como nenhum autor, analisa-as em conjunto, neste sentido, grande parte desta seção dedica-se a investigação minuciosa, e em conjunto, destes trabalhos. No entanto, uma investigação como a nossa, não poderia limitar-se a resenhar obras de forma fragmentada, por isso acrescento à essas obras outras desses mesmos autores, bem como minhas interpretações, para aprofundar a discussão. Ademais, para uma contextualização e compreensão mais ampla do tema, uma vez que o pós-moderno acarreta uma miscelânea conceitual, também apresento outras conceituações que se referem à condição atual da sociedade ocidental de forma distinta à pós-modernidade. Com esse intuito, e pela relevância que esses autores alcançaram na academia, analiso os trabalhos de Zygmunt Bauman, *Modernidade Líquida*, Anthony Giddens, *As Consequências da Modernidade* e Gilles Lipovetsky e Sebastian Charles, *Os Tempos Hipermodernos*. Por fim, trago ao debate os pressupostos teórico-metodológicos dos estudos subalternos que rompem com as concepções eurocêntricas do conhecimento, inclusive com a noção de pós-modernidade, a fim de complementar a discussão. Espero, com isso, traçar uma linha interpretativa crítica da pós-modernidade para, mais adiante, fazer uma retrospectiva comparativa mais segura acerca das possibilidades emancipatórias e organizacionais da sociedade contemporânea.

4.1 O que vem antes do pós?

Antes de tratar do pós-moderno é importante discutir aquilo que lhe é anterior ou se se preferir, antecedente: o modernismo. Contudo, como afirma Huyssen (1996, p.27), o modernismo não pode ser tomado, num trabalho como esse (que não trata da história da arte ou da teoria estética propriamente) “como um fenômeno monolítico”. O que procuro discutir não é, portanto, a conceituação etimológica ou o movimento modernista em si, mas sim, e como Husseim, “como ele foi percebido retrospectivamente, que saber e valores dominantes ele portava e como isso funcionou ideológica e culturalmente” para formar discursos e ações durante o século XX. É necessário destacar esse ponto uma vez que “foi uma imagem específica do modernismo que se converteu no pomo da discórdia para os pós-modernos, e essa imagem precisa ser reconstruída para se entender a problemática relação do pós-modernismo com a tradição moderna, bem como sua reivindicação de diferença” (ibidem). No fundo, essa imagem não é tanto uma questão de estilo/estética, mas de política e de cultura.

Harvey (2014, p.97) diz que “o modernismo é uma perturbada e fugida resposta estética a condições de modernidade produzidas por um processo particular de modernização”. Esta passagem de Harvey tem uma importância crucial para mim, pois dissipa uma confusão terminológica bastante cara à discussão conceitual entre modernismo-modernidade-modernização e pós-modernismo-pós-modernidade-pós-modernização. Trato, como ele, o modernismo como um movimento estético (que inclui as artes, a literatura e a filosofia) que se refere à condição geral da modernidade (que engloba as características sociais, econômicas, políticas, culturais etc. de um tempo cronológico) e que traz consigo desdobramentos modernizantes (de inovação, (re)elaboração, (re)construção, etc.) em meio ao turbilhão de mudanças presentes na condição contemporânea. Em termos mais amplos, como afirma Aronowitz (1992, p.151), podemos dizer que “o modernismo e a modernidade se referem a aspectos análogos, mas não idênticos”; o modernismo busca “desmascarar as representações de seus referentes mundanos e cotidianos, às narrativas imediatas que formam o cerne de nossos supostos mundos cotidianos de experiência vital”; enquanto a modernidade política e econômica “têm a ver com planejamento e produção orientados para o crescimento, com um sistema político pluralista [...] e com uma forte burocracia capaz de regular as relações entre dinheiro e capital humano”. Eagleton (1998, p.7), a partir desta mesma perspectiva epistêmica, sugere que “a palavra pós-modernismo refere-se em geral a uma forma de cultura contemporânea, enquanto o termo pós-modernidade alude a um período histórico específico”. Assim, a ideia do pós-moderno só pode ser concebida levando-se em conta a natureza de sua

modernização, ou, como diz Aronowitz, “ao mesmo tempo em que se mantém a modernidade como o melhor contexto para o florescimento de suas atividades diversas e ecléticas” (ibidem). Portanto, somente tomando o escopo aberto, mas entrelaçado e cheio de adjacências, do surgimento do pós-modernismo a partir do modernismo e da pós-modernidade com base na modernidade, é possível compreender se o pós-moderno representa uma ruptura ou uma continuação (por outros meios) desse processo¹⁹⁵.

O termo “modernismo” foi cunhado pelo poeta nicaraguense Rubén Dário (1867-1916), em 1890, durante um encontro literário no Peru. Portanto, antes de ser um conceito apropriado pelos filósofos e cientistas sociais, o modernismo começou sua jornada etimológica no movimento estético de libertação cultural da América hispânica em relação à sua metrópole. Em termos cronológicos, o movimento estético-literário modernista estendeu-se até meados da década de 1950. Suas principais características foram determinadas pelas profundas mudanças decorrentes da emergência de uma civilização industrial e urbana, em que as inovações tecnológicas e os conflitos sociais cresciam a todo vapor. Uma sociedade que punha fim ao “tradicionalismo” em favor de mudanças estruturais profundas, mas também, uma sociedade incompreensível à luz da I Guerra Mundial (que, em quatro anos, arreventou com a crença na evolução, no progresso e na própria historicidade, e despertou horror e fascínio entre os modernistas). Como parte de sua época, o modernismo representou um mergulho para dentro de si, numa representação máxima da autoconsciência (do fluxo de consciência) ou autorreferência burguesa, da classe, à época, que apresentava com orgulho sua pujança social, sua identidade classista, seus códigos morais e preferências culturais. Uma classe que dominava o debate político e acadêmico. Como lembra Bourdieu (2007): uma classe que tinha seus *habitus* consagrados nos espaços públicos; e que, portanto, em termos artístico-literários, criava as próprias normas de julgamento do seu trabalho intelectual.

Segundo Habermas (2015, p.27), o modernismo “encorajou o artista a produzir sua obra de acordo com a clara consciência da arte pela arte. A autonomia da esfera estética pôde, então, converter-se em um projeto deliberado: o artista de talento pôde dar autêntica expressão aquelas experiências que tinha ao encontrar sua própria subjetividade descentrada, separada das obrigações da cognição rotineira e da ação cotidiana”. Neste sentido, Callinicos (1998, p.52) afirma que a arte modernista, por necessidade, teve apenas um objeto: ela mesma, pois “uma prática estética que aspirava escapar da fragmentação da vida social se via conduzida a concentrar-se em seus próprios processos criativos, precisamente porque estes pareciam elevar-

¹⁹⁵ A discussão sobre o modernismo (e sua história) baseou-se, sobretudo, em Harvey (2014), Jameson (2006), Anderson (1998) e Eagleton (1998).

se sobre estas ditas fragmentações, embora a existência mesma da arte como instituição diferenciada e autônoma fosse resultado da transformação das relações sociais contra as quais se rebelou o modernismo”. Essas observações de Habermas e Callinicos são importantes para percebermos como a teoria estética modernista procurou as regras que permitissem sua veiculação a partir dos valores criados pelos próprios modernistas.

Por outro lado,

“[...] o modernismo foi fortalecido pela excitação do grande conjunto das novas invenções que transformaram a vida urbana nos primeiros anos do século [20] – o paquete, a rádio, o cinema, o arranha-céus, o automóvel, o avião – e pela concepção abstrata da maquinofatura dinâmica que por detrás delas havia. Estas forneceram as imagens e o contexto a grande parte da arte mais original do período, e deram-lhe um sentido global de mudança rápida. O período de entre as guerras refinou e ampliou as tecnologias fulcrais da descolagem modernista com o advento do hidroavião, o descapotável, o som e a cor do ecrã, [...] o fascínio e a velocidade tornaram-se, mais do que antes, as notas dominantes no registro perceptivo” (Anderson, 1998, p.116).

A ideia subjetiva por trás deste panorama é que a humanidade tinha o poder para criar, melhorar e reformular seu ambiente (e sua vida) com o auxílio da ciência e da técnica convertidas à produção e à tecnologia, se não fosse acabar com os incômodos da vida, ao menos iria mitigá-los, ou quase esgotá-los. Neste momento, os artistas modernistas, cada vez que viam as formas e arranjos sociais tradicionais, como impeditivos do progresso, revoltavam-se e empenhavam-se em derrubar as barreiras do progresso. A partir desta perspectiva, o modernismo incentivou o exame de todos os aspectos da existência, do comércio à filosofia, com o objetivo de encontrar o que estava atrapalhando o progresso da humanidade, para, com isso, vencer tais obstáculos. Podemos dizer que a noção de potencialidade humana fez parte do clima geral do modernismo. E nada representou melhor esta perspectiva do que o *Manifesto Futurista* (1909) de Filippo Tommaso (1876-1944). Diz o manifesto: “estamos no promontório extremo dos séculos!... Por que haveremos de olhar para trás, se queremos arrombar as misteriosas portas do Impossível? O Tempo e o Espaço” (art.8). O manifesto demonstrava claramente a rejeição da *intelligentsia* europeia ao passado, enquanto se celebrava a velocidade, as máquinas, o progresso e a força da indústria¹⁹⁶.

¹⁹⁶ “Até hoje a literatura tem exaltado a imobilidade pensativa, o êxtase e o sono. Queremos exaltar o movimento agressivo, a insônia febril, a velocidade, o salto mortal, a bofetada e o murro” (art. 3 do manifesto). Ademais “Cantaremos as grandes multidões agitadas pelo trabalho, pelo prazer ou pela sublevação; cantaremos a maré multicor e polifônica das revoluções nas capitais modernas; cantaremos o vibrante fervor noturno dos arsenais e dos estaleiros incendiados por violentas luas elétricas: as estações insaciáveis, devoradoras de serpentes fumegantes: as fábricas suspensas das nuvens pelos contorcidos fios de suas fumaças; as pontes semelhantes a ginastas gigantes que transpõem as fumaças, cintilantes ao sol com um fulgor de facas; os navios a vapor aventureiros que farejam o horizonte, as locomotivas de amplo peito que se empertigam sobre os trilhos como enormes cavalos de aço refreados por tubos e o voo deslizando dos aviões, cujas hélices se agitam ao vento como bandeiras e parecem aplaudir como uma multidão entusiasta” (art. 11).

Segundo Bauman (1998, p.126), os futuristas “acreditavam firmemente, na natureza de sua época como vetores, convencidos de que o fluxo do tempo tem uma direção, de que tudo que vem depois é também melhor, enquanto tudo o que refluí para o passado é também pior – atrasado, retrógrado e inferior”. Os futuristas queriam, portanto, confirmar que a economia e a tecnologia (por meio do indivíduo) tinham o poder de tornarem-se parte da nova experiência, de encontrar a essência superior do progresso através do seu maior símbolo: a fábrica. E os futuristas alertaram: o novo sentido da história não pode ser negligenciado, muitas coisas vão mudar e se transfigurar em novas formas e novos conteúdos, novos modos de pensar sobre o tempo e o lugar e de vivenciá-los estão por vir. A crença implícita dos futuristas era que o automatismo constituiria uma tática muito mais eficaz para a mudança social que o ataque aos valores obsoletos (dos que insistiam em não aceitar as maravilhas do futuro). Os futuristas “achavam que o “Homem-Máquina” era uma base adequada para a rejeição do enjoado e piegas sentimentalismo sobre a natureza e a lírica obsessão com o “eu” – os dois maiores obstáculos no caminho da “nova sensibilidade” (Bauman, 2000, p.99)”. O ponto mais crítico do manifesto é a defesa da guerra como mecanismo de renovação do espírito, como uma forma de reviver o idealismo ao “higienizar” a consciência (não por acaso, essa defesa do militarismo, ajudou a transformar Mussolini em um herói nacional). Contudo, “é importante ter em mente [...] que o modernismo surgido antes da Primeira Guerra Mundial era mais uma reação às novas condições de produção [...], de circulação [...] e de consumo [...] do que um pioneiro na produção dessas mudanças” (Harvey, 2104, p.32). No fundo, temos que perceber, como aponta Anderson (1998), que o modernismo emergiu em um contexto ainda comprometido com um passado “clássico”, um presente incerto e um futuro político duvidoso¹⁹⁷.

No entanto, o fracasso do *status quo* anterior parecia evidente para a geração que tinha visto milhões morrerem na guerra, depois de um longo período de paz desde as guerras napoleônicas. À sua vez, o potencial do maquinismo – que tinha feito grandes mudanças nas condições da vida quotidiana no século XIX – agora tinha também mostrado seu potencial trágico. A natureza traumática dos conflitos alterou suposições e representações básicas da vida

¹⁹⁷ Segundo Bauman (1998, p.123), os atributos que uniram esses primeiros grupos de modernistas podem ser apresentados da seguinte forma: “todos estavam imbuídos de espírito pioneiro, todos olhavam fixamente para a condição presente das artes com nojo e aversão, todos eram críticos a propósito do papel atualmente atribuído às artes na sociedade, todos zombavam do passado e ridicularizavam os cânones que este acalentava, todos teorizavam a respeito de seus próprios recursos, atribuindo um sentido histórico mais profundo a suas realizações artísticas; todos seguiram o modelo dos movimentos revolucionários, preferiram agir coletivamente, criaram e coordenaram irmandades semelhantes a seitas, discutiram ardentemente programas comuns e escreveram manifestos; todos olharam para além do reino das artes propriamente dito, encarando as artes e os artistas como tropas avançadas do exército do progresso, precursoras coletivas dos tempos ainda por vir, esquemas preliminares do modelo universal de amanhã – e, às vezes, um aríete destinado a pulverizar as barreiras empilhadas no caminho da história”.

e, quando aplicadas às artes tradicionais, o trauma mostrou que elas eram inadequadas frente à natureza incrivelmente surreal da guerra de trincheira. A visão de que a humanidade estava em um progresso moral e material inequívoco, naquele momento, parecia ridículo em face da matança sem sentido. Aliás, na década de 1930, a ascensão do nazi-fascismo e a grande depressão acabaram por colocar fim às perspectivas utópicas do modernismo em sua fase inicial.

Assim, a preocupação dos primeiros modernistas com a realidade social, que tinha sido um gosto minoritário antes da guerra, tornou-se mais aceita no segundo quartel do século XX. Por outro lado, o sucesso da Revolução Russa permitiu aos modernistas revoltarem-se contra a dependência do “patrocínio burguês” à arte e ao status de intérpretes da cultura burguesa que lhes havia sido atribuído. A este respeito, as críticas mais duras vieram da literatura e da arte visual. Os literatos do modernismo crítico procuraram desafiar as expectativas capitalistas, principalmente, a fim de tornar a arte mais viva ou para forçar o público a questionar seus próprios preconceitos. Este aspecto do modernismo muitas vezes emergiu de uma reação à cultura de consumo, que se desenvolveu na Europa e América do Norte no final do século XIX. Enquanto a maioria dos capitalistas buscava fazer produtos “comerciáveis”, apelando às preferências e aos preceitos do mercado, os modernistas críticos rejeitavam tais atitudes consumistas, com a intenção de minar o pensamento convencional da indústria cultural. Por trás deste movimento ideológico subjazia a noção de que, assim como na política, a consciência cultural precisava se reinventar, os valores da razão e da burguesia não serviam mais para guiar uma arte genuína. Nessa onda estão os movimentos do Expressionismo, Cubismo e Fauvismo e seus desdobramentos, os movimentos, Dadaísta, Suprematista, Construtivista, Surrealista, Abstratista e Neoplasticista¹⁹⁸.

O traço típico do Expressionismo é apresentar o mundo exclusivamente a partir de uma perspectiva subjetiva, distorcendo-a radicalmente para criar impacto emocional, a fim de evocar

¹⁹⁸ Como se verá nas páginas seguintes, privilégio à análise do modernismo principalmente através das vanguardas de afresco e não de suas outras expressões, como a literatura, a escultura, a poesia, etc. Segui, portanto, a orientação ou, se se preferir, o recorte analítico de Anderson, segundo o qual “[...] a pintura sobressai, entre as artes, por uma combinação distintiva de características, que equivalem a um estatuto especial. Por outro lado, na escala dos recursos exigidos como uma prática, os seus custos de produção são, de longe os mais baixos [...] Em comparação, as somas de capital necessárias para a arquitetura ou o cinema são enormes, ao passo que a escrita ou a composição normalmente exigem despesas assaz consideráveis para conseguir a publicação ou a execução. Outra maneira de dizer o mesmo é advertir que o pintor é, em princípio, o único produtor completamente independente, que, em geral, não necessita de outros intermédios para realizar uma obra de arte. [...] Em nenhuma outra arte é tão baixa a barreira para a inovação formal. Os constrangimentos da inteligibilidade verbal, para não dizer das leis da engenharia, são muito mais rígidos do que os hábitos do olhar. Mesmo a música, que depende de habilidades especializadas do ouvido, é menos livre, como bem o ilustra de modo claro o público infinitamente mais pequeno para a experiência modernista no meio sonoro” (Anderson, 1998, p.125-6).

estados de espírito ou ideias. Os artistas expressionistas valorizaram a experiência sensorial (sobretudo da angústia) em detrimento do formalismo métrico e enfatizaram a perspectiva individual como reação ao positivismo e outros estilos artísticos como o Naturalismo e o Impressionismo. O Expressionismo pode ser compreendido como reação ao efeito desumanizador da industrialização e do crescimento das cidades. À sua vez, o Fauvismo, cujos trabalhos sublinharam as qualidades da cor forte sobre os valores representacionais ou realísticos retidos pelo Impressionismo¹⁹⁹, ampliou os horizontes inovadores da percepção modernista. Enquanto o Cubismo foi considerado o movimento artístico mais influente do século XX: os cubistas revolucionaram a obra de arte a partir de uma multiplicidade de pontos de vista para representar o assunto tratado em um contexto maior. Para tanto, os objetos eram analisados, divididos e remontados de forma abstrata, através de técnicas de “recorte” e “colagem” (tal como a perspectiva da terceira dimensão)²⁰⁰.

O Surrealismo, no bojo das inovações novecentistas, tentou, em uma tarefa necessária somente a um mundo que perdia a materialidade da certeza, determinar a dialética entre sonho e realidade, loucura e razão, consciente e inconsciente. Os surrealistas, influenciados pela psicanálise²⁰¹ e pela dialética²⁰², pintaram cenários ilógicos com uma precisão fotográfica. Ao combinar, dentro do mesmo quadro, elementos que não são normalmente encontrados em conjunto, criaram criaturas e objetos desconexos para produzir efeitos irracionais e surpreendentes, que permitiam a expressão do inconsciente. Os surrealistas pretendiam revolucionar a experiência humana nos seus aspectos pessoais, culturais, sociais e políticos; queriam expor ao ridículo a falsa racionalidade emancipadora da modernidade iluminista e, ao mesmo tempo, exhibir os costumes e as estruturas sociais repressoras das pulsões. Por esta razão, a surpresa, o espanto, a sobreposição e a *non sequitur*, são características latentes deste movimento. Nas palavras de Habermas (2015, p.30), isso foi possível porque “[...] a arte se convertera em um espelho crítico que mostrava a natureza inconciliável entre os mundos estéticos e sociais”.

¹⁹⁹ Escola francesa baseada nos trabalhos feitos ao ar livre e não nos ateliês, e que pregava a primazia da luz (da imagem) em detrimento do apreço unilateral do objeto. O principal representante desta escola foi Édouard Manet (1832-1883).

²⁰⁰ Os maiores representantes da pintura cubista foram Pablo Picasso (1881-1973) e Henri Matisse (1869-1954). Também pode-se apontar o Vorticismo como desdobramento do Cubismo, mas por ter sido um movimento muito curto e quase exclusivo do Reino Unido, não teve ressonância significativa.

²⁰¹ A “descoberta” do inconsciente e o trabalho sobre os sonhos e a interpretação deles de Freud foram de extrema importância para os surrealistas no desenvolvimento de métodos para libertar a imaginação. Eles endeusaram a imaginação ao mesmo tempo em que rejeitaram à ideia de uma loucura subjacente.

²⁰² Sobretudo a hegeliana, no sentido que a imaginação deve estar aberta à revelação do verdadeiro espírito humano, a despeito das regras internas da produção surrealista. Os trabalhos de Benjamin e Marcuse também foram bastante discutidos neste contexto.

Mais radical que o Surrealismo – em termos políticos – o Dadaísmo consolidou-se como um protesto contra o nacionalismo burguês e os interesses colonialistas, que, para muitos dadaístas, eram as causas da guerra. As raízes do Dadaísmo encontram-se, justamente, na eclosão da Primeira Guerra Mundial I. Em termos estéticos, o Dadaísmo achou inspiração no Cubismo e no Abstratismo²⁰³; em termos estilísticos, na poesia francesa e no Expressionismo alemão. Assim como o Surrealismo, o Dadaísmo rejeitou a razão e a lógica, valorizando o absurdo, o irracional e a intuição. Para Anderson (1998), a separação entre dadaístas e surrealistas tem sido caracterizada como uma divisão entre anarquistas e comunistas, com os dadaístas tomados como anarquistas.

Contudo, os grandes movimentos da fase crítica do modernismo entraram em crise após os anos de 1930, marcando um desgaste profundo de seus preceitos. Não há, entretanto, um consenso entre os historiadores acerca do fim exato desta segunda fase, alguns afirmam que ela aconteceu no fim dos anos 30, outros em meados dos anos 40 e ainda existem os que acreditam que ela se perpetuou até a II Guerra-Mundial. Apesar das diferenças cronológicas, é consenso entre os estudiosos que uma terceira fase do modernismo – o modernismo tardio – emergiu a partir de 1945. Um modernismo que – chocado com os avanços das técnicas mortíferas do holocausto e da bomba atômica – regressou à tradição do modernismo crítico através da adoção de técnicas como reprise, incorporação, reescrita, recapitulação, revisão e paródia. Os modernistas da segunda metade do século XX “foram além do modernismo, na radicalização das suas negações da inteligibilidade imediata ou da gratificação sensorial” (Anderson, 1998, p.136). Ao contrário de seus predecessores, evitaram e recusaram o espetacular e o reconhecimento público como motivação *sui generis* da produção artística.

Entre os movimentos do modernismo tardio estão o Teatro do Absurdo, em que a construção lógica da argumentação dá lugar ao discurso irracional e ilógico e à sua conclusão final: o silêncio; o Neoabstratismo do renomado Jackson Pollock (1912-1956); a *British art* de Francis Bacon (1909–1992), Lucian Freud (1922–2011), Frank Auerbach (1931-), Leon Kossoff (1926-), e Michael Andrews (1928–1995); o Minimalismo, que pretendeu expor a essência ou a identidade dos indivíduos através da eliminação de todas as formas e recursos supérfluos²⁰⁴; o Pós-Minimalismo, que adicionou conotações contextuais às obras, o que havia sido negligenciado pelos antecessores; a Arte/Processo (conhecida no Brasil como poema-

²⁰³ Os artistas abstratos, tomando como exemplo os impressionistas, defenderam que cor e forma, e o combinação entre elas, e não a representação “fotográfica” do mundo natural, são as características essenciais de arte.

²⁰⁴ “O Minimalismo, lançado em 1965-66, desafiou qualquer apelo fácil ao olhar, não por uma mistura de formas, mas pela subversão da distinção entre elas” (Anderson, 1998, p.128).

processo) e a Arte Conceitual (Conceitualismo), que privilegiaram o caminho criativo e os conceitos e ideias, subjacentes ao processo criativo, em detrimento do resultado estético²⁰⁵; a Pop Art, que celebrou a “era de ouro” do capitalismo pós-guerra e a ascensão definitiva do “*american way of life*”; e o Neodadaísmo, mais radical e chocante que a forma clássica do movimento.

No campo das interações, a Arte da Performance eclodiu nos EUA e na Europa como uma aproximação mediada e interativa entre artistas e plateia, espetáculo e público. As intervenções passaram a ocupar os espaços públicos e invadir áreas aquém dos círculos fechados do teatro e dos concertos; à sua vez, *o Happening*, mais voltado para as artes cénicas, com uma narrativa não-linear e a participação ativa do público, mantinha a obra “aberta” à improvisação, reforçando a interação ao eliminar a separação entre artistas e espectadores; enquanto isso os movimentos Fluxus e Intermídia aproximavam as interações entre a arte e as novas tecnologias da comunicação²⁰⁶.

De forma sucinta, podemos dizer que o modernismo, em suas duas últimas fases, foi um marco à liberdade de expressão, à experimentação, à utopia, à ousadia e à sublevação dos valores da modernidade oitocentista de caráter vitoriano. Buscou surpreender o público apático com as transformações sociais através de técnicas inovadoras e efeitos imprevisíveis, como nas combinações estranhas e perturbadoras do surrealismo ou nas intervenções chocantes do dadaísmo. Na literatura, essa tendência apresentou-se nas distopias de George Orwell ou na brutalidade de Kafka. À sua vez, na ciência, Freud despertou fascínio e torpor aos modernistas ao revelar o inconsciente e a potencialidade onírica. Enquanto na filosofia, Nietzsche e Marx foram resgatados para, respectivamente, mostrarem a desrazão dos iluminados e da burguesia. Como escreveu Harvey (2014, p.37-8), “o modernismo assumiu um perspectivismo e um relativismo múltiplos como sua epistemologia, para revelar o que ainda considerava a verdadeira natureza de uma realidade subjacente unificada, mas complexa”.

Apesar da tentativa de muitos autores de darem uma inteligibilidade histórica e cronológica ao movimento modernista em toda sua polifonia, outros tantos, como Callinicos (1998) e Lyotard (2015), afirmam que o modernismo constitui uma das noções mais vazias das

²⁰⁵ “Coincidindo com o clímax do movimento de oposição à guerra e com a onda de motins urbanos na América, no final da década de sessenta, o conceitualismo foi muito mais político na intenção, mobilizando o texto contra a imagem para resistir não só às ideologias tradicionais da estética em sentido estrito, mas também à cultura contemporânea do espetáculo em geral [...] Neste sentido, o conceitualismo poderia considerar-se a primeira vanguarda global: o momento em que as cortinas de ferro da arte moderna – euro-americana – se rasgaram, para revelar o palco pós-moderno” (ibidem, p.129).

²⁰⁶ Para um debate mais acurado da Arte da Performance, sobretudo do teatro como espaço de resistência e luta cultural, ver Connor, 2012, p.109-129.

categorias culturais. Ao contrário do movimento gótico, renascentista, barroco, romântico ou neoclássico – o modernismo – não possui um objeto próprio, carece de um conteúdo positivo. Como diz Callinicos (1998, p.24), “se trata de outra daquelas descrições periódicas que nos ajudam a adotar uma visão do passado que se adapta a qualquer coisa que queiramos fazer”. Essa observação é importante por duas razões: em primeiro lugar, por não permitir uma visão unilateral sobre o recorte analítico e, em segundo lugar, por mostrar a dificuldade de se conceituar aquilo que pode carecer de conceituação, o que, conseqüentemente, intervém na discussão acerca da superação desse movimento, como pretendem os defensores do pós-modernismo. Para enfrentar essas dificuldades, portanto, é preciso, antes de mais nada, aceitar que esta pesquisa, como qualquer outra acessada, apresenta uma visão parcial dos temas abordados, o que não poderia ser diferente tendo em vista a dimensão teórica ambígua e indefinida da temática.

Tomo uma passagem de Berman para demonstrar a dificuldade de caracterizar, de modo positivista, os movimentos modernistas, e, em segundo lugar, para demonstrar que, na dialética da modernidade, o paradoxal emerge como possível, os antagônicos como necessários e as certezas como dúvidas. Só assim podemos entender que “ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas ao redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos” (Berman, 1981, p.15). E só assim podemos compreender que por trás dos movimentos aparentemente contraditórios do modernismo há, na verdade, algo essencialmente moderno: o devir da consciência, confusa, efêmera, fragmentada, libertadora, apaixonada, conservadora, da humanidade; uma consciência que não se limita à uma unívoca interpretação e pode sim parecer contraditória aos olhos dos analistas menos atentos e mais pragmáticos; mas que, no fundo, precisa ser entendida como condição necessária por meio do qual o projeto modernizador pôde ser realizado, ao menos em termos históricos.

4.2 O pós no sentido estético

Se falar sobre o modernismo é controverso, falar sobre seu fim também o é. Anderson (1998), Harvey (2014), Jameson (2006) e outros asseguram a emergência do pós-modernismo somente a partir da década de 1970, quando a sociedade ocidental rompeu com o modelo fordista do pós-guerra – devido à recessão de 73 e 79 – e sucumbiu ao modelo neoliberal e à globalização financeira. Por outro lado, Lyotard (2015), Mendel (1972), Olson (1952) e Mills, apontam a emergência do pós-moderno desde a década de 1940, imediatamente ao pós-guerra

e o fim das utopias da razão, sejam elas no campo filosófico ou econômico. Contudo, independentemente da cronologia, todos destacaram mudanças estruturais da sociedade capitalista que permitiram o surgimento da crítica pós-moderna.

Etimologicamente, “a ideia de um “pós-modernismo” apareceu, primeiro, no intermundo hispânico da década de 30 do século XX, uma geração antes de seu aparecimento na Inglaterra ou na América” (Anderson, 1998, p.10). O responsável pelo termo pós-modernismo foi o poeta e filólogo espanhol Federico de Onís (1885-1966), que cunhou o termo para retratar os avanços e rupturas do modernismo em sua obra *Antologia de la Poesia Española e Hispanoamericana* (1934). Contudo, o trabalho de Onís não teve muita ressonância nem ou além do mundo hispânico. Seu conceito só foi retomado cerca de vinte anos depois no mundo anglofóno, em um contexto muito distinto.

Foi o poeta estadunidense Charles Olson (1910-1970) que levou o conceito de pós-moderno à língua inglesa. Ele usou o conceito pela primeira vez em uma carta ao amigo Robert Creely para referir-se a um mundo pós-colonial, pós-industrial e pós-comunitário, com o fim da II Guerra Mundial. Entretanto, sua noção de um mundo “pós-ocidental” se consagrou apenas em um manifesto de 1952, quando defendeu que a forma da poesia é apenas a extensão do conteúdo e que, portanto, a métrica e a estilística são, na verdade, elementos secundários. A importância de Olson para a história do pós-moderno é que foi sua postura literária que permitiu que os elementos afirmativos do pós-moderno emergissem, em conjunto, pela primeira vez, como crítica literária e social. Desde então, o termo pós-moderno foi adotado como categoria explicativa de uma época pelos literatos anglicanos, não mais como categoria estética, mas para referir-se a um período marcado pela descrença no nacionalismo e no industrialismo, especialmente em suas formas mais perversas, a guerra e o imperialismo, que já haviam mostrado os danos que poderiam causar à humanidade²⁰⁷.

Nesse ínterim, o professor de literatura comparada, Harry Tuchman Levin (1912-1994), em um artigo de 1960, *What was Modernism?*, reforçou a crítica pós-moderna ao chamar a atenção para a cumplicidade entre artistas e burgueses, e a transformação da cultura em mercadoria, o que vinha forçando os produtores culturais “a seguir uma forma de competição de mercado que viria a reforçar processos de “destruição criativa” no interior do próprio campo estético” (Harvey, 2014, p.31) refletindo na arte o que ocorria no universo político-econômico,

²⁰⁷ O historiador britânico Arnold Joseph Toynbee (1889-1975), sugeriu em seu trabalho – *A Study of History* (1954) – que a Guerra Franco-Prussiana foi o momento da origem da pós-modernidade, pois foi a responsável, pelas duas grandes guerras mundiais do século XX, que marcaram o fim do ideário pacífico e civilizatório da sociedade ocidental. Porém, esta visão parece demasiado retroativa e deixa escapar as grandes transformações posteriores até 1914.

uma vez que “os artistas [...] gastavam muito mais energia lutando entre si e com as suas próprias tradições para vender seus produtos do que o faziam engajando-se na ação política real” (ibidem). Desse contexto surgiram perguntas essenciais: qual o papel dos produtores culturais na era da cultura-mercadoria? Os proletários da arte serão capazes de reagir e dirigir o projeto modernista? Ou a vanguarda burguesa tornou-se insuperável? Ao indagar tais problemas o trabalho de Levin é tomado até hoje como o início de uma versão crítica do pós-moderno (Anderson, 1998).

Outro passo importante para a consolidação do pós-moderno, como categoria conceitual, ocorreu com o aparecimento da revista *Jornal of Post-Modern Literature and Culture*, mais conhecida como *Boundary 2*, em 1972, na cidade de Binghamton (Nova Iorque). O periódico surgiu em um momento de revolução comportamental e no clímax da guerra vietname. Nas palavras de seu criador, Willian Spanos, seu “objetivo era trazer a literatura para o domínio do mundo”, na altura “do momento mais dramático da hegemonia americana e do seu colapso”, e demonstrar que “o pós-modernismo é uma espécie de rejeição, um ataque, uma subversão do formalismo estético e da política conservadora” (Anderson, 1998, p.26-7).

Paralelamente à produção da *Boundary 2*, a escola de artes *Black Mountain College*, (criada em 1933, na Carolina do Norte, e baseada nos princípios de John Dewey) formava seus melhores quadros intelectuais que recebiam uma educação fundamentada na arte como libertação. Entre os grandes nomes do *Black Mountain College* estão o próprio Charles Olson, o compositor John Milton Cage (1912-1992), o pintor Robert Rauschenberg (1925-2008), o arquiteto Richard Buckminster Fuller (1895-1983), o poeta Robert Creeley (1926-2005), entre outros.

À crítica literária somaram-se as manifestações das ciências aplicadas ao modernismo. Nos idos de 1972, arquitetos reunidos em Las Vegas lançaram o manifesto *Learning from Las Vegas*, chamando os “artistas do concreto” a “encontrar uma renovação espetacular da conexão histórica da arquitetura com a pintura, a arte gráfica e a escultura – um primado exuberante do símbolo sobre o espaço – que o modernismo, à sua custa, abjurara” (ibidem. p.32). Nas palavras de Harvey (2014, p.45), “o centro dessa obra [do manifesto] era insistir que os arquitetos tinham mais a aprender com o estudo de paisagens populares e comerciais (como as dos subúrbios e locais de concentração de comércio) do que com a busca de ideais abstratos, teóricos e doutrinários. Era hora, diziam os autores, de construir para as pessoas, e não para o homem”. Já Jameson (2006, p.28) diz que o manifesto foi o primeiro a pregar, abertamente, um “populismo estético”. Neste mesmo contexto, a revista de arquitetura *Precis 6* apresentou o “pós-modernismo como legítima reação à “monotonia da visão de mundo do modernismo

universal” e que era preciso rejeitar a unidade entre forma e função, e o utilitarismo funcional que impulsionou o projeto arquitetônico moderno. Rogava-se, com isso, construir para o bem-comum e não para o bem do mercado. O novo padrão significou uma “ruptura com a ideia modernista de que o planejamento e o desenvolvimento devem concentrar-se em planos urbanos de larga escala, de alcance metropolitano, tecnologicamente racionais e eficientes, sustentados por uma arquitetura absolutamente despojada” (Harvey, 2014, p.69). De Las Vegas a crítica à moderna arquitetura expandiu-se pelos EUA e pela Europa (que teve seu melhor expoente em Antônio Gaudí). Nenhuma arte engendrou tantos projetos ambiciosos de rearranjo social, neste período, como a arquitetura²⁰⁸.

Já nas artes visuais, a cultura pop de Andy Warhol (1928-1987) atravessou fronteiras apregoando a massificação da cultura popular capitalista. Não é por acaso que Warhol assegurou peremptoriamente que: “artista é alguém que faz coisas das quais ninguém precisa”, e que “ser bom nos negócios é a mais fascinante forma de arte. Ganhar dinheiro é uma arte, trabalhar é uma arte e bons negócios são a melhor das artes” (citado por Bauman, 2013, p.101). Nas palavras de Anderson (1998, p.128), “[...] com o último Warhol chegara, de fato, um pós-moderno pleno: cruzamentos jocosos de formas – grafismo, pintura, fotografia, cinema, jornalismo, música popular, aceitação calculista do mercado; sujeição heliotrópica aos meios de comunicação e poder”. Além disso, “a Pop art assinalou a entrada da pintura numa liberdade “pós-histórica”, em que qualquer coisa visível se poderia tornar uma obra de arte [...] pois a Pop art não era só uma salutar “adoração do lugar comum” [...] mas também uma demonstração [...] de que “o estético não é, de fato, uma propriedade essencial ou definidora da arte” (ibidem, p.132). À Pop art somaram-se o cinema hollywoodiano que criou uma nova linguagem semiótica com seus efeitos especiais e ficções científicas, e a tecnologia da informação (sobretudo da televisão) que avançava de forma galopante consolidando as “quase-interações mediadas”, em detrimento das interações face-a-face ou mediadas, bem como estabelecendo um realismo informacional imediatista.

Podemos dizer, em linhas gerais, que a estética pós-moderna constituiu-se de forma múltipla e ramificou-se por muitos (e diferentes) campos da produção artística. Apesar disso, é possível observar uma “linha mestra” (uma orientação comum) dentro desta multiplicidade criativa: os artistas pós-modernos souberam captar que mudanças estruturais profundas estavam

²⁰⁸ “Mas, visto que ao mesmo tempo o custo e as consequências de um importante complexo arquitetônico são maiores do que os de qualquer outro meio, o exercício concreto da livre escolha – das estruturas ou lugares – pelo arquiteto é, tipicamente, menor do que em qualquer outro lugar: em termos extremos, os clientes empresariais ou burocráticos que decidem” (Anderson, 1998:144).

acontecendo nas entranhas da civilização ocidental, e que essas mudanças (independentemente de suas características valorativas) necessitavam de novos paradigmas interpretativos, especialmente no campo das representações simbólicas.

4.3 O pós enquanto teoria social

Neste contexto, nos anos de 1960, a crítica literária e estética pós-moderna encontrou ressonância social nos trabalhos de Wright Mills (1916-1962) e Irving Howe (1920-1993). O primeiro destacou o caráter alienado e conformista da sociedade da segunda metade do século XX, enquanto o segundo acentuou a pacificação da luta de classes, na era de ouro do capital no pós-guerra, como referência a uma sociedade apática e alienada. O deslocamento da crítica estética do pós-modernismo em direção às discussões sociais da pós-modernidade nos anos 1960 não ocorreu por acaso. A partir da década de 1960 o ocidente presenciou o surgimento do emergente movimento homossexual, do fecundo movimento feminista, do organizado movimento negro norte-americano, das lutas por direitos civis e de libertação colonial na África, Ásia e Europa Oriental, das manifestações dos deficientes físicos (comuns nos países europeus pós-guerra), das revoltas antimanicomiais e da reconfiguração acadêmica conjuntamente às manifestações estudantis de 1968 – que destacavam a nova sensibilidade pós-moderna, uma sensibilidade, nas palavras de Huyssen (1992, p.38), que questionava, fundamentalmente, as formas do “saber burguês institucionalizado” e de seus tentáculos; alimentando “a promessa de um mundo “pós-branco, “pós-masculino”, “pós-humanista”, pós-puritano”, que rompesse com o “establishment cultural” do ocidente.

As profundas transformações mundiais desde a década de 1960, porém, foram muito maiores que as supracitadas. Jameson (1992), em seu artigo *Periodizando os anos 60*, destaca que a década de 1960 (e também os 3 primeiros anos da década de 1970) viu emergir acontecimentos e rupturas que foram fundamentais para “formar” e constituir o *zeitgeist* da época. Entre esses eventos destaca: o horizonte de um “terceiro mundo”, fruto da independência das colônias francesas e inglesas na África e Ásia; as mútuas influências dos movimentos negros e caribenhos, que expandiram a luta contra o racismo; a Revolução Cubana e a baía dos porcos, que apresentaram uma nova perspectiva de luta à esquerda e que se diferenciavam tanto do leninismo, quanto do marxismo clássico; as ainda insípidas, mas já presentes ideias do maoísmo que ganhariam força na década de 1970 com a Revolução Cultural Chinesa; a independência de Gana, que através de seu líder Kwame Nkrumah, estimulou o pan-africanismo; a Revolução Argelina, um dos maiores símbolos da luta anticolonial do século

XX; a Guerra do Vietnã, a primeira guerra transmitida ao vivo e através das televisões do mundo inteiro e que influenciou profundamente os grandes movimentos antibelicistas americanos; o assassinato de Kennedy, que representava a voz da juventude e que encheu de descrença a população estadunidense acerca de sua democracia; a Revolução Verde, que prometia acabar com a fome do mundo, mas que em termos práticos levou à explosão da emigração rural e da concentração latifundiária. Tudo isso incendiado pelo surgimento do Rock e das drogas sintéticas.

Ao mesmo tempo em que Jameson traz esse rico contexto dos anos 60, ele também apresenta alguns elementos que puseram fim ao *zeitgeist* da década, entre os quais: a militarização dos governos latino-americanos e o fim da utopia revolucionário terceiro-mundista incitada por Che Guevara (morto em 1967 na Bolívia); o fim da política de massas do movimento antibelicista a partir da retirada das tropas norte-americanas do Vietnã; a crise mundial da esquerda, sobretudo a europeia, que assistiu à substituição progressiva, na França e Itália, do euomarxismo em favor dos modelos gramscianos (de uma luta cultural); o fim do padrão dólar-ouro e o colapso do sistema Bretton Woods, que levaram à ascensão de um forte sistema fiduciário, com destaque para o papel do FMI e do BM sobre a economia global; as crises do petróleo, sobretudo a de 1973, que apresentaram um novo e fundamental problema à manutenção do Estado de bem-estar social e lançaram as bases das primeiras grandes crises econômicas mundiais pós 1945. Segundo Aronowitz (1992, p.155), outro elemento que ajudou a findar o *zeitgeist* seiscentista foi, por mais paradoxal que seja, a ascensão política destes grupos contestadores, pois “quando esses pós-modernos assumiram o poder eleitoral, viram-se obrigados, por questões instrumentais, a abandonar o antimodernismo intransigente”²⁰⁹.

Neste contexto, a primeira obra filosófica, mas também a primeira a considerar o pós-moderno como um estado da sociedade, foi *A Condição Pós-Moderna* de Jean-François Lyotard, lançada em 1979. Este trabalho circunstancial, escrito por encomenda ao Conselho de Universidades do Canadá, reflete a opinião do autor acerca do novo estatuto do saber a partir dos anos 1960/70. Neste sentido, para Lyotard (2015, p.XV), o pós-moderno se refere à “posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas”, à condição da cultura após as transformações na ciência, na arte e na literatura, que orientavam a produção, a distribuição e a legitimação do saber nas sociedades ocidentais. Isso significa que precisamos pensar o pós-moderno enquanto uma era pós-industrial, em que o fluxo, de informação e de capital,

²⁰⁹ Como se observa a década de sessenta foi tão rica e transformadora que seria impossível tratar de todos os seus aspectos aqui, mesmo assim quando se debruça sobre a história das ideias contemporâneas a esfinge seiscentista recai sobre a consciência contemporânea mesmo que indiretamente.

avançaram sobre os Estados nacionais, abalando as tradições comunitárias, ao mesmo tempo em que o conhecimento, e não o trabalho mecânico, tornou-se a força econômica dominante. Nesse novo jogo do poder, a linguagem e não a força bruta, o discurso e não a ciência aplicada, os interesses e não as necessidades, tornaram-se o mote das interações sociais. Interações, diga-se, cada vez mais distanciadas e desesperançadas.

Para discutir e ilustrar essas transformações referenciais, Lyotard toma como objeto de análise a narrativa dos “mitos” justificadores das instituições modernas e das suas, atualmente, superações. Segundo ele, as duas primeiras metanarrativas mitológicas que serviram de sustentáculo ao *zeitgeist* moderno foram as derivadas “da Revolução Francesa, que relatava a história da humanidade como o agente heroico da sua própria libertação, graças aos avanços do conhecimento; e a derivada do idealismo alemão, {que retratava} a história do espírito como desdobramento progressivo da verdade” (Anderson, 1998, p.38). A essas duas principais metanarrativas devem se somar outras de potencial menos totalizante, mas não menos importantes à compreensão da condição moderna, como “a redenção cristã, o progresso iluminista, a unidade romântica, o racismo nazi, o equilíbrio keynesiano e a utopia comunista” (ibidem, p.46).

No entanto, para Lyotard, na aurora dos eventos disruptivos do século XX, todas essas metanarrativas foram invalidadas, “do ponto de vista de seus próprios critérios, a maior parte destes últimos {discursos} revelam-se como fábulas” (Lyotard, 2015, p.XV)²¹⁰. Apesar disso, a análise desses metarrelatos justifica-se à medida em que eles têm o valor simbólico de refletir a formação do espírito coletivo da modernidade. Pois, ao não limitarem-se a anunciar regularidades úteis e buscarem o sentido do verdadeiro, esses metarrelatos acabam por legitimar suas regras do jogo, sobretudo a partir de “um discurso de legitimação chamado filosofia”. Não é possível, portanto, entender a filosofia moderna sem levar em conta os metadiscursos que recorrem explicitamente a algum grande relato, “como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza” (ibidem). Os relatos permitem, assim, “por um lado, definir os critérios de competência que são os da sociedade nas quais eles são contados, e, por outro lado, avaliar, graças a estes critérios, as performances que aí se realizam, ou podem se realizar” (ibidem, p.38). Além disso, os

²¹⁰ Diz ele: “*Todo lo real es racional, todo lo racional es real: “Auschwitz” refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, este crimen, que es real, no es racional. – Todo lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario: “Berlín 1953”, “Budapest 1956”, “Checoslovaquia 1968”, “Polonia 1980” (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el Partido. Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: “Mayo de 68” refuta el liberalismo parlamentar. Las “crisis de 1911, 1929” refutan la doctrina del liberalismo económico, y la “crisis de 1974-1979” refuta las enmiendas poskeynesianas a esta doctrina*” (Lyotard, 1987, p.40).

metarrelatos, ao contrário do discurso científico prolixo, carregam uma pluralidade de sentidos, são facilmente assimilados e reproduzidos pelo corpo social. Há ainda uma questão pragmática de confiabilidade entre narrador e espectadores quando um relato popular é proferido. Existe, desta forma, uma tríplice competência nos grandes relatos da vida social: saber-dizer, saber-ouvir, saber-fazer, que refletem, necessariamente, o tempo²¹¹ e os costumes²¹² da sociedade em que se desdobram.

Nesta perspectiva, Lyotard analisa as metanarrativas – “interpretações teóricas de larga escala pretensamente de aplicação universal” (Harvey, 2014, p.19); ou, nas palavras de Giddens (1991, p.12), “enredos dominantes por meio dos quais somos inseridos na história como seres tendo um passado definitivo e um futuro previsível”; ou, como diz Nigel Thrift, “metalinguagens que ensinam as pessoas a viver como pessoas” – com base na epistemologia foucaultiana, sob a qual subjaz a ideia de que “falar é combater, no sentido de jogar, e que os atos de linguagem provêm de uma agonística geral” (Lyotard, 2015, p.17). A isso se submete um segundo princípio metodológico de que “o vínculo social observável é feito de “lances” de linguagem” (ibidem, p.18). Isso quer dizer que para compreendermos as relações sociais, precisamos recorrer tanto a uma teoria da comunicação, quanto à uma teoria dos jogos, “que inclua a agonística em seus pressupostos” (ibidem, p.31)²¹³. Mas por que Lyotard enquadra a ciência como um discurso? Pois, “o saber científico não pode saber e fazer saber que ele é o verdadeiro saber sem recorrer ao outro saber, o relato, que é para ele o não-saber, sem o que é obrigado a se pressupor a si mesmo e cai assim no que ele condena, a petição de princípio, o preconceito” (ibidem, p.53)²¹⁴. Ao interpretar esta ideia lyotardiana, Connor (2012, p.31) aponta que as ciências voltam-se para as narrativas porque “é somente por meio das narrativas que o trabalho científico pode receber autoridade e propósito”. O mesmo Connor (ibidem, p.41), a esse respeito, faz um alerta importante, diz ele: “a obra de Lyotard não é ela mesma responsável por essas condições, mas tem sua potência catalisada numa situação que se caracteriza pela estetização global da filosofia e das ciências sociais, nas quais termos como

²¹¹ “A referência dos relatos pode parecer que pertence ao tempo passado, mas ela é, na realidade, sempre contemporânea deste ato. É o ato presente que desdobra, cada vez, a temporalidade efêmera que se estende entre o *Eu ouvi dizer* e o *Vocês vão ouvir*” (Lyotard, 2015, p.41).

²¹² Uma vez que eles definem “o que se tem o direito de dizer e de fazer na cultura” (ibidem, p.42).

²¹³ Os jogos da linguagem são basicamente de três tipos: “o jogo denotativo, onde a pertinência dá-se no nível de verdadeiro/falso, o jogo prescritivo, que é da alçada do justo/injusto, e o jogo técnico, cujo critério é eficiente/ineficiente” (ibidem, p.83).

²¹⁴ Para Lyotard (ibidem, p.35), “a ciência seria um subconjunto do conhecimento. Feita também de enunciados denotativos, ela imporia duas condições suplementares à sua aceitabilidade: que os objetos aos quais eles se referem sejam acessíveis recursivamente, portanto, nas condições de observação explícitas; que se possa decidir se cada um destes enunciados pertence ou não pertence à linguagem considerada como pertinente pelos experts”.

narrativa, metáfora, texto e discurso têm hoje vantagem sobre um vocabulário mais antigo e rangente de função, determinação, mecanismo, etc.”.

O mais interessante de se notar é que, na condição pós-moderna, a metanarrativa da ciência – a mais importante narrativa da modernidade – transformou-se consideravelmente por duas razões fundamentais: por um lado, a expansão da ciência criou uma variedade incontestada de argumentações, ora de forma paradoxal, ora de forma paralogística (analogicamente errônea); e de outro, a “tecnificação da prova, reduziu a “verdade” à “performatividade”. Arrebatado pelo cenário cibernético-informático a partir dos anos 1970, o novo discurso científico privilegia, agora, a produção e comercialização da informação, enquanto as pesquisas científicas são condicionadas às possibilidades tecnológicas da computação, da análise e acúmulo de dados, em detrimento da visão autorreferente da ciência iluminista. A ciência de outrora foi “deslegitimada”, a linguagem tradicional da ciência perdeu o sentido na era dos *bits*, do *input/output*, dos imensos bancos de dados e da informação escancarada²¹⁵.

Segundo Teixeira (2005, p.17), “para Lyotard, na sociedade hodierna, o saber é produzido para ser vendido e consumido para ser valorizado num novo tipo de produção, em ambos os casos, para ser negociado. Não é mais um fim em si mesmo, mas sim um valor de uso”. Há nisso uma virada epistemológica imprescindível para a compreensão do pós-moderno. Se a moderna indústria, às custas de aumentar sua riqueza, investiu em tecnologia e, conseqüentemente, em ciência, na condição pós-moderna a própria ciência e tecnologia são as fontes de riqueza. “Sabe-se que o saber tornou-se [...] a principal força de produção [...] e constitui o principal ponto de estrangulamento para os países em via de desenvolvimento” (Lyotard, 2105, p.5). Num mundo “de rápidas mudanças de gostos e necessidades e de sistemas de produção flexíveis [...] o conhecimento da última técnica, do mais novo produto, da mais recente descoberta científica implica a possibilidade de alcançar uma importante vantagem competitiva” (Harvey, 2014, p.151).

O saber mercadoria, assim, afeta a pesquisa e a transmissão do conhecimento. A primeira, na condição pós-moderna, é tratada em termos de utilidade e rentabilidade; a segunda baseia-se no alcance e na potencialidade de seu financiamento. “O antigo princípio segundo o qual a aquisição do saber é indissociável da formação do espírito, e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso” (Lyotard, 2015, p.4). Em outros termos, “o saber é e será

²¹⁵ Nas palavras de Barbosa (2015, p.IX), na pós-modernidade. “[...] descobriu-se que a fonte de todas as fontes chama-se informação e que a ciência – assim como qualquer modalidade de conhecimento – nada mais é do que um certo modo de organizar, estocar e distribuir certas informações. Longe, portanto, de continuar tratando a ciência como fundada na “vida do espírito” ou na “vida divina”; o cenário pós-moderno começa a vê-la como um conjunto de mensagens possível de ser traduzido em “quantidade (bits) de informação”.

produzido para ser vendido, ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção [...] ele deixa de ser para si mesmo o seu próprio fim, perde seu “valor de uso” (ibidem, p.5)”.

Por outro lado, o saber como valor de troca ou barganha estremece as relações políticas, pois o Estado perde o privilégio de produzir e distribuir o conhecimento. A ciência, em seu sentido tradicional, como instrumento de credibilidade do Estado para legitimar suas decisões e criar assentimento público acerca de suas ações, torna-se insignificante na condição pós-moderna, já que o saber mercadoria torna empresas do tipo IBM, GOOGLE e MICROSOFT mais poderosas como fontes de políticas públicas do que os dados oficiais. Portanto, atualmente, “a classe dirigente é e será a dos decisores. Ela já não é mais constituída pela classe política tradicional, mas por uma camada formada por dirigentes de empresas, altos funcionários, dirigentes de grandes órgãos profissionais, sindicais, políticos, confessionais” (ibidem, p.27).

Com isso, a competição entre as nações converte-se numa disputa técnico-científica entre suas universidades e centros de pesquisa, enquanto a venda e troca de dados é, cada vez mais, utilizada nas estratégias militares e nas relações internacionais²¹⁶. Isso significa que uma visão tecnocrática da sociedade, que tem no desempenho o pressuposto analítico, torna-se hegemônica. Esta visão, de um todo organizado, que de maneira entrópica pode superar seus problemas, apresenta-se no descaso para com os movimentos contestatórios do sistema capitalista. Estes, inclusive, são vistos como meros obstáculos necessários para o desenvolvimento pleno do sistema.

Essa atomização do social, conjugada a flexibilização das relações, lança uma nova pragmática discursiva na pós-modernidade, uma vez que a outrora legitimidade sociopolítica baseada no heroísmo do povo (como na Revolução Francesa), no consenso burguês (do contratualismo jurídico), no ideário do progresso (propalado pela Revolução Industrial) e na deliberação normativa da burocracia, esgota-se no limiar das transformações da sociedade da informação (pós-industrial) e do capitalismo neoliberal (pós-equilíbrio keynesiano) que findaram a alternativa comunista e valorizaram o movimento individual dos bens e dos serviços. O que sobrou foi a fábula do capital, uma meganarrativa única, universal de liberdade e bem-aventurança. Em outras palavras, a nova metanarrativa é a da humanidade prática, autogerenciada, graças à infinidade de informações disponíveis. É, ao mesmo tempo, o relato do sujeito autônomo, da vitória do eu sobre o nós.

²¹⁶ Como lembra Harvey (2014, p.151), no contexto pós-moderno “o saber se torna uma mercadoria-chave, a ser produzida e vendida a quem pagar mais, sob condições que são elas mesmas cada vez mais organizadas em bases competitivas. Universidades e institutos de pesquisa competem ferozmente por pessoal, bem como pela honra de patentear novas descobertas científicas”.

Isso acarreta duas consequências objetivas, uma de cunho filosófico, outra de cunho científico. No primeiro caso, a filosofia especulativa – do tipo racionalista/niilista – perde qualquer significado na pós-modernidade já que não encontra legitimação deontológica de nenhuma espécie; por outro lado, “a crise do saber científico [...] procede da erosão interna do princípio de legitimação do saber [...] e é ela que, ao afrouxar a trama enciclopédica na qual cada ciência devia encontrar seu lugar, deixa-as se emanciparem” (ibidem, p.71). A investigação científica limita-se, agora, a transmitir os saberes tidos como consagrados e legítimos, sem questioná-los, enquanto o horizonte da emancipação (como imaginado pelos iluministas e os revolucionários burgueses ou comunistas) não emerge mais como utopia possível, mas sim como distopia real. Esta nova disposição condiz com uma noção, se não crítica, mais deslocada da ideia de razão. A metanarrativa universal e atemporal do iluminismo é substituída pela multiplicidade de pequenos discursos, baseados em saberes flexíveis e legitimações duvidosas. O pós-moderno consagra, assim, a era dos *experts*, em detrimento dos pensadores holísticos; leva ao pódio os especialistas, valoriza o útil e desinteressa-se pela investigação do essencial. A técnica e não a teoria torna-se o mais importante, e a linguagem do desempenho se sobrepõe à busca pela “verdade”. Atualmente, “não se comprem cientistas, técnicos e aparelhos para saber a verdade, mas para aumentar o poder” (ibidem, p.83)²¹⁷.

Mas isso só foi possível porque a outra vertente do saber, o ensino, também foi afetada. “No momento em que o critério de pertinência é o desempenho do sistema social suposto, isto é, quando se adota a perspectiva da teoria dos sistemas, transforma-se o ensino superior num sub-sistema do sistema social, e aplica-se o mesmo critério de desempenho à solução de cada um de seus problemas” (ibidem, p.88). Os efeitos concretos desta virada educacional são: o privilégio à formação de *experts*; o aumento das disciplinas relacionadas à informática, cibernética, telecomunicação, lógica, matemática, etc.; o ensino voltado ao mercado e às demandas do mercado e o desaparecimento do horizonte da instrução emancipatória; por conta disso, os professores são solicitados “a formar competências e não mais ideias” (ibidem, p.89).

Se o ensino mudou, os alunos também são outros. Os ingressos nos quadros universitários não são mais os descendentes da burguesia liberal que tinham a tarefa e o objetivo de emancipar a humanidade dos grilhões do retrocesso ou, como previam alguns iluministas, de trazer o progresso a uma sociedade ávida por redimir-se de todos os seus pecados. A

²¹⁷ Nas palavras de Lyotard, “[...] os sábios tornaram-se cientistas, as reduzidas tarefas de pesquisa tornaram-se tarefas fragmentárias que ninguém domina; e, do seu lado, a filosofia especulativa ou humanista nada mais tem a fazer senão romper com suas funções de legitimação, o que explica a crise que ela sofre onde ainda pretende assumi-las, ou sua redução ao estudo das lógicas ou das histórias das ideias, quando conformando-se com a realidade, renunciou àquelas funções” (ibidem, p.74).

intelligentsia do início das revoluções burguesas, mas que se estendeu até o século XX, que tinha no humanismo emancipacionista seu horizonte teórico, atualmente se tornou uma *intelligentsia* profissional ou técnica. A universidade pós-moderna é a universidade que busca melhorar as performances do sistema (capitalista)²¹⁸ e, através de seus alunos, reciclar os quadros necessários ao bom funcionamento deste sistema, isso, obviamente, quando escapam elas mesmas de se tornarem meras reprodutoras de conteúdos pré-formatados – como no caso das experiências EAD²¹⁹. Dessas observações chega-se à seguinte conclusão: a educação pós-moderna é determinista, pois “o determinismo é a hipótese sobre a qual repousa a legitimação pelo desempenho” (ibidem, p.99)²²⁰.

Em linhas gerais, para Lyotard, a condição pós-moderna caracteriza-se pela descrença nas metanarrativas histórico-filosóficas que engendraram o espírito geral da modernidade, especialmente em seus quesitos atemporais e universalizantes. O grande dilema desta condição é que as instituições que legitimavam as metanarrativas dos tempos “de ouro” da modernidade perderam legitimidade. O Estado, os partidos, as comunidades interpretativas, a filosofia, a ciência, a educação e as tradições modernas esvaneceram frente à velocidade da tecnologia informacional, ao passo que os grandes relatos heroicos da ação coletiva perderam espaço para a massificação da informação individual, enquanto o vínculo social, baseado na comunhão dos interesses do grupo, cedeu às pressões da competição individual (tecnocrática e fragmentária).

O fato é que Lyotard ecoa – como um fantasma – na mente dos pós-modernos até hoje porque sua narrativa da morte das metanarrativas se tornou, em si, mais grandiosa que a maioria das narrativas que ela destinou ao esquecimento. Como aponta Laclau (1992, p.128), Lyotard

²¹⁸ “A ideia de performance implica a de sistema com estabilidade firme, porque repousa sobre o princípio de uma relação, a relação sempre calculável em princípio entre calor e trabalho, entre fonte quente e fonte fria, entre input e output. É uma ideia que vem da termodinâmica. Ela está associada à representação de uma evolução previsível das performances do sistema, sob a condição que lhe conheçam todas as variáveis [...] Esta suposição é sustentada pelo princípio de que os sistemas físicos, inclusive o sistema dos sistemas que é o universo, obedecem a regularidades, que por conseguinte sua evolução delineia uma trajetória previsível e dá lugar a funções contínuas “normais” (e a futurologia...)” (ibidem, p.101).

²¹⁹ Como destaca Lyotard (ibidem, p.92), “na medida em que os conhecimentos são traduzíveis em linguagem informática, e enquanto o professor tradicional é assimilável a uma memória, a didática pode ser confiada a máquinas articulando as memórias clássicas (bibliotecas, etc.) bem como os bancos de dados a terminais inteligentes colocados à disposição dos estudantes”. Isso marca a transição de muitos sistemas universitários, outrora guardiões do conhecimento e da sabedoria, em produtores/reprodutores subordinados as idiossincrasias do capital.

²²⁰ “O critério do desempenho tem “vantagens”. Exclui em princípio a adesão a um discurso metafísico, requer o abandono de fábulas, exige espíritos claros e vontades frias, coloca o cálculo das interações no lugar da definição de essências, faz com que os “jogadores” assumam a responsabilidade não somente dos enunciados que eles propõem, mas também das regras às quais eles os submetem para torna-los aceitáveis. Coloca em plena luz as funções pragmáticas do saber na medida em que elas pareçam se dispor sob o critério de eficiência: pragmáticas da argumentação, da administração da prova, da transmissão do conhecido, da aprendizagem por imaginação” (ibidem, p.113).

criou “um discurso teórico em que o fim de algo é pensável, isto é, transparente e intelectualmente compreensível”. E esse discurso enquadrou-se perfeitamente na mentalidade de sua época e dos períodos vindouros, pois nada era mais conveniente para os teóricos, que temiam que uma investigação mais atenta das grandes narrativas iria reduzir todas as pequenas narrativas a simples efeitos delas mesmas. O resultado colateral de uma postura como essa é que “a lógica da identidade, da presença completa, é simplesmente transferida intacta do campo da totalidade para o da multiplicidade das narrativas atomizadas” (ibidem, p.129), ou, como disse Aronowitz (1992, p.162), “dos discursos explicativos para as narrativas descritivas”.

J. Habermas, em sua preleção “*Modernidade – um Projeto Inacabado*”, de 1980, foi o primeiro a reagir às argumentações lyotardianas e dos defensores da ideologia pós-moderna. Desde então seu trabalho tornou-se referência bibliográfica para as discussões epistemológicas e etimológicas acerca da pós-modernidade²²¹.

Etimológicas porque Habermas inicia o debate traçando um panorama histórico acerca da palavra latina “*modernus*”. Esta palavra foi utilizada pela primeira vez no século V para descrever o presente cristão em contrapartida ao passado pagão e romano, entretanto, atualmente, não tem mais essa conotação. Tampouco tem o sentido, assumido durante o Renascimento, de uma consciência que se relaciona com o passado (a antiguidade), com a intenção de se autorreferenciar como efeito de uma transição do antigo para o novo. Também, a acepção iluminista da palavra, que, sobretudo após Kant, rechaçou as comparações com a antiguidade e mirou o futuro glorioso da humanidade racional e cientificizada, caiu em descrédito, primeiramente, pelas críticas românticas já no século XIX, e em seguida, pelos horrores das guerras do século XX.

Entretanto, não podemos esquecer que o caráter kantiano da modernidade formou a epistemologia das vanguardas modernas até as décadas de 1950/60, vanguardas que tiveram como elementos constitutivos: o impulso racional para avançar sobre áreas inexploradas pela gnose; o culto ao presente estável, promissor e futuroso, que se reconhecia como heroico, em contraposição ao bárbaro, selvagem e primitivo; a revolta contra as funções normalizadoras da tradição; e a profanação do sagrado. Habermas salienta, no entanto, que na visão dos neoconservadores, em condições pós-modernas, este “espírito” começou a envelhecer ou, na pior das hipóteses, a morrer. E a morte do espírito moderno foi consequência do próprio estilo de vida adotado por ele. Estilo este baseado no princípio do progresso incessante, no estímulo

²²¹ No entanto, esta conferência, realizada de forma circunstancial quando o autor recebeu o prêmio Theodoro Adorno em Frankfurt, só se tornou amplamente conhecida quando ele decidiu publicá-la sob o título *Modernidade contra Pós-modernidade* na revista *New German Critique* no ano seguinte.

a todas as formas de subjetividade, na hiperexposição sensitiva e na perturbação de uma sociedade consumista e hedonista. O efeito concreto desse estilo de vida é que nenhuma vanguarda é mais autenticamente criativa²²², nenhum discurso é verdadeiramente universal e nenhum projeto realmente coletivo. A noção de um futuro heroico da humanidade sucumbiu aos desejos imediatistas dos anseios individuais. É preciso que se tenha, apesar disso, em mente, que os neoconservadores não rechaçam a parte “positiva” da modernidade como o progresso técnico, o crescimento capitalista e a administração racional.

Neste sentido, para Habermas, a dita “pós-modernidade”, que traz consigo todas essas características apontadas pelos neoconservadores, nada mais é do que a radicalização dos próprios princípios da modernidade clássica, sobretudo em termos políticos e econômicos. O estado liberal, burocratizado e impessoal, é a radicalização do modelo contratualista imaginado no século XVII-XVIII; a sua vez, o neoliberalismo é a radicalização da mão invisível e da competição sem os empecilhos da regulamentação; enquanto a comercialização da cultura é a radicalização, através da popularização e homogeneização dos interesses, dos artistas mercadores; ao passo que o hedonismo, o narcisismo e a falta de identidade social são exemplos claros da radicalização do individualismo, vislumbrado pelos burgueses empreendedores. Portanto, por conveniência ou incompetência, as doutrinas neoconservadoras “[...] desviam nossa atenção de tais processos sociais: projetam as causas, que nos retiram a luz, no plano de uma cultura subversiva e de seus defensores” (Habermas, 2015, p.26). É preciso, então, recuperar as origens da radicalização da modernidade para compreender o estado atual da “pós-modernidade”.

Tomando por base a obra de Weber, Habermas aponta que a modernidade cultural, ao se desapropriar da racionalidade religiosa e metafísica, que produziam uma visão holística do mundo, acabou por gerar uma cultura fragmentada em três campos autônomos: a ciência, a moralidade e a arte – enquanto a cada um desses campos corresponde uma racionalidade distinta: a ciência expressa a racionalidade cognitiva-instrumental, a moralidade expressa a racionalidade moral-prática e a arte expressa a racionalidade estética-expressiva. Essa fragmentação fez com que, desde o século XVIII, os problemas gnosiológicos passassem a ser

²²² Bauman (1998, p.121-2), faz observações importantes a respeito da dificuldade de falar-se de uma vanguarda pós-moderna; pois “o conceito de vanguarda transmite a ideia de um espaço e tempo essencialmente ordenado, e de um essencial interajustamento das duas ordens”, visão que não pode ser aplicada a um mundo em constante movimento, sobretudo quando estes movimentos parecem “aleatórios, dispersos e destituídos de direção delineada”. É, portanto, muito complicado julgar a natureza adiantada de uma vanguarda pós-moderna, “uma vez que o interajustamento entre as dimensões espacial e temporal do passado quase se desintegrou, enquanto os próprios espaço e tempo exibem repetidamente a ausência de uma estrutura diferenciada ordeira e intrinsecamente. Não sabemos, com toda certeza, onde é “para a frente” e onde “para trás”, e desse modo não podemos dizer com absoluta convicção que movimento é “progressivo” e qual é “regressivo”.

enfrentados e legitimados em termos tecnicistas de autenticidade, reciprocidade, normatividade, simetria, etc., permitindo ao “[...] discurso científico, as teorias morais, a jurisprudência e a produção crítica da arte [...] institucionalizar-se. Cada domínio da cultura podia, assim, corresponder com profissões culturais, dentro das quais os problemas seriam tratados como preocupação de experts especializados” (ibidem, p.27). O ponto é que o hibridismo da pós-modernidade suplantou a diferenciação estrutural, suposta por Weber, entre as áreas do saber. A segmentação de campos autônomos, baseados em práticas e valores distintos, sucumbiu ao ecletismo da investigação social²²³. A questão fundamental desta instrumentalização do saber é que ocorre um distanciamento, cada vez maior, entre a produção do conhecimento e o público em geral. A reflexão e o tratamento especializado do conhecimento, feitos pelos experts, não correspondem à práxis cotidiana da sociedade “comum”. Com isso, o conhecimento como instrumento de emancipação, imaginado pelos teóricos das luzes, atualmente se empobrece mais e mais²²⁴.

O efeito colateral deste processo é que o otimismo em relação ao projeto moderno parece ter se esgotado no século XX. Parece, pois, na verdade, para Habermas, a modernidade não é um projeto perdido. É preciso que nos reconciliemos com os ideais emancipadores da modernidade, aqueles propalados e defendidos antes dela se tornar refém de um sistema econômico quase autônomo e de seus tentáculos administrativos. Aos intelectuais cabe compreender a nova corrente emocional da modernidade, propor uma nova práxis cotidiana a partir do desenvolvimento de novas instituições que sejam capazes de reconciliar a livre interação dos indivíduos com os elementos morais e estéticos da atualidade. O grande desafio da contemporaneidade seria, portanto, unir os polos opostos da especialização e da popularização, da unidade normativa e da consciência coletiva, a partir de um debate público, pois afirmar que os princípios da embrionária modernidade tenham desaparecido totalmente, não só é um equívoco, como também um grande erro de análise epistemológica. Em outras palavras, precisamos suscitar uma nova comunicação social, em que os significados cognitivos,

²²³ “O que antes eram as disciplinas rigidamente separadas da história da arte, crítica literária, sociologia, ciência política e história começou agora a perder as suas linhas claras, a cruzar-se entre si em investigações híbridas, transversais, que já não seria fácil atribuir a este ou àquele domínio [...] O que a pós-modernidade parecia substituir era algo que os grandes teóricos da modernização tinham excluído: uma impensável desdiferenciação das esferas culturais” (Anderson, 1998, p.83-4).

²²⁴ Segundo Habermas (2015, p.28) se regressarmos a origen da modernidade veremos que “el proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana”.

as expectativas morais e as expressões subjetivas se relacionem mútua e progressivamente em harmonia.

A epistemologia de Habermas aliada à defesa da modernidade, enquanto um projeto ainda não superado, fez com que suas ideias fossem retomadas por diversos intelectuais contemporâneos que não enxergam a modernidade como um projeto superado. Além disso, sua esperança nos princípios modernos, como dignos de defesa e debate, renovaram as alternativas epistemológicas dentro do quadro analítico geral da “pós-modernidade”, especialmente em relação à crítica aos neoconservadores e ao sistema neoliberal.

Como resposta à Lyotard e Habermas, e para além do debate teórico (estético) e epistemológico, a obra de F. Jameson (1934-), *“Pós-modernismo: a Lógica Cultural do Capitalismo Tardio”*, de 1991, foi a primeira a tratar objetivamente das alterações estruturais, subjetivas e culturais da sociedade neoliberal, que permitiram mudanças interpretativas à luz da superação da modernidade clássica. O trabalho de Jameson, contudo, não é inteiramente inovador, foi concebido e influenciado pelo trabalho de Ernest Ezra Mandel (1923-1995), *“Capitalismo Tardio – uma Tentativa de Explicação Marxista”*, de 1972.

Neste trabalho, Jameson mostra as cinco grandes mudanças estruturais do capitalismo tardio que engendram a noção de uma nova fase na história da sociedade ocidental: 1) o alcance multinacional do capitalismo, e, conseqüentemente, o uso da tecnologia como fonte de lucro e inovação; 2) a consolidação de organizações transnacionais que romperam com qualquer empecilho territorial à exploração dos fatores de produção, deslocando-se para as partes mais “baratas” do planeta, para diminuir os custos com mão de obra e matérias primas; 3) a consagração do capitalismo financeiro especulativo, que subjugou a produção industrial; 4) o monopólio das redes de comunicação, criando um ambiente cultural unidimensional baseado, especialmente, na propaganda com fins lucrativos; 5) e, como materialização de todo esse movimento do capitalismo neoliberal, a legitimação da sociedade de consumo. Isso tudo criou um “novo horizonte existencial” que desenraizou qualquer vestígio de padrões pré-modernos que poderiam ter sobrevivido até então. Em outras palavras, “se o modernismo foi buscar o seu objetivo e as suas energias à persistência do que ainda não era moderno, a herança de um passado ainda pré-industrial, o pós-modernismo significa o termo dessa distância, a saturação de cada poro do mundo no soro do capital” (Anderson, 1998, p.76).

Para Jameson, em termos de consequência objetiva à experiência individual, o pós-moderno eliminou o âmbito das identidades tradicionais, enquanto o discurso monolítico do neoliberalismo escamoteou a noção de uma história ativa. Tudo que se referia ao passado era desprezado, todos que se colocavam contra a globalização ridicularizados, aqueles que

reclamavam do padrão estético acusados de *démodê*. Ao mesmo tempo, insistia-se que aqueles que não se “conformassem” à nova lógica do consumo seriam eliminados. Como lembra Bauman (2001 e 2008a), na pós-modernidade, nada pode ser fixo o suficiente para durar muito tempo, nada que dure muito tempo pode ser relevante; eis o paradoxo existencial pós-moderno.

No âmbito das alterações culturais, Jameson destaca as transformações da arquitetura, as inovações do cinema (bastante negligenciadas até então) e das telecomunicações para embasar suas interpretações. E aponta o vídeo como a grande inovação comunicacional pós-moderna, sobretudo à luz da televisão e do cinema, que uniram propaganda e entretenimento, experiência sonora e visual, de forma inovadora. Da televisão e do cinema também emergiram as inovações gráficas, a diminuição das fronteiras entre real e imaginário, entre paisagem concreta e abstrata, entre o estilo de vida possível e imaginário. Diferentemente das obras escritas (livros) e “duras” (quadros e esculturas), as artes visuais, em movimento, despertam níveis de subjetividade mais “reais”, dão certa materialidade às fantasias oníricas e às pulsões reprimidas. Nas palavras de Anderson (1998, p.118), “o que o novo meio de comunicação trazia era uma combinação de poder nunca sonhado: a contínua disponibilidade da rádio com um equivalente monopólio perceptual da imprensa – o que excluía outras formas de atenção pelo leitor. A saturação do imaginário é de outra ordem [...] se existe um ponto de viragem tecnológico do pós-moderno, reside aqui”. Com isso, a pós-modernidade privilegia uma cultura visual muito mais que verbal. “Outrora, no jubilo ou na apreensão, o modernismo foi seduzido por imagens de maquinaria; agora, o pós-modernismo é a predisposição para uma maquinaria de imagens” (ibidem, p.118)²²⁵. Aceitar essas observações consiste em concordar com a ideia de que o pós-modernismo também representa novidades em diversos campos da vida social, novidades que, por não existirem durante o modernismo, precisam ser tratadas diferencialmente e não apenas como desdobramentos inéditos da cultura moderna. É importante destacar, uma vez que não aprofundo a discussão, que a literatura não permaneceu imóvel neste contexto. O século XX viu surgir diversas correntes literárias inovadoras, porém o alcance dessas correntes na formação da opinião pública, em geral, não teve o mesmo alcance que as decorrentes das artes visuais²²⁶.

²²⁵ O mesmo Anderson faz uma comparação histórica interessante a este respeito entre a Reforma Protestante e a condição pós-moderna. Diz ele: “[...] o movimento da reforma religiosa começara com a destruição das imagens; o advento do pós-moderno instalou, como nunca antes, o domínio das imagens. O ícone, outrora derrubado pelos golpes do não-conformista, é agora emoldurado no acrílico como universal ex voto [...] e “enquanto prevalecer o sistema do capital, cada novo avanço na indústria das imagens aumenta o raio do pós-moderno. Neste sentido, pode afirmar-se, que a sua dominância global está virtualmente predestinada” (ibidem, p. 151 e 162).

²²⁶ Connor (2012, p.109-141) aprofunda bastante esse debate, especialmente no campo epistemológico. Segundo ele, para compreender a produção cultural pós-moderna, precisamos ter consciência que: “o diagnóstico pós-moderno migrou para áreas de vida cultural para as quais não parece existir um “modernismo” preexistente

À sua vez, a ascensão de uma ampla classe média, de prestadores de serviço e de especuladores financeiros, aliada à fragmentação das identidades nacionais – em favor de uma sociedade global – multiplicaram as associações por interesse cultural e sexual, em detrimento das outrora uniões classistas, sem contar que os burgueses conseguiram “mercantilizar”, inclusive, as formas de contracultura. Neste contexto, “todos os elementos deteriorados do pós-moderno se acumulam: ostentação desenfreada do *nouveau riche*, governação com conselheiros ocultos, consenso omnívoro. A euforia desta conjuntura é que gerou, com pontualidade, a primeira iluminação efetiva do pós-modernismo” (Anderson, 1998, p.123).

A consequência imediata de uma situação cultural como essa é que se homogeneiza o gosto e unificam-se os interesses. As barreiras entre cultura erudita e popular implodem, a esfera do pop (da produção em massa ancorada no consumo) suplanta a vanguarda artística inconformada, o sucesso, necessariamente, agora, remete-se ao número de exemplares vendidos e não ao seu potencial inovador. “Artista bom é artista que vende”, eis o lema da cultura pós-moderna. Isso tem muito a ver com o padrão cultural tipicamente americano que se tornou o primeiro estilo global de vida: o “american way of life” é, sem dúvida, a cara da pós-modernidade, segundo Jameson.

Apontadas essas premissas básicas, subjacentes ao trabalho de Jameson, detenho-me, a partir daqui, de forma mais detalhada, às principais ideias presentes em *Pós-modernismo: a Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. Mas antes de prosseguir, uma passagem significativa de Jameson acerca de sua abordagem. Diz ele: “fingi acreditar que o pós-moderno é tão diferente como pensa ser e que constitui uma ruptura em termos de cultura, e de experiência, que vale a pena explorar em maiores detalhes” (Jameson, 2006, p.17).

Ler a obra de Jameson é mergulhar em um universo tão rico e diverso de referências que pode causar estranheza aos desavisados. Sua capacidade superior de articular ideias e autores ultrapassa a aptidão da maioria dos teóricos sociais do nosso tempo. Não é por acaso que *Pós-Modernismo: a Lógica Cultura do Capitalismo Tardio* tornou-se um divisor de águas para o estudo da pós-modernidade, tanto como condição cultural, quanto epistemológica. Após este trabalho quase nenhum autor contemporâneo se arriscou a fazer uma análise textual sem fazer

satisfatório, como o cinema, a TV, a ópera e o rock. Essa transponibilidade da narrativa pós-moderna é uma de suas características mais dignas de nota e toma duas formas. A primeira é a produção para formas culturais que não tem um momento modernista evidente – a TV e o Rock, por exemplo – de uma história interior acelerada, em que períodos anteriores da história venham a construir o seu modernismo (a música dos Beatles e dos Rolling Stones, por exemplo) para produzirem a ruptura linear do pós-modernismo. A segunda é a afirmação de que formas como o rock e a Tv pertencem tão inescapavelmente ao mundo contemporâneo da cultura eletrônica global que são, por isso, mais pós-modernos do que as formas que tiveram de deixar para trás suas sombras modernistas” (p.109).

referência ao caráter político do texto estudado. Os “Estudos Culturais” – que ganharam notoriedade a partir de 1980 – devem muito a Jameson, especialmente no que se refere à junção da cultura e da política em uma rede indissolúvel de referências mútuas.

Por isso mesmo, a cultura pós-moderna deve ser entendida – para Jameson – como uma “segunda natureza”, que, conjugada à lógica do capitalismo tardio, apresenta-se como um produto, precisamente análogo a qualquer um dos artigos que o compõem, e tão material como qualquer objeto utilizado na fabricação industrial. Não choca, assim, que o pós-moderno seja “o consumo da própria produção de mercadorias como processo” (Jameson, 2006, p.14), que ocorre quando a produção estética se interliga à produção de mercadorias em geral. Neste sentido, Jameson afirma que seu trabalho deve ser entendido “como uma tentativa de teorizar a lógica específica da produção cultural deste terceiro estágio {do capitalismo} e não como mais uma crítica cultural desencarnada ou um diagnóstico do espírito da época” (ibidem, p. 396-7)²²⁷. Por essa premissa teórica, é inimaginável aceitar a cultura como uma esfera autônoma da organização social, pelo contrário, só é possível um “mapeamento cognitivo” correto da pós-modernidade se compreendermos que a lógica do capitalismo atual se apresenta, antes de mais nada, culturalmente. Portanto, “qualquer ponto de vista a respeito do pós-modernismo na cultura é ao mesmo tempo, necessariamente, uma posição política, implícita ou explícita, com respeito à natureza do capitalismo multinacional em nossos dias” (ibidem, p.29).

Dessa maneira – sem julgamentos morais – temos que enfrentar o pós-modernismo – em suas diferentes formas –, primeiramente, investigando suas manifestações culturais que, direta ou indiretamente, organizam nossas vidas, não só através de um novo tipo de hegemonia ideológica, mas também por meio de um novo estágio do capitalismo global – que para o bem de sua reprodutividade arremessa-se num movimento fagocitário que não consegue escapar. E é justamente o caráter multidimensional e fragmentado da economia global (tanto financeiro quanto simbólico) que destrói – por meio de constantes reelaborações, reedições, reescritas, reinvenções etc. – a capacidade do homem de representar sua vida social como um todo, que obscurece consciências e reifica ações. Segundo Connor (2012, p.45), “de um lado, o capitalismo de consumo pós-moderno representa o termo final de uma lógica da reificação (alienação, diferenciação, dissociação entre significante e significado), ao passo que, do outro,

²²⁷ “Como indica o título, o propósito de Jameson é demonstrar que houve uma mudança fundamental na organização econômica global. Simultaneamente, ele deseja opor resistência a formulações que sugiram estarmos vivendo numa sociedade pós-industrial ou que o mundo tenha ultrapassado a época do conflito de classes, com todos os efeitos que esse diagnóstico tem para uma crítica marxista. Por conseguinte, Jameson pretende descrever o momento global contemporâneo, não como descenso ou superação do capitalismo, mas como intensificação de suas formas e energias” (Connor, 2012, p.43-4).

parece haver um colapso absoluto da diferenciação, na medida em que o reino cultural se torna idêntico ao socioeconômico”.

Esse panorama traz dificuldades circunstâncias e gerais à compreensão da contemporaneidade. Imediatamente, bloqueia qualquer tentativa de pensar historicamente o presente, já que a produção de instrumentos interpretativos não alcança a velocidade das mudanças; por outro lado, insiste em encontrar o “quando-tudo-mudou” da história, apesar de nunca o encontrar. Mas essa busca pelo “santo graal” da virada histórica, em que o projeto moderno foi superado, nunca aparece, simplesmente porque o pós-modernismo “é apenas reflexo e aspecto concomitante de mais uma modificação sistêmica do próprio capitalismo” (Jameson, 2006, p.16).

Assim, para a compreensão da pós-modernidade, é preciso “projetar certa concepção de uma nova norma cultural sistemática e de sua reprodução, a fim de poder fazer uma reflexão mais adequada a respeito das formas mais efetivas de política cultural radical em nossos dias” (ibidem, p.32). Para tanto, Jameson apresenta a necessidade de privilegiarmos uma visão histórica e não apenas estilística da pós-modernidade. Há uma diferença substancial entre tratar a pós-modernidade como um estilo, portanto opcional, dentre outros possíveis, mais ou menos como Lyotard o faz, e tratar a pós-modernidade como uma concepção histórica que visa compreendê-la à luz da lógica cultural do capitalismo tardio. A abordagem estilística trata a pós-modernidade em termos de julgamento moral (como um fenômeno negativo ou positivo), enquanto a abordagem histórica é uma tentativa dialética de se refletir a condição atual do “mundo ocidental”.

Tarefa nada fácil, contudo, é o resgate de um historicismo autêntico – de caráter materialista-dialético – em uma época em que a história representa a imanência de um mal-estar dos intelectuais a qualquer generalização teórica, a qualquer reflexão sobre a totalidade e a qualquer reconfiguração genuína dos fatos. Na era dos ensaios curtos, dos filmes compactos, das pinturas rápidas e da dinâmica dos programas televisivos e da internet, parece muito rara a construção de uma narrativa histórica grandiosa. O jogo historiográfico, hoje, baseia-se, principalmente, em apostas homológicas para recriar atrações históricas – que são sempre parciais – e numa “narrativa proto-histórica na qual se faz uma afirmação a respeito da especificidade de um período, de seu desaparecimento e de sua transformação iminente em alguma outra coisa” (ibidem, p.206). Esse tratamento da histórica tem duas consequências práticas, uma ontológica e outra epistemológica. Ontologicamente, existe uma tentativa de, supostamente, separar a intenção do autor do próprio texto (como se imparcialidade e objetividade fossem possíveis); o que acarreta uma consequência mais filosófica de nível

epistemológico, em que os erros e as inconsistências fazem parte da neutralidade do autor quando vira seu olhar para os objetos de interpretação do passado. Assim, o historiador pós-moderno sente desconforto frente a qualquer entidade transcendental ou duradoura e preserva os ganhos do método discursivo homológico, à mediada que pressupõe uma narrativa relativa e neutra, enquanto a história do passado apresenta-se como “a canibalização aleatória de todos os estilos do passado, o jogo aleatório de ilusões estilísticas” (ibidem, p.45) que não representam mais nenhum referente histórico significativo.

Nesse contexto, a velha estrutura Sistema-Ontologia-Metafísica perde espaço para um universo intelectual opinativo em que os discursos (ou a batalha pela legitimação dos discursos) tornam-se os campos privilegiados das lutas sociais. O pós-estruturalismo, da pós-modernidade, transforma o discurso no epicentro do conflito contemporâneo e a linguagem no novo instrumento de batalha. Vejamos. O pós-estruturalismo emergiu como um conceito, utilizado pela primeira vez nos Estados Unidos, para se referir a duas correntes de pensamento distintas, porém relacionadas. A primeira se refere ao que Richard Rorty chamou de textualismo. O textualismo deseja colocar a literatura no centro e tratar a ciência e a filosofia, na melhor das hipóteses, como gêneros literários, eliminando qualquer distinção entre epistemologia e literatura. A segunda corrente pós-estruturalista deriva de Foucault, e assenta-se, sobretudo, na relação entre “poder e saber”, no sentido de que não pode haver uma relação de poder sem a correlata composição de um campo de saber, como tampouco pode existir um saber que não pressuponha e constitua relações de poder. A diferença entre a genealogia foucaultiana e o textualismo é que a primeira acrescenta a noção de dispositivo, aparato constitutivo do corpo social que é descrito como um conjunto heterógeno de discursos que se legitimam em instituições, leis, afirmações científicas, regulamentações burocráticas, medidas administrativas etc.; ou seja, o poder não é unitário, ele se constitui em uma multiplicidade de relações que penetram na totalidade do corpo social; além disso, o poder é produtivo, existe em ato, não é mero apêndice das repressões individuais e de suas atividades, mas as constituem. Por outro lado, o textualismo encerra-se no próprio discurso e não enxerga as conformações sociais para além do dito. Ao passo que Foucault questiona a arbitrariedade de toda classificação social, inclusive apontando os defeitos daqueles que buscam o a priori histórico das relações, ele não nega os desdobramentos históricos que determinados discursos produzem no desenvolvimento das instituições humanas, diferentemente dos textualistas que levam o relativismo conceitual ao extremo e deslegitimam toda sistematicidade da linguagem; ao contrário de Lévi-Strauss ou Saussure, para os textualistas a produção de significados se converte em um jogo de significantes que se prolifera até o infinito; ou seja, as palavras não são

significadas de acordo com os objetos à que se referem, mas sim graças à relação que estabelecem com outras palavras. Esta explicação holística da linguagem tem implicações filosóficas mais amplas. Estabelece que o sujeito não pode ser, como acreditavam os nominalistas, o ponto de partida imediato da realidade, o lugar de onde o mundo é constituído, pois a consciência está necessariamente mediada, encontra-se imbricada nos discursos que transcendem o sujeito. Em segundo lugar, o textualismo retira a “estrutura axiomática que guia o pensamento” [...] a função da leitura é revelar a imanência do texto, explicando suas antinomias e contradições (em termos mais históricos, sua “*tendência*”) ou desvendar sua latência verificando até que ponto se conforma a um princípio primeiro ou uma lógica a priori” (Aronowitz, 1992, p.165). Os textualistas, sem dúvida, levaram a sério a máxima bíblica de João (1:14): “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade”. Mas, enquanto João usou o conceito *logos*, do grego, para anunciar que Jesus era a autoexpressão de Deus no mundo, os textualistas transformaram as próprias palavras em deuses e as regras (antropocêntricas) que estruturam seu funcionamento em divindades²²⁸.

A imanência agora está na própria palavra ou conceito, vivemos a era do nominalismo levada às últimas consequências. Se antes era Deus ou a natureza, agora é a palavra o elemento transcendental possível. A pós-modernidade transforma tudo em texto – inclusive o contexto. A noção de obra – como elemento aglutinador de referências e investigações duradouras – cede espaço ao microtexto, nas palavras de Jameson, a “arte conceitual” (que tudo significa e a nada se refere). Atualmente “o corpo”, “o Estado”, “o consumo”, “a arte”, são tratados como referentes textuais isolados, sem totalidade. “Se antes, as ideias de uma classe dominante (ou

²²⁸ Sobre essa reviravolta pós-estruturalista, Jameson (2006, p.117-8) diz: “era uma vez uma coisa chamada signo que, quando apareceu, na madrugada do capitalismo e da sociedade afluenta, parecia relacionar-se, sem nenhum problema, com o seu referente. Esse apogeu inicial do signo – o momento da linguagem literal, ou das asserções não-problemáticas do assim chamado discurso científico – deu-se por causa da dissolução corrosiva das formas mais antigas da linguagem mágica por uma força que chamarei de reificação, uma força cuja lógica é a da separação violenta e da disjunção, da especialização e da racionalização, de uma divisão do trabalho taylorista em todos os domínios. Infelizmente [...] esse primeiro momento de decodificação ou de realismo não pôde durar muito tempo; por uma inversão dialética, ele mesmo se tornou [...] objeto corrosivo da reificação, que entra no domínio da linguagem para separar o signo do referente. Essa disjunção não abole completamente o referente, ou o mundo objetivo ou realidade [...] Mas sua grande distância do signo permite que este viva um momento de autonomia, de uma existência relativamente livre e utópica [...] Essa autonomia da cultura, essa semi-autonomia da linguagem, é o momento do modernismo e do domínio do estético que reduplica o mundo sem ser totalmente parte dele, desse modo adquirindo certo poder negativo ou crítico, mas também uma certa futilidade do outro mundo. Mas a força da reificação [...], em outro estágio, potencializada, em uma espécie de reversão da quantidade pela qualidade, penetra o próprio signo e separa o significante do significado. Agora a referência e a realidade desaparecem de vez, e o próprio conteúdo – o significado – é problematizado. Resta-nos o puro jogo aleatório dos significantes que nós chamamos de pós-moderno, que não mais produz obras monumentais como as do modernismo, mas embaralha sem cessar os fragmentos de textos preexistentes, os blocos de armar da cultura e da produção social, em uma nova bricolagem potencializada: metalivros que canibalizam outros livros, metatextos que fazem colagem de pedaços de outros textos – tal é a lógica do pós-modernismo”.

hegemônica) formavam a ideologia da sociedade burguesa, os países avançados são, nesses dias, o reino da heterogeneidade estilística e discursiva sem norma” (ibidem, p.44). Com isso, diferentes áreas, referências, contextos, linguagens e teorias se unem, eufórica e intensamente, para formar uma intertextualidade fragmentada e caótica da realidade, o que impede uma interpretação consistente da pós-modernidade. A consequência última desse movimento histórico é que a pós-modernidade “abandona” a filosofia (como elemento constitutivo de um saber sério e confiável, já que ela não passa de um “anexo” de outro texto) e entrega-se (às antissistêmicas e fragmentadas) “teorias” sobre a realidade, que nada mais proporcionam que uma cadeia infinita de outros textos (Jameson, 1992, p.104). Em linhas mais gerais, “a crise da instituição filosófica e a extinção gradual da clássica vocação política do filósofo [...] podem ser atribuídas à assim chamada morte do sujeito: o ego ou a personalidade individual, mas igualmente o Sujeito filosófico supremo; o *cógit*o, mas igualmente o *auter* do grande sistema filosófico” (ibidem, p. 94).

Diferentemente dos filósofos burgueses que se propuseram a dizer como as coisas eram ou deveriam ser, e que precisaram criar um estilo de vida e lutar por ele, os pós-modernos são, segundo Jameson, mais diacrônicos que sincrônicos, adotam tantos estilos quanto lhes convier; em outros termos o jogo de palavras é mais importante que as sintaxes que inspiram, se é que existem ainda relações de concordância, de subordinação e de ordem no âmbito da análise pós-moderna. Não é difícil notar o que Jameson quer dizer ao avaliar as inúmeras “novas teorias” como o marxismo-freudiano, marxismo-cultural, marxismo-fenomenológico, marxismo-genealógico, niilismo-existencial, funcionalismo-estrutural, etc. A não ser que se tenha a capacidade de Weber (que uniu com maestria elementos marxistas e nietzschianos), o resultado desses neologismos para a epistemologia é preocupante, ainda mais quando se perde a noção da totalidade interpretativa²²⁹.

Essa confusão de discursos faz com que o sujeito pós-moderno (ou a sociedade inteira?) se torne esquizofrênico (não no sentido clínico, mas na acepção etimológica do termo). Ele perde a capacidade de estabelecer as conexões adequadas entre as cadeias de significantes e

²²⁹ A esse respeito, Callinicos (1998, p.125-9), chamou a atenção para uma questão importante sobre a interpretação de Jameson. Em primeiro lugar, Jameson não concebe a totalidade como uma entidade que pode ser experimentada, mas como uma ausência presente, ou seja, como uma condição necessária a toda análise. Sua abordagem pressupõe – por ser marxista – a história como uma sequência de modos de produção, que apesar de não se poder experimentar aqueles que já foram extintos, precisam ser tomados como partes anteriores e constitutivas do modo de produção atual, se quisermos compreender a totalidade do presente. Isso lhe permite fazer à crítica ao caráter parcial e limitado das narrativas pós-modernas. Em segundo lugar, Jameson segue Althusser, cuja concepção estrutural de totalidade insiste na interação de todos os elementos de uma formação social a partir de suas diferenças estruturais e distanciamento mútuo e não em razão de suas identidades meramente contextuais.

seus supostos significados (sentido ou conteúdo conceitual). Essa incapacidade implode o processo de significação e impede o sujeito de se orientar em meio a um aglomerado de significantes anômalos e não relacionados. Numa situação como essa a esquizofrenia é o protótipo do sujeito sem identidade que não consegue articular, em termos de unidade temporal, presente/passado/futuro e, conseqüentemente, perde a capacidade hermenêutica da totalidade. O esquizofrênico, de tipo ideal, é “aquele sujeito psíquico que “percebe” somente através da diferença e da diferenciação” (ibidem, p.346).

Para enfrentar a esquizofrenia pós-moderna e situar o indivíduo e a sociedade dentro de um sistema compreensível e teorizável, Jameson propõe – por meio do materialismo-histórico-dialético –, em primeiro lugar, que tratemos a pós-modernidade como um modo de produção, como uma totalidade, cuja materialidade expressa-se no atual estágio de desenvolvimento do capitalismo; em segundo lugar, temos que elaborar um novo “mapeamento cognitivo” da sociedade e dos sujeitos, um mapeamento espacializado que consiga cartografar as características peculiares da etapa atual do capitalismo, que são diferentes das características do capitalismo “clássico” em que existia uma homogeneidade cartesiana do espaço, ancorada na cidade industrial e suas artérias de circulação e distribuição de bens e pessoas (envoltas pelo sistema taylorista de produção), ou das características do capitalismo “monopolista”, baseado no fordismo, e que promoveu – pela primeira vez em termos globais – a contradição entre a experiência do vivido e a estrutura do sistema, e assistiu o auge do modernismo, mas que, apesar disso, não foi capaz de atingir a imediaticidade das experiências e alçar a informação a um nível genuíno; essa condição só se tornou possível durante o capitalismo “tardio”, que derrubou todas as barreiras entre o local e o global, avançou sobre os Estados-Nação e sobre as comunidades – arrancando-lhes todas as estratégias possíveis de enfrentamento – e, ao mesmo tempo, fragmentou e saturou o espaço global de fluxo de capitais.

É preciso destacar que a cada uma destas etapas do capitalismo corresponde uma tecnologia particular: ao capitalismo “clássico” corresponde a tecnologia do vapor e as técnicas mercantis; ao capitalismo monopolista corresponde a tecnologia da eletricidade e as técnicas imperialistas; ao capitalismo tardio corresponde a tecnologia dos computadores e as técnicas financeiras. E a cada etapa corresponde uma dominante cultural, o realismo no caso do capitalismo clássico, o modernismo no capitalismo monopolista, e o pós-modernismo no capitalismo tardio. Portanto, o mapeamento cognitivo da pós-modernidade tem que levar em consideração duas condições fundamentais do capitalismo tardio: há, agora, como nunca antes, uma estrutura de classe global (que no fundo significa uma “consciência de classe” de tipo novo) e que a estética da nova forma cultural exige “a coordenação de dados da existência (a

posição empírica do sujeito) com concepções não vividas, abstratas, da totalidade geográfica” (ibidem, p.78)²³⁰.

De forma mais objetiva, tomando a pós-modernidade como uma estrutura (carregada de armadilhas pós-estruturais que renegam a filosofia e as afirmações totalizantes sobre o ser e os valores sociais), o grande desafio intelectual da atualidade não é elaborar novos pensamentos, mas novas representações (aparências estéticas, para os filósofos modernos), além, obviamente, de reinterpretar as representações postas pelos pós-modernos. Por isso a importância de priorizar a análise literária e cultural sobre a investigação filosófica, sem, contudo, diminuir a importância de tal investigação. Só assim uma nova representação do mundo poderá construir um grande projeto coletivo do qual a imensa maioria das pessoas participe e se sinta representada para definir as prioridades sociais desse projeto. “Deve ficar claro, no entanto, que virtualmente, por definição, o mercado jamais pode vir a ser um projeto” (ibidem, p. 284), apesar de hoje ele ser um dos poucos conceitos a oferecer um modelo de totalidade social.

Seguindo as orientações de Habermas e Jameson, David Harvey (1935-), na obra *Condição Pós-Moderna*, de 1989, também sustenta que: as grandes mudanças culturais tidas pós-modernas “quando confrontadas com as regras básicas de acumulação capitalista, mostram-se mais como transformações da aparência superficial do que como sinais do surgimento de alguma sociedade pós-capitalista ou mesmo pós-industrial inteiramente nova” (Harvey, 2014, p.6). Ou seja, “[...] há mais continuidade do que diferença entre a ampla história do modernismo e o movimento denominado pós-modernismo. Parece mais sensível ver este último como um tipo particular de crise do primeiro [...] enquanto exprime um profundo ceticismo diante de toda prescrição particular sobre como conceber, representar ou exprimir o eterno e imutável” (ibidem, p.111). Por esta razão, para Harvey, a pós-modernidade deve ser encarada como uma condição histórico-geográfica peculiar, mas não autêntica ou nova, pois carrega, em si, muitas características tipicamente modernas, “podendo até ser teorizada com base na metanarrativa do desenvolvimento capitalista que Marx formulou” (ibidem, p.293). E é justamente a partir da teoria marxiana que o autor vai interpretar a condição pós-moderna.

²³⁰ Nas palavras de Jameson, “uma estética do mapeamento cognitivo [...] terá, necessariamente, que levar em conta essa dialética representacional extremamente complexa e inventar formas radicalmente novas para lhe fazer justiça [...] a nova arte política [...] terá que se ater a verdade do pós-modernismo, isto é, a seu objeto fundamental – o espaço mundial do capital multinacional –, ao mesmo tempo que terá que realizar a façanha de chegar a uma nova modalidade, que ainda não somos capazes de imaginar, de representa-la, de tal modo que nós possamos começar novamente a entender nosso posicionamento como sujeitos individuais e coletivos e recuperar nossa capacidade de agir e lutar, que está, hoje, neutralizada pela nossa confusão espacial e social. A forma política do pós-modernismo, se houver uma, terá como vocação a invenção e a projeção do mapeamento cognitivo global, em uma escala social e espacial” (ibidem, p.79).

Retomando a análise habermasiana, Harvey concebe a modernidade como um projeto iluminista engendrado por uma linguagem própria, que constitui uma experiência estética como fim em si mesmo (experiência essa carregada de um subjetivismo radical, uma individualidade desenfreada e uma busca constante pela autorrealização). Em termos epistemológicos, traz uma narrativa positivista e um estilo filosófico compatível com os avanços políticos, econômicos e culturais necessários para a humanidade livrar-se de vez de seu passado conservador. Enquanto, em seu subterrâneo, celebra o poder e a racionalidade burocrático-corporativa sob a máscara do industrialismo e do progresso.

A questão, segundo Harvey, é que as transformações do século XX fizeram a modernidade “perder seu atrativo de antídoto revolucionário para alguma ideologia reacionária e “tradicionalista” (ibidem, p.44), isso porque, no último século, “[...] a arte, a arquitetura, a literatura, etc., do alto modernismo tornaram-se artes e práticas do *establishment* numa sociedade em que uma versão capitalista corporativa do projeto iluminista de desenvolvimento para o progresso e a emancipação humana assumira o papel de dominante político-econômico” (Ibidem, p.42). Mas essa versão corporativa e conservadora da sociedade capitalista só pode ser compreendida, num nível mais profundo, se levarmos em conta as transformações pelas quais o capitalismo passou após 1960. É a emergência de um capitalismo flexível, pós-fordista, empenhado na desindustrialização, no ataque a todas as instituições de poder da classe trabalhadora (sindicatos, partidos, etc.) e na produção de dívidas e capital fictício, que recebeu o nome, no último quartel do século XX, de neoliberalismo, que está por trás da condição pós-moderna de aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico, como características necessárias à implantação de uma “economia de cassino”, de uma política de aparências – que marca “a passagem da ética para a estética como sistema de valores dominante” (ibidem, p.301) –, e que mascara os efeitos sociais da política econômica de privilégios.

A consagração do capital financeiro em detrimento do industrial, do consumo desenfreado em contrapartida à durabilidade, da propaganda e da reprodução mecânica da arte em compensação à reflexividade dispendiosa, da expansividade do tempo sobre o lugar, do vir-a-ser pelo ser, que faz a condição pós-moderna ser “dominada pela ficção, pela fantasia, pelo imaterial (particularmente do dinheiro), pelo capital fictício, pelas imagens, pela efemeridade, pelo acaso e pela flexibilidade em técnicas de produção, mercados de trabalho e nichos de consumo” (ibidem, p. 303). Essa desordem cria um ambiente esquizofrênico (no sentido lacaniano, o mesmo adotado por Jameson), que “se enquadra na preocupação pós-moderna com o significativo, e não com o significado, com a participação, a performance e o *happening*, [...]

antes com as aparências superficiais do que com as raízes” (ibidem, p.56). Em outros termos, marca o jubileu do espetáculo e da propaganda como artes oficiais, pois em uma sociedade como essa, o produtor capitalista tem cada vez mais o papel de “cafetão”, excitando em seus clientes desejos imaginários e fantasias custosas. “O prazer, o lazer, a sedução e a vida erótica são trazidos para o âmbito do poder do dinheiro e da produção de mercadorias” (ibidem, p.99).

A linguagem do dinheiro talvez seja a única metanarrativa possível do pós-moderno, na medida em que constrói a base universal do capitalismo global, enquanto avalia as relações de acordo com as normas do mercado e, assim, promove a reprodução de um sistema objetivo de pacto social. Sistema, apesar de objetivo, aberto a todas as manifestações alternativas da personalidade, desde que passíveis de serem captadas pela mercantilização da cultura. No fundo, precisamos entender o caráter duplo do dinheiro na pós-modernidade, ele é “um grande nivelador e cínico, um poderoso solapador das relações sociais fixas e um grande democratizador” (ibidem, p.100). É nesse sentido, por exemplo, que Harvey recomenda repensar o poder do dinheiro em contraposição ao de classe na pós-modernidade. Não é que a luta de classe tenha se exaurido, pelo contrário, ela está acentuada; a questão principal é que a luta atualmente tem forte caráter simbólico, muito mais do que concreto, isso fica claro quando percebemos as preocupações pós-modernas “com o meio (dinheiro) e não com a mensagem (o trabalho social), com a ênfase na ficção e não na função, nos signos em vez das coisas, antes na estética do que na ética” (ibidem, p.99). Em grande medida, isso ocorre porque o pós-moderno celebra a presente hedonista em detrimento de todo sentido de continuidade e memória histórica – a não ser quando os elementos históricos possam ser atualizados de maneira comercial. Conseqüentemente, “a história se torna uma criação contemporânea, antes um drama e uma representação dos costumes do que discurso crítico” (ibidem, p.65), uma vez que o historiador pós-moderno nada mais é do que um “arqueólogo” do passado e limita-se a colocar lado a lado nas fileiras dos museus e das galerias seus “achados”.

A outra faceta do presentismo pós-moderno é a falta de profundidade das relações culturais. O relativismo, que enquadra todas as manifestações como expressões da beleza e da arte, irrompe em uma massificação disforme da produção cultural. Primeiramente, como massificação consumista (via indústria cultural), em seguida, como distopia revolucionária (de que não podemos aspirar a nenhuma representação unificada do mundo) e, por fim, como instrumento antivanguardista (que se debruça nas mídias e arenas culturais abertas a todos). Isso faz parte da ânsia pós-moderna de dar voz a todos os grupos e de aceitar essas vozes como legítimas e autênticas, o que carrega, na verdade, o efeito negativo de dificultar a comunicação. Essa abertura relativista, inclusive, foi uma armadilha à esquerda tradicional, fazendo com que

ela – por dificuldade de compreender a nova política cultural – abraçasse os movimentos minoritários e mais fragmentados – como os movimentos de gênero, de raça, de etnia etc. – e abandonasse sua esperança no proletariado “como instrumento de mudança progressista” e no materialismo histórico como ferramenta dessa mudança.

Apesar de tudo, Harvey enxerga na condição pós-moderna uma chance de renovarmos o materialismo histórico e o caráter emancipatório do projeto iluminista, uma vez que o pós-modernismo deu voz a muitos grupos outrora subjugados por um horizonte onde os inimigos – da liberdade e da emancipação – pareciam mais nítidos, ao mesmo tempo em que ofereceu novos mecanismos de união e comunicação entre as pessoas. Cabe compreender que por trás da condição pós-moderna marcada pela flexibilidade (e todos os seus sinônimos), também existe o desejo de um presente estável, inocente e não corrompido, como podemos perceber no constante reviver de instituições tradicionais como a família e a religião. Dificilmente assistimos sacrifícios em nome da pátria, porém não faltam exemplos de indivíduos morrendo ou matando por seus familiares. Raramente vemos alguém depressivo pela condição do Mercosul ou da União Europeia, mas, sem dúvida, muitos estão por conta das relações amorosas. Não matamos em nome da classe trabalhadora, mas muito em nome de Deus. Poucos se unem em defesa das instituições legislativas ou executivas, mas muito poucos hesitam na defesa do meio ambiente, etc... Portanto, temos que apreender a pós-modernidade como condição histórico-geográfica, não como categorização abstrata ou literária, e, com isso, reestabelecer a coerência entre o raciocínio científico e a razão moral, buscando a unidade no interior da diferença.

O autor que melhor captou este escopo “aberto” da pós-modernidade, dentro da teoria marxista, foi o inglês Terry Eagleton (1943-) em seu trabalho *As Ilusões do Pós-Modernismo*, publicado em 1996. Enquanto crítico literário, Eagleton debruça-se mais sobre as ideias do que sobre a cultura artística ou teóricos e fórmulas filosóficas específicas sobre o tema. Seu trabalho visa compreender as marcas “populares” da pós-modernidade, mas de forma cautelosa “porque o pós-modernismo constitui um fenômeno tão híbrido, que qualquer afirmação sobre um aspecto dele quase com certeza não se aplicará a outro” (Eagleton, 1998, p.8). Isso porque “se o pós-modernismo cobre tudo desde o punk à morte da metanarrativa, dos fanzines a Foucault, como conceber que um único esquema explanatório possa fazer justiça a uma entidade de uma heterogeneidade tão fantástica assim?” (Ibidem, p.30). Apesar dessa suposta altitude conceitual que, facilmente, permitiria um relativismo no trato ao pós-moderno, Eagleton assume clara visão negativa do tema, pois deriva seu julgamento de um ponto de vista abertamente socialista.

Mas, para Eagleton, antes de qualquer interpretação mais aguda da condição pós-moderna, é preciso compreender o que está por trás do pré-pós-modernismo. Segundo ele, o primórdio do pré-pós-moderno encontra-se “na falência temporária dos movimentos políticos concomitantemente de massa, de centro e produtivos” (ibidem, p.13), especialmente da estrondosa derrota do movimento socialista, não só como regime político, mas como utopia possível. O fim da União Soviética permitiu que aqueles que negavam a totalidade da teoria no âmbito conceitual o fizessem também na prática. A crise da esquerda pôs fim ao materialismo histórico dialético como teoria legítima, engendrando uma linha tênue “entre sustentar a impraticabilidade de representar a totalidade e afirmar sua inexistência”. Essa percepção, gerida mais no campo psíquico do que no âmbito das forças políticas, deu o tom da interpretação pós-modernista: uma interpretação antissistêmica e fragmentada da realidade, e que nega, ao mesmo tempo, a existência de contraexemplos alternativos. A modéstia teórica pós-moderna faz com que tomemos objetos outrora partes como totalidades. Não são poucos os teóricos que tratam agora “o corpo”²³¹, “o gênero”, “a identidade”, etc., como totalidades enquanto censuram os modos de produção, as ideologias, as estruturas sociais, etc., a elementos secundários da interpretação teórica. O resultado disso é a “perda generalizada da fé na ideia de teleologia em vista da previsão cronicamente escassa da ação histórica deliberada” (ibidem, p. 25).

Não é por acaso, portanto, que os pós-modernos insinuam que a história não é dotada de propósito e sentido imanentes, que nos envolvem, nas palavras de Marx, como um “pesadelo”. Sugerem, pelo contrário, que a história se apresenta como transformação constante – de contextos imprecisos e permeáveis – e que só uma violência teórica poderia supor uma narrativa única. Lyotard, por exemplo, deixou claro que “o único meio de evitar a violenta subordinação de uma língua (e, portanto, de uma experiência e de uma identidade culturais) a outra é o abandono da expectativa de um dia ser capaz de unificar línguas/linguagens incompatíveis” (Connor, 2012, p.37). Essa insinuação faz parte da estratégia imunizante dos pós-modernistas contra qualquer crítica de cunho histórico ou materialista. É assim que eles se livram das comparações com o modernismo, sem alegar que são, na verdade, um desdobramento dele mesmo. É assim que eles unem a negação da totalidade com o fim da

²³¹ Eagleton faz apontamentos muitos interessantes sobre como a pós-modernidade lida com a noção de corpo e como ele é tomado como novo paradigma de análise. Diz ele, “o sujeito pós-moderno, diferentemente de seu ancestral cartesiano, é aquele cujo corpo se integra na sua identidade” (p.72). Não é à toa que “como fenômeno obstinadamente local, o corpo combina muito bem com a desconfiança pós-moderna em relação às grandes narrativas, assim como a paixão do pragmatismo pelo concreto. Uma vez que posso a qualquer hora saber onde está meu pé esquerdo sem precisar de bússola, o corpo oferece um modo de cognição mais íntimo e interno do que a racionalidade iluminista de hoje tão escarnecida” (p.73). Assim, “se está em questão substituir o discurso da alma pelo discurso do corpo, então faz sentido deixar de lado o discurso de ter um corpo e substituí-lo pelo discurso de ser um corpo” (p.76).

historização, dando à epistemologia pós-moderna uma autonomia para dizer o que quiser e onde quiser. O grande problema é que “essa ontologia se propõe a fundamentar nossa ética ou política ao sugerir que deveríamos viver como vive o mundo” (Eagleton, 1998, p.40): sem enredo, sem objetividade e sem raízes históricas confiáveis.

Neste sentido, a epistemologia pós-moderna tem um caráter bastante convencionalista, pois se esconde atrás do axioma de que “tudo é interpretação” quando abandona as noções de materialidade e historicidade. É por isso que a maioria das interpretações pós-modernas carecem de fundamentação. O mais grave é que esse relativismo do sistema recai sobre os indivíduos já desorientados e incita uma espécie mais grave ainda de relativismo, que é o relativismo moral. Ao sugerir que “[...] numa sociedade supostamente multicultural, o sistema não tem mais condições de afirmar a superioridade de seus valores sobre os demais” (ibidem, p.47) e que a cognoscibilidade da verdade, do justo e do certo está em crise, o panorama pós-moderno torna-se bastante perturbador. Como lembra Bauman (2001, p.90), se “não há normas para transformar certos desejos em necessidades e para deslegitimar outros desejos como “falsas necessidades”, não há teste para que se possa medir um padrão de conformidade”, fazendo com que a responsabilidade das decisões recaia única e exclusivamente sobre o indivíduo que age. Em outras palavras, para escapar do terreno movediço da pós-modernidade o indivíduo precisa estar sempre apto a se ajustar a situações e lugares distintos, e desfrutar das chances quando elas estiverem disponíveis, desenvolvendo novos desejos e condutas de acordo com as novas e inesperadas situações que venha a encontrar. A questão, no entanto, é que “não pode haver uma liberdade efetiva sem coerções, visto que não há terreno seguro para realizá-la” (Eagleton 1998, p.104). Por isso mesmo a normatividade pode sim, ao contrário do que propagam muitos contemporâneos, ser positiva, desde que ela seja posta a favor da coletividade. Por exemplo, quando a normatividade significa repressão de gênero ela é ruim, mas quando garante as conquistas trabalhistas, deve ser defendida.

Segundo Eagleton, a crítica à normatividade, em grande medida, decorre da ânsia antielitista da pós-modernidade. Entretanto, essa crítica é desfocada e problemática, pois confunde elitismo com hierarquia. “Elitismo significa a crença na autoridade de uma minoria seleta, o que, em termos culturais, costuma sugerir que os valores ou são ou deveriam ser restritos a um grupo privilegiado” (ibidem, p.93), o que nada denota quando se quer falar de hierarquia, no seu sentido mais importante, como ordem de prioridades. Por este ângulo, “todo mundo é hierarquista, ao passo que nem todo mundo é elitista” (ibidem). A questão principal não é tanto a negação absoluta da hierarquia, por parte dos pós-modernos, mas sim a crítica a qualquer caráter imutável ou eterno que ela supõe. Essa confusão deriva, em grande medida, da

ação econômica pós-moderna “que nivela todas as distorções, deturpa todas as gradações e esconde todas as distinções do valor de uso sob a igualdade abstrata do valor de troca” (ibidem, p.95).

Outra característica peculiar da pós-modernidade é a repulsa pela objetividade e a dicotomia entre valor (objetivo apreendido) e fato (desdobramento do objetivo), que leva, à sua vez, ao ceticismo da análise da totalidade e da essência dos objetos. Inclusive, falar da essência (ou da existência de uma essência das coisas) é “um dos crimes mais hediondos” para os pós-modernistas, pois remete a uma fixidez que poria abaixo a condição a priori da análise pós-moderna de que o mundo é um fluir constante em que absolutamente nada pode ser imutável. O que não parece claro aos pós-modernistas é que a pluralidade não constitui um bem por si só. Ela não passa de um formalismo vazio e a-histórico se não vier acompanhada de uma dose de legitimação contextual. Ao assumir que diferentes culturas são autovalidáveis e reciprocamente inconciliáveis, o pós-modernismo não diz nada sobre ninguém, mas também não diz nada sobre si mesmo. Torna-se tão raso que qualquer um que mergulhe mais fundo em suas entranhas perceberá que nada mais existe lá do que simulacros (cópias idênticas de coisas originais que jamais existiram) de teoria social²³².

Se existe, entretanto, algo de concreto (segundo os pós-modernos) na pós-modernidade é o fracasso do projeto político iluminista e a substituição dos tópicos políticos tradicionais por outros, mais disformes e fraccionados. É como se tudo da velha política pudesse ser questionado – o estado, a classe, o imperialismo, o colonialismo – menos o que define a agenda atual: o capitalismo como modo de produção. “O poder do capital mostra-se agora de uma familiaridade tão desencorajante, de uma onipotência e onipresença tão elevadas, que mesmo grandes setores da esquerda lograram naturalizá-lo, aceitando-o como uma estrutura de tal modo inexorável, que é como se eles mal tivessem peito para tocar no assunto” (ibidem, p.31). É como se a esquerda pós-moderna, intrépida com a inevitabilidade do capitalismo, simplesmente o ignorasse, como algo, desafortunadamente, insuperável. Eagleton credits a apatia da esquerda atual à visão da esquerda tradicional que, durante o último quartel do século XX, não compreendeu o desenvolvimento peculiar do capitalismo, ao mesmo tempo em que alijou

²³² A esse respeito Bauman faz uma distinção/diferenciação importante sobre a diferença entre simulacro e fingimento que precisa ser levada em conta se quisermos compreender melhor esta interpretação de Eagleton; diz Bauman: “o simulacro é a obra da simulação, mas simulação não deve ser confundida com fingimento, com aparentar que estão presentes certos atributos que, de fato, não estão (como no caso de um homem saudável que, para se esquivar a uma tarefa desagradável, aparenta estar doente). “Fingir ou dissimular deixa intacto o princípio da realidade: a diferença é sempre clara, está apenas mascarada; ao passo que a simulação ameaça a diferença entre “verdadeiro” e “falso”, entre “real” e “imaginário”. A simulação é mais como uma doença psicossomática; uma vez que o paciente apresenta e experimenta todos os sintomas esperados da enfermidade – “Ele (ou ela) está doente ou não?” (1998, p.158).

milhões de vozes e grupos subalternos da luta contra as injustiças do capital. Vozes que não traziam apenas novas reivindicações políticas, mas também a necessidade da própria transfiguração do conceito de política e não encontrando terreno fértil na esquerda conservadora, logo ecoaram na linguagem militante dos pós-modernos.

Essas vozes, segundo ele, formam a nova “Santíssima Trindade” da esquerda pós-moderna que advém da tríade classe, raça e gênero. Se o racismo é ruim e o sexismo idem, nada mais fácil do que afirmar que o classismo também o é. Entretanto, “classismo, nessa analogia, parece representar o pecado de estereotipar as pessoas com base na sua classe social” (ibidem, p.62). É como se fosse proibido dizer agora que Mark Zuckerberg e Bill Gates são capitalistas, pois corre-se o risco de estereotipá-los. Não precisamos dizer que essa formulação é enganosa e escamoteia a análise competente da realidade social. O pior, no entanto, é que essa formulação esconde a característica comum de todos esses grupos: de que lhes é negada a humanidade plena. Os pós-modernistas têm medo desse reconhecimento, em primeiro lugar, porque se arrepiam com termos tão totalizantes como humanidade e plenitude, em segundo, representa um “código para não se considerar o capitalismo” (ibidem, p.20) em todas suas nuances.

Se fosse possível sintetizar a obra de Eagleton poder-se-ia dizer que para ele o pós-modernismo significa, ao mesmo tempo, enriquecimento e fuga. Não é em si conservador, tampouco liberal, (em termos radicais) é, muito mais, libertário. Defende o direito dos gays na mesma proporção que o porte de armas, defende a livre concorrência na mesma medida em que justifica o subemprego, é contra a guerra, mas não se importa com o intervencionismo. Com isso, a pós-modernidade acaba por dizer quase nada de novo ou contundente sobre a condição humana. Não surpreende que isso ocorra se levarmos em conta que captar a forma de uma totalidade requer um trabalho duro e cansativo, o que se mostra um dos motivos porque aqueles que não têm dedicação (ou tempo) para fazê-lo se acomodam por trás de conceitos ambíguos e indeterminados. Se as palavras de Weber, de que quando maior a abrangência de um conceito, menor seu grau de confiabilidade e objetividade, forem verdade, os pós-modernistas mais nos iludem do que nos esclarecem.

Se Eagleton nos oferece uma interpretação aberta do tema, Alex Callinicos (1950-), *Contra o Pós-Modernismo* (1991), escreveu um dos trabalhos mais céticos e críticos à noção de pós-modernidade entre aqueles até aqui apresentados. Em primeiro lugar, de forma irônica, diz ele: “rechaço a tese de que estamos em uma época de transição” (Callinicos, 1998, p.6) e mais “a emoção que me guiou a escrever este trabalho foi a irritação” (ibidem); a irritação com a generalização que o uso do termo pós-moderno alcançou para explicar toda condição da sociedade ocidental, a partir dos anos 80, pois essa generalização carrega discursos teóricos que

negam, ou deixam de buscar a coerência, a sistematização, a integração à totalidade. Desta forma, Callinicos, propõe-se a responder à pergunta: por que, desde os anos 1970, grande parte da intelectualidade ocidental convenceu-se de que tanto o sistema socioeconômico como as práticas culturais experimentaram uma ruptura fundamental com respeito ao passado recente?

Para começar a responder esta indagação, Callinicos apresenta o que seria, “supostamente”, o pós-moderno. O pós-modernismo “representa a convergência de três movimentos culturais diferentes” (ibidem, p.4). O primeiro, diz respeito às mudanças ocorridas no âmbito das artes, sobretudo contra o Estilo Internacional em arquitetura, mas também na reação ao funcionalismo e à austeridade em favor de um ecletismo estilístico, sustentado na cultura de massas e no revisionismo. Em segundo lugar, o pós-moderno refere-se a um movimento filosófico tipicamente francês, genericamente denominado pós-estruturalista, que encontrou eco em Deleuze, Derrida e Foucault, que – apesar de abordagens epistemológicas distintas – enfatizam o caráter fragmentário, plural e heterogêneo da realidade e negam ao pensamento humano a capacidade de conhecer objetivamente esta realidade, tornando o sujeito títere das pulsões e desejos transindividuais. Em terceiro lugar, o pós-moderno caracteriza mudanças importantes na arte e na filosofia que ressoam no “mundo social”; transformações, especialmente, na estrutura da produção capitalista (de uma produção de massa para uma produção de informações e tecnologias) que acarretam, conseqüentemente, importantes mudanças sociais, políticas e culturais. No entanto, apesar dessa abordagem, amplamente aceita pelos pós-modernos, Callinicos afirma não acreditar em uma era pós-moderna ou pós-industrial. Nega as principais teses do pós-estruturalismo e rechaça a noção de que a arte pós-moderna representa uma ruptura, de fato, com o modernismo. “Além do mais, grande parte do que tem sido escrito para sustentar a ideia de que vivemos em uma época pós-moderna me parece de ínfimo calibre intelectual, usualmente superficial, em parte desinformado e, em certas ocasiões, totalmente incoerente” (ibidem, p.6). Portanto, a concepção de que vivemos um novo estágio do capitalismo ou da estética não faz nenhum sentido.

Observemos as argumentações de Callinicos sobre esses pontos. A suposta sociedade pós-industrial marca, certamente, a transição de uma sociedade tradicionalmente manufatureira, que implica o controle científico da natureza e de fontes de energia artificiais, para outra: que se caracteriza pela diminuição da produção de bens em favor de uma economia de serviços e, conseqüentemente, pelo papel fundamental que o conhecimento adquire na formação técnica e política da sociedade. Entretanto, a sociedade pós-industrial não modifica a infraestrutura do capitalismo, no máximo, incorre em mudanças pontuais em sua superestrutura. As instituições jurídico-políticas permanecem as mesmas, os fatores de produção pouco, ou quase nada, são

redistribuídos de forma diferente e o proletariado comum (que não faz parte da burguesia gerencial ou da nova classe média, conformada com empregos de maior nível) continua, basicamente, na mesma posição que os trabalhadores manuais, senão em condições piores. Isso porque essa economia de serviços da pós-modernidade, que aumenta a interação das pessoas mais que a produção de bens, “[...] não modifica as relações sociais correspondentes, e um traço revelador das relações sociais contemporâneas é a extensão do sindicalismo das profissões “vocacionais” (saúde, docência, assistência social etc.) (ibidem, p. 118). Por isso, “[...] a melhor maneira de compreender o discurso pós-moderno é como produto de uma intelectualidade móvel em um ambiente dominado pela retirada do movimento trabalhador e da dinâmica hiperconsumista do capitalismo” (ibidem, p.159). Neste sentido, “o termo “pós-moderno” parece ser um termo flutuante, com o qual esta *intelligentsia* procura articular sua desilusão política e sua aspiração a um estilo de vida orientado pelo consumo” (ibidem). Isso significa que “as dificuldades para identificar um referente para este termo carecem, então, de importância, pois os discursos acerca do pós-modernismo, na realidade, não tratam tanto do mundo, mas sim da expressão de sentido do final de uma geração” (ibidem, p.159).

Essa inconstância conceitual da pós-modernidade resvala, inclusive como sintoma, no julgamento estético-cultural da realidade, dando a impressão de que a arte contemporânea só pode ser medida por critérios de vendabilidade e sucesso editorial. Isso cria um duplo efeito perverso sobre aqueles que insistem em travar a luta contra a pós-modernidade no campo simbólico. Em primeiro lugar, a produção estética-cultural contemporânea, se quiser agradar aos seus critérios de avaliação, nasce fragmentada e efêmera, perdendo, assim, qualquer caráter emancipador; em segundo lugar, a inanição intelectual de uma estética sem a dimensão da totalidade e da materialidade escancara o ostracismo de uma intelectualidade desiludida com qualquer perspectiva de mudança. A esse respeito Aronowitz (1992, p.159) argumenta que o discurso pós-moderno se sustenta na “rejeição da razão universal como fundamento dos assuntos humanos”. Com isso, “o pensamento pós-moderno está preso [...] a narrativas sobre o mundo assumidamente parciais”²³³.

Callinicos mostra, com isso, a necessidade de não perdermos de vista a dimensão da totalidade na análise social, para enfrentarmos essa pseudo-condição chamada pós-moderna.

²³³ “[...] um dos aspectos cruciais do discurso {pós-moderno} reside no íntimo laço entre conhecimento e interesse, este último entendido como um “ponto-de-vista”, do qual se aprecia a “realidade”. Colocar estes termos entre aspas significa o desejo de abandonar a cientificidade, a ciência como conjunto de propostas que afirma sua validade mediante qualquer exame sistemático competente. O que o pós-modernismo nega é precisamente esta categoria de competência imparcial, pois ela é constituída por uma série de exclusões: das mulheres, das pessoas de cor, da natureza, como agente histórico, do valor de verdade da arte, etc.” (ibidem).

Para pensarmos em uma política universal, que defenda a liberdade e espante os engodos da generalidade, é preciso, inclusive, destruir a tendência da esquerda atual de centrar o debate em “políticas de identidade”, impostas ou adotadas, como as lutas étnicas, raciais, de gênero, etc., que apenas, segundo ele, servem para um “particularismo militante”. Ou seja, para de fato enfrentar o pessimismo político e cultural pós-moderno, precisamos fazer um resgate “contemporaneizado” do marxismo clássico que, por sua genialidade, ainda mostra sinais esclarecedores da condição humana.

Com exceção à obra de Lyotard, os trabalhos de Habermas, Jameson, Harvey, Eagleton, Callinicos e Anderson, proporcionam um panorama bastante rico acerca das discussões iniciais (e à esquerda) sobre o pós-moderno. Em conjunto, seus trabalhos encaram o pós-moderno como uma condição sociopolítica e cultural que envolve quase todos os aspectos das sociabilidades contemporâneas. Salientam que a apatia da luta de classes, a derradeira distopia comunista, o fim do contraponto aristocrático e o hibridismo dos interesses e da ideologia burguesa não permitem mais uma identificação clara – em termos de códigos morais e hábitos culturais distintos – da classe dominante. A burguesia tal qual imaginada por Marx não existe mais. “Em lugar desse sólido anfiteatro existe um aquário de formas flutuantes, evanescentes – os projetistas e os gestores, os auditores e porteiros, administradores e especuladores do capital contemporâneo: funções de um universo monetário que já não conhece imutabilidades sociais ou identidades estáveis” (Anderson, 1998, p.114-15). Por outro lado, enfatizam que os efeitos culturais e psicológicos da pós-modernidade também não deixam (ou assim parece) brechas à comunhão entre os proletários contra as desigualdades do capitalismo. A união entre os indivíduos pós-modernos, supostamente, decorre, muito mais, de seus interesses subjetivos do que da posição na estrutura do poder que ocupam. A noção de uma classe nobiliária superior, imaginada pelos burgueses da modernidade industrial, ou de uma classe revolucionária (sonhada pelos socialistas), não faz mais sentido numa sociedade em que a homogeneização identitária se dá via consumo e o padrão moral soa uniforme. Dito de outra maneira, na condição pós-moderna, a classe dominante desfila em um campo sem inimigos, enquanto seus potenciais adversários sonham em fazer parte das fileiras opressoras. Não há mais o inimigo, o antônimo, a quem recorrer, já que a direita vitoriosa dominou o debate político e a esperança de uma nova ordem social sucumbiu ao avanço do Estado mínimo, das privatizações e das políticas de austeridade. Ademais, as críticas e as negações servem, agora, apenas para desenvolver o próprio sistema liberal, sem contar que a tecnologia consagrou uma nova relação espaço-temporal em que a globalização do capital, a internacionalização dos costumes e a familiaridade com “o de fora”, tornaram-se elementos estruturantes da sociedade. Neste sentido, podemos

dizer que “o pós-modernismo brotou da constelação de uma ordem *dáclassé*, de uma tecnologia mediatizada e de uma política monocromática” (ibidem, p.123). Ao contrário do modernismo, que vislumbrou uma variedade de formas e movimentos experimentais, o pós-moderno tem uma característica uniformista e homogeneizante. Enquanto o moderno era um universo que delimitava fronteiras nítidas, sejam geográficas ou culturais, demarcava as normas internas e externas da produção artística, tinha um projeto político-econômico pouco controverso e uma esperança cega na razão e na capacidade técnica como instrumentos emancipatórios, desde a ascensão da pós-modernidade o surgimento de uma vanguarda, política ou cultural, parece improvável. Consequentemente, os movimentos progressistas e os projetos coletivos tornaram-se coadjuvantes, e as alternativas ao modelo capitalista parecem já nascer obsoletas, ao passo que as esperanças utópicas de emancipação terminam, como termina um programa de TV, com uma propaganda de incentivo ao consumo.

4.4 Outros nomes para o mesmo contexto

Como o pós-moderno acarreta uma miscelânea conceitual, é prudente, para uma contextualização e discussão mais vigorosa do tema, apresentar outras conceituações que se referem à condição atual da sociedade ocidental de forma distinta à pós-modernidade. Com esse intuito, e pela relevância que essas obras alcançaram na academia, analiso nesta seção os trabalhos de Zygmunt Bauman (1925-2017), *Modernidade Líquida*, Anthony Giddens (1938-), *As Consequências da Modernidade* e Gilles Lipovetsky e Sebastian Charles, *Os Tempos Hipermodernos*, acrescentando a essas obras outras desses mesmos autores.

Por ordem de publicação, inicio a discussão com o trabalho de Giddens, publicado em 1990. A. Giddens, ao contrário de alguns de seus contemporâneos, inverte a lógica interpretativa da contemporaneidade. Enquanto para alguns a cultura e a epistemologia moldam as instituições, para ele o movimento está, justamente, na contramão. Antes de mais nada, são as transformações nas instituições produtivas (de uma sociedade industrial para outra epicentrada na informação, na globalização e na separação espaço-tempo) que ditam o ritmo das mudanças, atualmente. No entanto, a desorientação causada pela velocidade das mudanças e pela perplexidade de não podermos contê-las, acrescenta um ingrediente a mais à interpretação social, pois, “estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes” (Giddens, 1991, p.13). Apesar disso, não são inventando novos termos (como pós-modernidade) que as ciências sociais darão respostas às inquietações presentes. Desta forma, e para escapar às

armadilhas do despotismo teórico, Giddens concebe a modernidade como “multidimensional no âmbito das instituições, sendo que cada um dos elementos especificados representa algum papel” (ibidem, p.21). Portanto, uma investigação genuína da condição humana contemporânea deve projetar-se desde uma epistemologia aberta, que escape da visão sociológica que enxerga a sociologia como “estudo da sociedade” e, usualmente, pressupõe uma correlação entre sociedade e modernidade, o que não é verdadeiro, pois, é justamente esse o caso dos que caracterizam a contemporaneidade como pós-moderna – por ela ser fragmentada, aberta e desordenada.

Diz Giddens: “se estamos nos encaminhando para uma fase de pós-modernidade, isto significa que a trajetória do desenvolvimento social está nos tirando das instituições da modernidade rumo a um novo e diferente tipo de ordem social” (ibidem, p.52). Mas quais são essas dimensões institucionais da modernidade que supostamente a pós-modernidade vem a suplantar? Sem responder a esta pergunta é impossível compreendermos a crítica de Giddens à pós-modernidade. Por isso atento-me brevemente a esta discussão antes de prosseguir.

As dimensões institucionais da modernidade – a que se refere Giddens – são: o capitalismo, o industrialismo, a vigilância e o poder militar. E a dinâmica inter-relacional entre elas, em termos modernos, constituiu-se da seguinte forma: o capitalismo engendrou um subtipo específico de sociedade; seu caráter competitivo e expansionista implicou inovações tecnológicas constantes e extensivas; esse movimento fez com que a economia se sobrepusesse às outras instituições sociais, ora moldando-as, ora transformando-as; essa tendência fagocitária da economia capitalista escamoteou o Estado a mero defensor da propriedade privada e dos meios de produção, associando sua autonomia à dependência de acumulação de capital; e foi exatamente nesse momento, quando o Estado tornou-se dependente do capital, que a sociedade capitalista pôde ser tratada verdadeiramente em termos de sociedade, pois ela se justapôs a um Estado-Nação. Com isso, o Estado capitalista concentrou o poder administrativo-burocrático, aumentando sua força para mobilizar recursos sociais e econômicos de maneira ímpar. A partir desta estratégia política, sustentada pelo industrialismo (eixo principal da interação humana com a natureza durante a modernidade e que juntou ciência e tecnologia de forma brilhante), a sociedade moderna enriqueceu como nenhuma outra. Entretanto, para que a riqueza se expandisse e o capital fluísse livremente, era preciso que se constituíssem controles de vigilância no intuito de conter as atividades políticas subversivas, bem como as informações propagadas e os desejos revelados. Por sua vez, para que os controles de vigilância funcionassem efetivamente, era necessário estabelecer o controle dos meios de violência,

sobretudo do monopólio da violência, por parte do Estado, via poder militar²³⁴. A questão chave da crítica giddensiana é que essas dimensões institucionais da modernidade, e suas inter-relações, não foram, ao que tudo indica, superadas. Portanto, não podemos tratar o desenvolvimento ulterior da modernidade, simplesmente, dando-lhe outro nome, como pós-modernidade; devemos, pelo contrário, desvendar o processo histórico e institucional que nos arremessou a este novo estágio da modernidade que Giddens nomeia de modernidade radicalizada²³⁵, pois, o que temos hoje é, “por um lado, a difusão extensiva das instituições modernas, universalizadas por meio dos processos de globalização. E por outro, mas imediatamente relacionados com a primeira, os processos de mudança intencional {que são} os processos de abandono, desincorporação e problematização da tradição” (Ibidem, p. 74).

A globalização – essa dialética entre as decisões do dia a dia e os resultados globais – juntamente com seu oposto, a relevância das ações globais sobre a vida individual, compõe o principal escopo da modernidade radicalizada e vem reestruturando o jeito como vivemos e vemos o mundo, à medida em que abrange um processo amplo de transformações, age sobre as comunidades locais, é razão do ressurgimento das identidades culturais e do nacionalismo, atua sobre o destino econômico de inúmeras localidades e das formas de governo nos mais variados modos e também transforma nossas vidas nas áreas mais íntimas como a família, o casamento e as relações pessoais. A consequência imediata destas transformações é “que a vida pessoal torna-se atenuada e privada de pontos de referência firmes: há uma volta para dentro, para a subjetividade humana, e o significado e a estabilidade são buscados no eu interior” (ibidem, p.118). Logo, num sentido mais correto, seria melhor considerar a emergência de uma sociedade pós-tradicional a uma pós-moderna, na acepção de que as tradições mais fixas aquelas, sobretudo, legadas à religião e aos dogmas morais, estão sendo suplantadas e substituídas por outras, mais efêmeras, momentâneas e provisórias, mas não menos universalizantes, já que assumem escopo global.

Algumas observações a este respeito são importantes para que não haja uma interpretação equivocada das palavras de Giddens. Em primeiro lugar, para ele, “a tradição é uma criação da modernidade”; em segundo lugar, “todas as tradições são tradições inventadas,

²³⁴ Nas palavras de Giddens (ibidem, p.64): “o capitalismo envolve a insulação do econômico em relação ao político contra a tela de fundo do trabalho e mercados de produtos competitivos. A vigilância, por sua vez, é fundamental a todos os tipos de organização associados à ascensão da modernidade, em particular o Estado-Nação, que se entrelaça historicamente com o capitalismo em seu desenvolvimento mútuo. Da mesma forma, há vínculos substantivos íntimos entre as operações de vigilância dos estados-nação e a natureza alterada do poder militar no período moderno”.

²³⁵ Giddens utiliza também a conceituação correspondente “modernidade tardia” para especificar a condição atual da modernidade. Entretanto, prefiro me ater ao termo “modernidade radicalizada”, pois condiz melhor com os escritos gerais de Giddens, como, por exemplo, os de *Mundo em Descontrole* e *Modernidade Reflexiva*.

nenhuma sociedade tradicional era inteiramente tradicional, e tradições e costumes foram inventados por uma diversidade de razões”; portanto, “a ideia de que a tradição é impermeável à mudança é um mito”; em terceiro lugar, “uma tradição completamente pura é algo que não existe”; em quarto lugar, “é simplesmente errôneo supor que para ser tradicional, um dado conjunto de símbolos e práticas precisa ter existido por séculos. A persistência ao longo do tempo não é a característica chave que define a tradição, ou seu primo mais difuso, o costume. As características distintivas da tradição são o ritual e a repetição”; em quinto lugar, “o que a tradição tem de distintivo é que ela define um tipo de verdade [...] por mais que a tradição possa mudar ela fornece uma estrutura para a ação que pode permanecer em grande parte não questionada”. Portanto, “o fim da tradição não significa que a tradição desaparece, como queriam os pensadores Iluministas. Ao contrário, ela continua a florescer em toda parte em versões diferentes. Mas trata-se cada vez menos [...] de tradição vivida da maneira tradicional {ou seja} por meio de suas pretensões internas à verdade” (Giddens 2007, p.47-53). Bauman (2000, p.137), interpretando Giddens, aponta que “a ideia de “sociedade pós-tradicional” é melhor entendida como referência não a ter saído de moda a tradição, mas a um excedente de tradições: o excesso de leituras do passado competindo pela aceitação, a ausência de uma leitura única da história merecendo possivelmente a confiança universal ou quase universal”.

A questão chave, deste modo, para compreensão da condição cultural da modernidade radicalizada, é entendermos que está em curso um processo de “homogeneização da tradição” num sentido de que “a globalização é uma questão do aqui”, que vem criando um novo paradigma: da ação à distância, em que “uma quantidade cada vez maior de pessoas vive em circunstâncias nas quais instituições desencaixadas organizam os aspectos principais da vida cotidiana” (Giddens, 1991, p.83), ou seja, onde a ausência das causas predomina sobre as consequências. Essa nova lógica espaço-temporal, conduzida pela globalização, engendra inúmeros processos de “desencaixe” entre as atividades locais e as atividades globais de fluxo de informações e capitais, “liberando das restrições dos hábitos e das práticas” (ibidem, p.28) os indivíduos outrora limitados à existência comunitária, constituindo “uma estrutura histórico-mundial genuína de ação e experiência” (ibidem, p.29). Este desencaixe (deslocamento) “das relações sociais locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (ibidem) é, portanto, a marca da modernidade radicalizada.

Para elucidar esse movimento de deslocamento das relações sociais, através de extensões indefinidas de tempo-espaço, Giddens se vale de dois conceitos (mas que também são mecanismos operacionais da sociedade contemporânea) que provocam o desencaixe: o primeiro deles são as fichas simbólicas e o segundo os sistemas peritos. O dinheiro, por

exemplo, caracteriza bem a ideia de ficha simbólica, uma vez que é um meio de intercâmbio entre indivíduos ou grupos que não têm características específicas desses mesmos indivíduos ou grupos. Ele pode circular de um lugar a outro sem muitos empecilhos, já que sua função permanecerá praticamente a mesma em um lugar ou outro: servir como meio de troca. Portanto, o dinheiro é um meio de distanciamento do tempo-espaço, pois permite a realização de transações entre agentes amplamente separados no tempo e no espaço. Contudo, precisamos ressaltar que o dinheiro não se relaciona ao tempo como um movimento dialético, mas como um meio de vinculá-lo ao espaço, integrando imediatez e adiamento, presente e futuro. Por outro lado, os sistemas peritos se referem a “sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje” (ibidem, p.35). A cada vez que vamos ao advogado, ao médico ou consultamos um engenheiro, a cada vez que mandamos um e-mail, ligamos o carro, aumentamos a temperatura da geladeira e usamos o computador, reconhecemos implicitamente e creditamos confiança em sistemas peritos, em cabedais de conhecimentos técnicos, que pouco conhecemos, mas que utilizamos diuturnamente. Essa dinâmica de especialização das atividades humanas, inimaginável no começo da modernidade, põe abaixo a visão de um sujeito holístico, como pressupunham os intelectuais das luzes. Observamos um contexto de apatia gnosiológica, tendo em vista que pouco, ou quase nada, conhecemos das coisas que fazem parte do cotidiano: o sujeito moderno que iria conhecer o mundo, hoje, parcamente sabe o que está a sua volta. Mas, para retomar o ponto original da discussão, os sistemas peritos consagram as relações sociais desencaixadas ao “removeram as relações sociais das imediações do contexto” e validarem uma confiança impessoal às sociabilidades diárias²³⁶.

Paralelamente, as discontinuidades e as relações desencaixadas, a modernidade radicalizada apresenta uma ordenação e reordenação reflexiva permanentes. “A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (ibidem, p. 45). Obviamente que toda cultura renova suas práticas sociais a partir de novas descobertas que passam a constituí-las, entretanto, o que Giddens aponta é que, em condições radicalizadas, as práticas sociais são renovadas à luz de um fluxo tão grande de informações e novidades (sobretudo tecnológicas) que não há tempo para que as ações se transformem em hábitos e estes em tradição. Outro problema da reflexividade é que ela põe em xeque a premissa moderna de que a razão, ao substituir a

²³⁶ Neste sentido, para Giddens (ibidem, p.35), “a confiança é uma forma de “fê” na qual a segurança adquirida em resultados prováveis expressa mais um compromisso com algo do que apenas uma compreensão cognitiva”.

tradição, seria mais eficaz em proporcionar um conhecimento verdadeiro à humanidade. “Estamos em grande parte num mundo que é inteiramente constituído através de conhecimento reflexivo aplicado, mas onde, ao mesmo tempo, não podemos nunca estar seguros de que qualquer elemento dado deste conhecimento não será revisado” (ibidem, p.46). Ou seja, “nenhum conhecimento sob condições da modernidade é conhecimento no sentido “antigo”, em que “conhecer” é estar certo” (ibidem). Neste sentido, podemos dizer que a modernidade radicalizada “institucionalizou a dúvida”, pois “toda reivindicação de conhecimento, em condições de modernidade, é inerentemente circular” (ibidem, p.175). Portanto, mostra-se falsa a ideia (almejada pelos iluministas) de que quanto maior o conhecimento sobre a vida social, maior o controle sobre o destino, já que o conhecimento do homem e das práticas sociais estão em posição de variar a qualquer instante por conta das inovações técnicas e informacionais.

Além disso, o conhecimento holístico (sobre todas as coisas do mundo) que o legado iluminista estabeleceu como finalidade, esbarra em quatro “filtros” que impedem seu desenvolvimento livre e emancipado. O primeiro deles é o poder diferencial: “a apropriação do conhecimento não ocorre de maneira homogênea, mas é com frequência diferencialmente disponível para aqueles em posição de poder, que são capazes de colocá-lo a serviço de interesses seccionais” (ibidem, p.50), portanto alguns grupos ou indivíduos estão mais aptos a se apropriar de um conhecimento especializado do que outros. O segundo “filtro” diz respeito ao papel dos valores: como os valores se entrelaçam com as condições da consciência e não há uma base racional apriorística para os valores, “as mudanças na perspectiva derivadas de inputs de conhecimento têm relação móvel com as mudanças nas orientações de valores”; quer dizer, à medida que a reflexividade se expande enfraquecem-se os valores (que, em tempos radicalizados, mal tiveram tempo de sustentar hábitos). Em terceiro lugar, existe o impacto das consequências inesperadas, ou seja, o resultado que o conhecimento produz sobre a vida social transcende as intenções daqueles que o aplicam para uma finalidade transformadora; por exemplo, Copérnico não imaginava que sua teoria seria usada para questionar a tradição cristã, tampouco Lutero pressupôs sua teologia à serviço de um modo de produção, menos ainda Ernest Rutherford imaginou que seu modelo atômico seria utilizado para a fabricação de uma bomba, os exemplos são inúmeros. Por fim, a reflexividade constituiu o último “filtro” quando ela impede a estabilização do conhecimento em ações leigas; ao renovar ininterruptamente as fontes de informação, a reflexividade impede até mesmo os sistemas peritos de gerarem conhecimento confiável; a esse respeito nada me parece mais ilustrativo que as pesquisas

nutricionais: a cada semana muda-se a opinião sobre o consumo de café, carne, carboidrato ou as recomendações sobre a ingestão de leite, ovos e iogurtes²³⁷.

No curso desta discussão, Giddens nos convida a uma autorreflexão importante, pois, segundo ele, as ciências sociais possuem um papel de pivô na reflexividade da modernidade, principalmente por constituírem-se como sistemas peritos carregados de generalizações acerca da vida social contemporânea. Elas “estão mais profundamente implicadas na modernidade do que as ciências naturais, na medida em que a revisão crônica das práticas sociais à luz do conhecimento sobre estas práticas é parte do próprio tecido das instituições modernas. Graças a essas discussões, conceitos como “mercado”, “globalização”, “legitimação”, “igualdade”, “justiça” etc. são constantemente reexaminados e refletidos à luz de novas teorizações. A questão é saber se dentro das inúmeras fragmentações teóricas e investigativas, atualmente, existe algo de essencialmente novo ou há apenas mais ingredientes interpretativos à miscelânea avaliativa das ciências sociais. Parece que este discernimento demanda uma autorreflexão coletiva de todos aqueles comprometidos com as ciências sociais.

Voltando à discussão principal. “O impacto das três grandes forças dinâmicas da modernidade – a separação tempo-espço, os mecanismos de desengajamento, e a reflexividade institucional – desengaja certas formas básicas de relações de confiança dos atributos de contextos locais” (ibidem, p.110) e transformam as relações de segurança ontológica na modernidade radicalizada²³⁸. A segurança ontológica é uma forma, mas uma forma muito importante de sentimentos de segurança no sentido mais amplo do termo. É a crença que “a maioria dos seres humanos têm na continuidade de sua autoidentidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes” (ibidem, p.95). Uma sensação de confiança inquestionável nas pessoas e coisas ao redor. “Trata-se de um fenômeno emocional em vez de cognitivo, e está enraizado no inconsciente” (ibidem) não em formas racionais de ação. A segurança ontológica, além de sua vinculação íntima com o inconsciente, também está conectada a um sentimento de continuidade das coisas e das pessoas, o que pressupõe a

²³⁷ A esse respeito Bauman (2001, p.93) faz observações interessantes, diz ele: “o significado de um “regime saudável de vida” não fica parado. Os conceitos de “dieta saudável” mudam em menos tempo do que duram as dietas recomendadas simultânea ou sucessivamente. O alimento que se pensava benéfico para a saúde ou inócuo é denunciado por seus efeitos prejudiciais a longo prazo antes que sua influência benigna tenha sido devidamente saboreada. Terapias e regimes preventivos voltados para algum tipo de enfermidade aparecem como patogênicos em outros aspectos; a intervenção médica é cada vez mais requerida pelas doenças “iatrogênicas” – enfermidades causadas por terapias passadas. Quase qualquer cura apresenta grandes riscos, e mais curas são necessárias para enfrentar as consequências de riscos assumidos no passado”.

²³⁸ Parte da discussão que segue acerca da segurança ontológica e seus desdobramentos foi feita por mim, anteriormente, no artigo: “*Confiança e Segurança Ontológica na Sociedade de Risco*”, publicado na Revista Levs, n. 7, 2011, entretanto, aqui aprofundo o debate, aponto novas perspectivas interpretativas e, inclusive, faço correções acerca do trabalho editado anteriormente.

previsibilidade das rotinas. A criação de um hábito, por exemplo, acordar em um determinado horário e ir ao trabalho, faz com que o indivíduo vislumbre, antes de se deitar, uma rotina segura para o próximo dia, algo que ele já conhece, tem controle. Provavelmente, o trajeto que fará será o mesmo e as pessoas no trabalho também. Ou seja, ele se sentirá mais seguro e confiante. Ele vai criar uma consciência prática do que deve e do que não deve ser feito, o que é fundamental a sua segurança. Entretanto, sob as forças dinâmicas da modernidade radicalizada, os quatro focos fundamentais da segurança ontológica – as relações de parentesco, a comunidade local, as cosmologias religiosas e a tradição – perdem suas forças de garantia e salvaguarda existenciais.

As relações de parentescos que, nas sociedades pré-modernas, proporcionavam um modo estável de organização das relações sociais, através do tempo e do espaço, orientando os parentes a agir e se portar de acordo com as regras locais, alteraram-se. Os parentes que antes cumpriam com uma gama de obrigações para com indivíduos que não precisavam, necessariamente, ter simpatia (sobrinhos, primos, cunhados, etc.) não se sentem mais comprometidos. As relações de parentesco nas sociedades contemporâneas foram substituídas pelas de amizade íntima ou sexual. “Acompanhando esta transição, a honra é substituída pela lealdade que não tem outro apoio a não ser o afeto pessoal, e a sinceridade é substituída pelo que podemos chamar de autenticidade: a exigência de que o outro seja aberto e bem-intencionado” (ibidem, p.121); isso não significa que as relações de parentesco acabaram, mas, de certo modo, estão mais fracas. O mesmo pode ser dito da comunidade local, que antes era regida por relações localizadas, organizadas em termos de lugar, ainda não transformadas pelas relações globais e, atualmente, foi substituída pela crença em sistemas abstratos como meios de estabilizar relações através de extensões indefinidas de tempo e espaço. Por outro lado, “as cosmologias religiosas, que proporcionavam interpretações morais e práticas da vida social e pessoal, bem como do mundo natural, o que representava um lugar seguro para o crente” (ibidem, p.105), perdeu força com a secularização da vida e a produção, cada vez mais agnóstica, do conhecimento²³⁹.

O quarto elemento de confiança, a tradição – como já observado anteriormente – também não escapa às transformações. A organização das crenças e práticas a partir de uma orientação para o passado, “como nas sociedades pré-tradicionais, foi suplantada por uma

²³⁹ Segundo Giddens (ibidem, p.111) “a maior parte das situações da vida social moderna é manifestamente incompatível com a religião como uma influência penetrante sobre a vida cotidiana. A cosmologia religiosa é suplantada pelo conhecimento reflexivamente organizado, governado pela organização empírica e pelo pensamento lógico, e focado sobre tecnologia material e códigos aplicados socialmente”.

orientação para o futuro”. Assim, a tradição que contribuía para a segurança ontológica, na medida em que mantinha a confiança na continuidade do passado, presente e futuro, e vinculava a confiança a essas práticas sociais, modifica-se a todo o momento; e ao não olhar mais para o passado para a construção do futuro, este, ao contrário, é que é tomado para orientar as ações. A esse respeito cabe uma observação importante: a elevação do futuro à temporalidade genuína acompanha o desenvolvimento dos sistemas de seguro. “Seguro é algo só concebível quando acreditamos num futuro humanamente arquitetado. É um dos meios de operar esse planejamento” (Giddens, 2007, p.35).

A partir da transformação dos ambientes referentes à segurança ontológica e à confiança – as relações de parentescos; a comunidade local; as cosmologias religiosas e a tradição – a modernidade radicalizada nos coloca em um novo ambiente de risco, onde as ameaças e perigos advindos da natureza (doenças, insegurança climática, desastres naturais) são substituídos por perigos emanados da reflexividade da modernidade, do pensar e dominar a natureza. A ameaça de violência humana direta, como ataques de exércitos mercenários, bandidos malvados, salteadores e de senhores da guerra, persistem agora de modo tênue. A ameaça de violência à integridade humana, atualmente, é fruto, muito mais, da industrialização da guerra e dos grandes armamentos bélicos – bombas nucleares, armas químicas –, e, sobretudo, dos efeitos nocivos da violência simbólica e cultural que deslegitimam minorias à revelia de uma lógica colonialista do conhecimento. Apesar disso, não significa que nossa época seja mais perigosa ou mais arriscada que as precedentes, mas o equilíbrio entre riscos e perigos se alterou. Vivemos num mundo em que os perigos estão sendo criados por nós mesmos, e esses perigos se tornaram mais ameaçadores do que aqueles que vêm de fora, como o risco ecológico, a catástrofe nuclear ou a derrocada da economia global. Já outros riscos estão mais ligados à nossa segurança íntima, como os medicamentos que tomamos, as dietas que fazemos ou os relacionamentos que desfrutamos.

Essas transformações alçaram a modernidade radicalizada a um estágio que Ulrich Beck (1944-2015) chama de sociedade de risco, pois o risco tornou-se um elemento fundamental para desvendar algumas das características mais importantes do mundo em que vivemos, na medida em que “risco não é o mesmo que infortúnio ou perigo. Risco se refere a infortúnios ativamente avaliados em relação a possibilidades futuras. A palavra só passa a ser amplamente utilizada em sociedades orientadas para o futuro {ou seja} o conceito de risco pressupõe uma sociedade que tenta ativamente romper com o seu passado” (Giddens, 2007, p.33). Portanto, “o risco é a dinâmica mobilizadora de uma sociedade propensa à mudança, que deseja determinar seu próprio futuro em vez de confiá-lo à religião, à tradição ou aos caprichos da natureza” (ibidem,

p.34). Numa sociedade como essa, onde estar vivo é por definição um negócio arriscado, fazer o cálculo de risco se torna inevitável para se posicionar frente a cada relação diária que experimentamos ou vamos experimentar. Essa transição das culturas tradicionais – moderadas pelo que Giddens chama de risco externo, “o risco experimentado como vindo de fora das fixidades da tradição ou da natureza” (p.36) – para as culturas modernas – pautadas no risco fabricado, “o risco criado pelo próprio impacto de nosso crescente conhecimento sobre o mundo” (ibidem) – muda o foco do que atribuímos o caráter de perigoso ou arriscado²⁴⁰. Em termos mais profundos, esse movimento assinala que a modernidade radicalizada vive após o fim da natureza. Isso não significa “que o mundo físico ou os processos da natureza deixaram de existir. Significa que poucos aspectos do ambiente material que nos cerca deixou de ser afetado de certo modo pela intervenção humana” (ibidem, p.37).

O pensamento giddensiano da sociedade contemporânea salienta que, para entendermos a condição atual da modernidade, precisamos observar uma tendência dialética que está ditando a nova agenda: por um lado, o processo de dominação da natureza atingiu seu grau máximo, impactando todas as áreas da produção reflexiva do conhecimento, bem como as relações ontológicas ligadas à religiosidade e à tradição; por outro, a globalização, as afinidades desencaixadas e o desenvolvimento capitalista configuram um movimento inédito de distribuição do saber e de formação das sociabilidades (que agora assumem a forma de “compromissos sem rostos” já que estão ancoradas em sistemas abstratos, fichas simbólicas e sistemas peritos). Em termos práticos, isso significa que a modernidade radicalizada rompe com muitas concepções outrora defendidas pelo pensamento moderno e dissolve grande parte dos fundamentos teórico-epistemológicos do Iluminismo, sobretudo do caráter positivo da racionalidade, da ciência e do progresso; no entanto, as rupturas trazidas pela modernidade radicalizada não devem ser vistas como superações dos paradigmas modernos, mas sim como resultado da radicalização das instituições modernas e de seus pressupostos cujos “traços mais conspícuos – a dissolução do evolucionismo, o desaparecimento da teleologia histórica, o reconhecimento da reflexividade meticulosa, constitutiva, junto com a evaporação da posição privilegiada do Ocidente – nos levam a um novo e inquietante universo de experiência” (Giddens, 1991, p.58). No entanto, e isto precisa ficar claro, esse novo universo não decorre de

²⁴⁰ Nas palavras de Giddens (ibidem, p.36-7): “em toda cultura tradicional, poderíamos dizer, e na sociedade industrial até o início da presente época, os seres humanos se inquietaram com os riscos provenientes da natureza externa – de más colheitas, enchentes, pragas ou fomes. A certa altura, porém – muito recentemente em termos históricos – passamos a nos inquietar menos com o que a natureza pode fazer conosco, e mais com o que fizemos com a natureza. Isso assinala a transição do predomínio do risco externo para o do risco fabricado”.

processos institucionais genuínos ou inéditos, mas sim da radicalização de processos anteriores, modernos.

Se Giddens trata o estágio atual da sociedade ocidental como radical, em termos epistemológicos, Z. Bauman (1925-2017) prefere se referir à condição contemporânea como “líquida”. Antes, entretanto, de caracterizar a modernidade, em seu estágio atual, como líquida, Bauman adotou o termo pós-moderno, em seu célebre livro, de 1997, *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*, para tratar do assunto. Portanto, é neste trabalho – uma alusão à obra de Freud *O Mal-Estar na Civilização* – que Bauman inicia o esboço do que, mais tarde, constituiria sua teoria da modernidade líquida. Ao contrário do que escreveu Freud, em 1930 – que a civilização moderna se constrangia justamente pelos princípios auto-impostos de beleza, moral, ordem e regulamentação que, como resultado, implicavam à renúncia da liberdade e das pulsões em favor da segurança e da falta de liberdade – Bauman sugere que a pós-modernidade tornou-se intimidadora precisamente por sua desregulamentação. Na pós-modernidade, (diferentemente do que Freud supôs que seria o mal-estar moderno: a falta de liberdade), a “liberdade individual reina soberana: é o valor pelo qual todos os outros valores vieram a ser avaliados e a referência pela qual a sabedoria acerca de todas as normas e resoluções supraindividuais devem ser medidas” (Bauman, 1998, p.9). Em outras palavras, “o princípio da realidade, hoje, tem de se defender no tribunal de justiça onde o princípio de prazer é o juiz que a está presidindo” (ibidem).

É precisamente esta sobrecarga da liberdade sobre as instituições modernas que levou à desregulamentação da modernidade sólida, aquela cujas normas e padrões eram bem estabelecidos e a segurança existencial era, mais ou menos, garantida. As instituições sólidas da modernidade oitocentista e novecentista, como o Estado-Nação, a família monogâmica e cristã, a escola, o parlamento, a classe etc., enfrentam, atualmente, uma arrebentação de ondas questionadoras que estão por desagregá-las em elementos disformes, difíceis de serem mensurados ou qualificados. Assim como a fluidez dos elementos em estado líquido – um estado que não possui forma definida, tampouco resistência a intervenção externa – as instituições contemporâneas sofrem com sua falta de leveza e com seus alicerces firmemente estabelecidos. Isso pode soar paradoxal, mas a modernidade líquida é justamente heterofílica (tem atração pelo oposto). Ela se preocupa mais com a flexibilidade e a liberdade do que com a fixidez e a autodeterminação. “Essas são razões para considerar “fluidez” ou “liquidez” como metáforas adequadas quando queremos captar a natureza da presente fase, nova de muitas maneiras, na história da modernidade” (Bauman, 2001, p.9).

Mas a modernidade “clássica” também teve que derreter os sólidos da tradição escolástica, do absolutismo, do mercantilismo, do patrimonialismo, etc., para constituir um mundo novo. Entretanto, o que os modernos burgueses e os letrados iluministas imaginavam, ao contrário dos intelectuais e capitalistas pós-modernos, era que seriam capazes de construir um mundo inteiramente novo, já que este mundo estava sendo construído a partir de “sólidos” inquestionáveis (como a razão, a técnica e a ciência), e que, portanto, “o novo mundo” duraria para sempre. Inesperadamente, contudo, os modernos não conceberam que a nova ordem estava sendo constituída, especialmente, a partir da racionalidade instrumental e da interferência da economia sobre as outras esferas da vida social. Desta forma, a “ditadura” do econômico acabou por suplantiar qualquer expectativa de emancipação verdadeira e resumiu a autonomia moderna à liberdade de agir economicamente. A radicalização dessa condição, no contexto neoliberal do último quartel do século XX, resultou no soltar o freio de qualquer ação coletiva frente à liberdade da ação econômica.

Assim, a modernidade líquida, diferentemente de sua versão sólida, adquire um novo sentido, cujo efeito principal é “a dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política” (ibidem, p.13). Consequentemente, “os poderes que liquefazem passaram do “sistema” para a “sociedade”, da “política” para as “políticas da vida” – ou desceram do nível “macro” para o nível “micro” do convívio social” (ibidem, p.14). Isso significa, no fundo, que os padrões de interação e dependência se esfrelaram (ou derreteram?) ante a eminência de uma realidade pouco ou quase nada inalterável. Essa realidade pode ser constatada no que Ulrich Beck chamou de “instituições zumbis” ou no que A. Giddens conceituou como “instituições cascas”, cujas significações remetem à ideia de que as instituições modernas, atualmente, ou estão voltadas para si mesmas (como zumbis) ou possuem apenas arremedos de aparência (e encontram-se ocas por dentro). A gravidade de viver sobre os auspícios de instituições desse tipo materializa-se na desorientação, confusão e embaralhamento das referências sociais. Com isso, o indivíduo, desprovido de constrangimentos externos, passa a buscar, incessantemente, autorreferências na esperança de dar inteligibilidade às suas ações.

Neste sentido, inversamente ao modelo iluminista, a modernidade líquida substituiu “o “ser” por “ter” e o “agir” por “ser” como valores mais altos” (Bauman, 2001, p.26) na medida em que esses valores começaram a se estruturar a partir de uma cultura de massas, em que a diversão e o entretenimento se sobrepõem ao altruísmo e à ação social responsável (guiada por limitações coercitivas). Superada a doutrina positiva, sustentáculo de toda ética moderna, os contemporâneos consumidores recusam qualquer comprometimento duradouro, qualquer

vínculo permanente, qualquer coerção social como forma emancipadora (da ordem e do progresso). É neste contexto, em que a liberdade é exemplificada “pelo mercado livre e pela escolha do consumidor, imune a qualquer ameaça” (ibidem, p.36), que o mundo líquido tenta (em vão) fundar uma ética. Mas como construir uma ética num contexto em que as práticas sociais não têm tempo para existirem como “fatos sociais”? Onde qualquer prática que se pretenda duradoura tem logo sua coerção, exterioridade e generalidade postas em xeque? Em que o novo e o consumo das novidades é o que satisfaz?

No fundo temos que entender que o que distingue a modernidade líquida de sua versão sólida é sua: “[...] compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta modernização; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa [...] em nome da produtividade ou da competitividade” (Bauman, 2001, p.36). E nada cumpre melhor este papel de modernização “capitalista” do que a radicalização da liberdade consumista, a flexibilidade normativa, a desregulamentação dos mercados e a liquefação de todos os elementos rígidos de sociabilidade e/ou coercibilidade. Elementos que vão de encontro aos principais ícones da modernidade sólida: a fábrica fordista, a burocracia, o Panóptico e o *Konzlager* que, em conjunto, formavam o epicentro da lógica produtiva moderna²⁴¹.

Entretanto, a modernidade líquida, ao contrário de toda tendência desses elementos sólidos, atirou (e abandonou) o homem “à sua própria conta”. “Ser moderno passou a significar, como significa hoje em dia, ser incapaz de parar e ainda menos capaz de ficar parado” (ibidem, p.37). Disso decorrem duas consequências epistemológicas diretas: em primeiro lugar, perdemos a perspectiva iluminista de um *telos* histórico, de que a humanidade é capaz de encontrar um fim em si mesmo; em segundo lugar, acarreta a “desregulamentação e a privatização das tarefas e deveres modernizantes” (ibidem, p.38), ou seja, substitui-se a função pública/ética da razão (aos moldes kantianos) por uma racionalidade individualizada e autônoma, cujo fim começa e encerra-se no indivíduo particular. “Essa importante alteração se reflete na realocação do discurso ético/político do quadro da “sociedade justa” para o dos

²⁴¹ “[...] a *fábrica fordista*, que reduzia as atividades humanas a movimentos simples, rotineiros e predeterminados, destinados a serem obediente e mecanicamente seguidos, sem envolver as faculdades mentais e excluindo toda espontaneidade e iniciativa individual; a *burocracia*, afim, pelo menos em suas tendências inatas, ao modelo ideal de Max Weber, em que as identidades e laços sociais eram pendurados no cabide da porta da entrada junto com os chapéus, guarda-chuvas e capotes, de tal forma que somente o comando e os estatutos poderiam dirigir, incontestados, as ações dos de dentro enquanto estivessem dentro; o *Panóptico* com suas torres de controle e com os internos que nunca podiam contar com os eventuais lapsos de vigilância dos supervisores; o *Grande Irmão*, que nunca cochila, sempre atento, rápido e expedito em premiar os fiéis e punir os infiéis; e – finalmente – o *Konzlager* (mais tarde acompanhado no contra-panteão dos demônios modernos pelo *Gulag*), lugar onde os limites da maleabilidade humana eram testados em laboratório e onde aqueles que suposta ou realmente não eram maleáveis o suficiente eram condenados a morrer de exaustão ou mandados às câmaras de gás ou aos crematórios” (ibidem, p. 33-4).

“direitos humanos”, isto é, voltando o foco daquele discurso ao direito de os indivíduos permanecerem diferentes e de escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade e de modo de vida adequado” (ibidem). Como diz Bauman, “por necessidade e não por vontade, nossa sociedade é uma sociedade de optantes – de optantes, ademais, que em geral aprendem a fazer dessa necessidade uma virtude” (2000, p.138).

Mas, como toda escolha pressupõe uma renúncia, aos ganhos da felicidade individual, decorrentes da postura líquida, aglomera-se a insegurança existencial: se a modernidade oferecia pouca liberdade à realização dos desejos pessoais, a pós-modernidade sobrecarrega de responsabilidade o sujeito que procura autorrealização. A questão é que desta desnormatização decorre “uma agonia perpétua de indecisão ligada a um estado de incerteza sobre as intenções e movimentos dos outros ao redor – o que faz da vida um inferno” (ibidem, p.28), dado que a anomia da sociedade líquida arremessa o indivíduo em um estado permanente de dúvida e medo. Em outras palavras, podemos dizer que no mundo líquido “a dor da escolha punitivamente limitada foi substituída por outra dor, não menos severa, mas agora ocasionada pelo dever de fazer uma opção irrevogável diante da incerteza – e da falta de confiança na eficácia de qualquer escolha futura” (Bauman, 2013, p.29).

Numa sociedade em que a legitimidade centra-se na liberdade individual, as chances de escaparmos do processo de individualização e de rechaçarmos o espetáculo da individualização estão quase extintas, o que faz o processo de individualização ultrapassar as barreiras do simples consumismo e avançar sobre diversas áreas da vida social, desde as escolhas políticas até as decisões morais e culturais. Entretanto, o consumo ganha um destaque peculiar neste processo porque, na modernidade líquida, ele tornou-se o “tipo ideal” do processo de diferenciação. O consumo – em função de sua própria dinâmica na sociedade capitalista – é a atividade por excelência da diferenciação, na medida em que, agora, o “ter” é proporcional ao “ser”, e – como um cachorro atrás do rabo – o “consumidor ideal” é aquele que nunca consegue estabelecer prioridades, pois “abandonar” uma possibilidade inexplorada arremessaria o “consumidor ideal” ao coadjuvantismo daqueles consumidores que esperam as promoções ou o lançamento de versões atualizadas de produtos já existentes para adquirir os bens que os consumidores genuínos já obtiveram desde o lançamento.

Isso revela que, atualmente, a ação de escolher se tornou mais relevante que o objeto da escolha, e a vida de alguém é avaliada positiva ou negativamente pela quantidade de escolhas que ele ou ela pode fazer durante sua existência. No entanto, paralelamente a esse processo ininterrupto de oportunidades (de estilos de vida), crescem também as advertências de desorganização e fragmentação do eu. A desregulamentação consumista, que coloca no

mercado a possibilidade de se comprar identidades assim como se compra roupas, tem fortes efeitos colaterais. Pois, “[...] em vista da volatilidade e instabilidade de quase ou quase todas as identidades [...] o grau de liberdade genuína ou supostamente genuína de selecionar a própria identidade e mantê-la quando desejado” (Bauman, 2001, p.98) não tem mais amparo coletivo²⁴². A formação da identidade, uma tarefa que deveria ser coletivamente construída, tem de ser, no mundo líquido, realizada “por cada um sob condições inteiramente diferentes, dividindo as situações humanas e induzindo a competição mais ríspida, em vez de unificar uma condição humana inclinada a gerar cooperação e solidariedade” (ibidem, p.106)²⁴³.

Acerca da dificuldade de se encarar e, sobretudo, compreender esse processo de desintegração das instituições modernas em favor de um individualismo exacerbado, Bauman sugere que a teoria crítica – elaborada pelos frankifurtianos, engendrada durante a modernidade sólida, assombrada pela ordem, que tinha no modelo fordista, na burocracia e no Panóptico suas figuras centrais – não consegue mais apresentar soluções para um mundo que não vê um “fim do caminho”, um mundo desregulamentado, cujas tarefas e deveres da vida foram privatizados e multiplicados²⁴⁴. No entanto, o próprio autor não nos oferece o esboço de uma nova teoria crítica capaz de enfrentar o desafio interpretativo posto pela pós-modernidade. Apesar da riqueza de informações, interpretações e análises, bem como do número significativo de “pistas” sobre o caminho que a nova teoria social precisa trilhar caso queira ser efetiva, Bauman não nos legou nenhum trabalho propriamente epistemológico. O que dificulta, sobremaneira, entendermos como solidificar a sociedade que foi liquefeita.

Ao lado de Giddens e Bauman, Gilles Lipovetsky (1944-) pode nos auxiliar na compreensão dos novos neologismos aplicados à modernidade. A discussão de Lipovetsky

²⁴² No sentido aqui empregado “a identidade pode ser entendida como o próprio processo pelo qual a multiplicidade, contradição e instabilidade da subjetividade é significada como tendo coerência, continuidade, estabilidade; como tendo um núcleo – um núcleo em constante mudança, mas de qualquer maneira um núcleo – que a qualquer momento é enunciado como “eu” (Brah, 2006, p.371).

²⁴³ Essa tendência não é difícil de ser captada tendo-se em mente que: “pressionados diariamente a perseguirem seus interesses e satisfações, e só se preocuparem com os interesses e satisfações dos outros na medida em que afetem os seus, os indivíduos modernos acreditam que os outros à sua volta são guiados por motivos igualmente egoístas – e, portanto, não podem esperar deles uma compaixão e uma solidariedade mais desinteressada que eles próprios são aconselhados, treinados e dispostos a oferecer. Numa sociedade assim, a percepção da camaradagem humana como fonte de insegurança existencial e como um território repleto de armadilhas e emboscadas tende a se tornar endêmica. Numa espécie de círculo vicioso, ela exacerba, por sua vez, a fragilidade crônica dos vínculos humanos e aumenta os temores que essa fragilidade tende a gerar (Bauman, 2008, p.172).

²⁴⁴ “Pode-se dizer que os filósofos hoje lutam – paradoxalmente, se se pensa a respeito – não tanto acerca da única e verdadeira (única porque verdadeira) teoria da verdade, mas acerca da verdadeira, e por conseguinte única, teoria das verdades (no plural); e porque a pluralidade das verdades deixou de ser considerada um irritante temporário, logo destinado a ser deixado para trás, e porque a possibilidade de que diferentes opiniões podem ser não apenas simultaneamente julgadas verdadeiras, mas ser de fato simultaneamente verdadeiras – a teoria das verdades atualmente no centro da atenção dos filósofos parece ser privada de muito da sua função de disputa no tocante ao status de conhecimento não-filosófico” (Bauman, 1998, p.147-8).

acerca da contemporaneidade inicia-se com a obra *A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, de 1983. Neste trabalho, um conjunto de ensaios escritos nos anos de 1970 e 1980, Lipovetsky afirma que “o nosso tempo só logrou evacuar a escatologia revolucionária levando a cabo uma revolução permanente do quotidiano e do próprio indivíduo: privatização alargada, erosão das identidades sociais, desafeição ideológica e política, desestabilização acelerada das personalidades” (2013, p.25), elementos que, em conjunto, caracterizam a “segunda revolução individualista”, que rompe com “a fase inaugural das sociedades modernas, democráticas-disciplinares, universalistas-rigorosas, ideológicas-coercivas” (ibidem, p.26), e que inaugura o estágio de “personalização” do eu e das relações: um tempo em que a personalidade e as relações sociais são marcadas pela flexibilização, pela libertação, pela expressão livre dos desejos, pelo hedonismo, e pela ascensão da vida privada e o declínio da vida pública.

Essas características definem um novo sentido de autonomia à contemporaneidade, diferente daquele positivo-democrático ou industrial-disciplinar, pois a autonomia personalizada não opera “através da tirania dos pormenores, mas com o mínimo possível de coação e o máximo possível de opções, com o mínimo de austeridade e o máximo de desejo, com o mínimo de constrangimento e o máximo de compreensão” (ibidem, p.27). Em outras palavras, a autonomia baseada na racionalidade coletiva do Iluminismo é suplantada pela autonomia personalizada hedonista, um tipo de autonomia que privilegia a singularidade subjetiva e o sujeito único (autêntico por ser diferente). A característica primordial da autonomia hipermoderna consiste, neste sentido, em dar lugar a “novos valores que visam permitir o livre desenvolvimento da personalidade íntima, legitimar a fruição, reconhecer os pedidos singulares, e modular as instituições de acordo com as aspirações dos indivíduos” (ibidem, p.28). Podemos dizer, portanto, que esta é a condição *sine quo non* “de uma sociedade que erigiu o indivíduo livre em valor principal e não passa de uma última manifestação da ideologia individualista” (ibidem). Agora, “viver livre e sem coação, escolher sem restrições o seu modo de existência” é o “fator social e cultural mais significativo no nosso tempo” (ibidem, p.29).

Segundo Lipovetsky, a ascensão dos mercados financeiros e do capital especulativo, conjugada ao incremento das tecnologias informacionais e científicas, abriu as portas para uma era pós-industrial, cuja função principal é estimular os serviços e o consumo através de técnicas inovadoras de sedução. Essa estratégia tem um duplo benefício para o capital: por um lado, individualiza as aspirações, por outro, coletiviza as formas de satisfação. Enquanto dá a impressão de que o indivíduo carrega uma individualidade subjetiva (quase que exclusiva de

valores), a política do consumo personalizado das empresas enquadra todos os indivíduos como consumidores, e não veem neles nada além de potenciais compradores de seus serviços. A gravidade desta condição se reflete em diversas áreas da vida (se não em todas), e faz com que a maioria das relações passe a ser medida e mensurada a partir da capacidade que possui de ser sedutora e/ou “consumíveis”. Atualmente, a informação, a educação, os livros, os filmes, a comida e até o sexo precisam privilegiar a sedução ante a qualidade, o fascínio ante a virtude, se não quiserem ser excluídos do jogo dos compradores.

A sequela principal de um contexto como esse é a “indiferença pura”, um sentimento de angústia e pessimismo que acompanha – de forma velada ou notória – o excesso de estímulos. A indiferença, das relações contemporâneas, emerge como mecanismo de defesa frente à incapacidade do indivíduo de lidar com dispositivos tão abertos e plurais de sedução. Preocupar-se demais é uma condição que não pode ser imposta ao individualismo personalizado e hedonista, pois se assim o fosse “deslegitimaria” o narcisismo – a “deserção generalizada dos valores e finalidades sociais, implicada pelo processo de personalização” (ibidem, p. 33) – já consagrado da sociedade pós-industrial. É como se nessa altura da modernidade quiséssemos dizer que o dinheiro é apenas um signo e nada mais do que isso e que, portanto, ter e comprar, ser e possuir, deter e descartar, não são essências à existência, tampouco são melhores que compartilhar e distribuir, repartir e economizar, moderar e refletir. Dizer isso ao sujeito contemporâneo é o mesmo que dizer que a Terra não era o centro do universo para um sujeito do século XII.

Por outro lado, a condição narcísica fez a sensibilidade política ser substituída pela sensibilidade terapêutica. Nos anos de 1970, “no momento em que o crescimento econômico se esgota, o desenvolvimento psíquico reveza-o”, diz Lipovetsky (ibidem, p.87). A alegação de Lipovetsky a esse respeito é bastante original. Ele argumenta que os desapontamentos com os rumos da modernidade pós 1968 e a desilusão com o capitalismo pós-fordista e o socialismo pós-stalinista, em conjunto com a acentuação da indiferença, engendraram uma consciência “bulímica” entre os pós-modernos. O homem está rotineiramente oscilando momentos de exagero e abuso com sentimentos de perda e falta de controle, na medida em que o êxtase engendrado pelo excesso de estímulos faz com que permaneçamos em um estágio constante de euforia e depressão. E como a tarefa de enfrentar a desilusão pós-moderna não pode ser combatida através de uma política coletiva, onde as perguntas “o que fazer” e “como fazer” são publicamente respondidas, o indivíduo pós-moderno desloca toda sua energia às “terapias individuais”, entra na fila ou paga caro para fazer “ioga, psicanálise, expressão corporal, zen, terapia primal, dinâmica de grupo, meditação transcendental” etc.

Como é de se supor, os danos à comunicabilidade cultural também avançam em um contexto como esse. A estética moderna, engajada na emancipação e autonomia existencial dos indivíduos, pautada por uma dinâmica de ruptura com as autoridades do passado e suas representações “clássicas”, que buscou a novidade, ao desatar a arte da tradição ou imitação, legitimando, assim, todos os temas, enfrenta, atualmente, por conta de um liberalismo e individualismo excessivos, a dissociação entre obra e espectador, intenção e interpretação, função e uso, criando códigos e mensagens “por medida”. A estética, livre de qualquer norma coletiva de interpretação, que não mais pode ser definida em termos de “ter sentido” e “não ter sentido”, passa, na condição pós-moderna, a ser mais um instrumento que implode os costumes, tradições e valores que se pretendam estáveis e permanentes. Estar ao acesso de todos, seduzir a maioria, encantar as multidões, e, assim, vender mais é o que dá coerência à estética pós-moderna e não o contrário. É por isso que nenhuma sociedade deu tanto valor à cultura do entretenimento e da diversão como a nossa. “A sociedade, cujo valor cardeal passou a ser a felicidade em massa, é inexoravelmente arrastada a produzir e a consumir em grande escala os signos adaptados a esse novo *éthos*, ou seja, mensagens alegres, felizes, aptas a proporcionar a todo momento, em sua maioria, um prêmio de satisfação direta” (ibidem, p. 130). Contudo, como lembra Freud, o excesso, na maioria das vezes, é uma tentativa de esconder a verdade do que se quer dizer ou fazer – ele revela apenas “pseudoacontecimentos”. Não podemos, ademais, perder de vista, que esse vazio de valores, engendrado pelo excesso de estímulos (que faz com que a realidade não transmita nada de importante ao sujeito), é fundamental para “uma civilização que opera continuamente para enfraquecer a memória coletiva, acelerando o declínio da continuidade e da repetição ancestral” (Lipovetsky, 2004, p.85).

Podemos dizer, portanto, que “foi a anexação cada vez mais patente das esferas da vida social pelo processo de personalização e o recuo concomitante do processo disciplinar que nos levou a falar de sociedade pós-moderna, ou seja, de uma sociedade que generaliza uma das tendências, inicialmente minoritária, da modernidade (Lipovetsky, 2013, p.20). Essa passagem é fundamental para compreendermos a preferência de Lipovetsky pelo termo hipermodernidade à pós-modernidade para descrever a conjuntura contemporânea. Apesar de usar rotineiramente o termo pós-moderno, ele não acredita que a modernidade tenha sido (enquanto projeto) superada, o que houve é que as características outrora secundárias (os efeitos colaterais imprevistos, digamos assim) da modernidade desenvolveram-se, a partir de 1970, a ponto de tornarem-se protagonistas, ao mesmo tempo em que os fundamentos originais da modernidade (liberdade, progresso, racionalidade, fraternidade, etc.) se radicalizaram. Neste sentido, “[...] o que define a hipermodernidade não é exclusivamente a autocrítica dos saberes e das instituições

modernas; é também a memória revisitada, a remobilização das crenças tradicionais, a hibridização individualista do presente e do passado [...] o reemprego {das tradições} sem imposição institucional, o eterno rearranjar delas conforme o princípio da soberania individual” (Lipovetsky, 2004, p.98). A hipermodernidade, assim, diz respeito a “uma sociedade liberal, caracterizada pelo movimento, pela fluidez, pela flexibilidade, indiferente como nunca antes se foi aos grandes princípios estruturantes da modernidade, que precisaram adaptar-se ao ritmo hipermoderno para não desaparecer” (Charles, 2004, p.26). Contudo, a hipermodernidade não extingue os fins da modernidade “clássica”, tampouco significa a vitória definitiva do materialismo hedonista (apesar dele, sem dúvida, compor o espectro geral da contemporaneidade)²⁴⁵.

Há, portanto, muito mais reconstituição e reciclagem de valores modernos na hipermodernidade do que o contrário. O valor moderno mais repaginado (que surgiu nos gloriosos tempos das disputas aristocráticas e burguesas pela autoridade comportamental) e que acabou por constituir a inflexão da hipermodernidade, segundo Lipovetsky, é a moda, pois ela apresenta-se como o tipo ideal do hedonismo contemporâneo, a expressão máxima da subjetivação do gosto, da autonomia da escolha. Ou seja, “é com a extensão da lógica da moda ao conjunto do corpo social (quando a sociedade inteira se reestrutura segundo a lógica da sedução, da renovação permanente e da diferenciação marginal) que emerge o mundo pós-moderno” (Charles, 2004, p.19); um mundo que impõe a livre escolha e a espetacularização como entidades normativas, ao mesmo tempo em que denigre, difama e rechaça tudo aquilo que deixa para trás em nome de tudo aquilo que seja “novo” ou “inédito”. Isso porque “o imperativo da moda não é narrar ou fazer sonhar, mas mudar, mudar por mudar, e a moda só existe através desse processo de desclassificação incessante das formas” (Lipovetsky, 2013, p.213). “De fato, o aspecto mais destacado da moda é que seu “dever” não perde nada do ímpeto no caminho ou em consequência do “trabalho que ela faz” no mundo em que vigora [...] e sua força motora aumenta com sua influência e com as evidências acumuladas de seu impacto” (Bauman, 2013, p.22).

Mas, ao contrário do que podemos supor, a lógica da moda hedonista não é uma invenção hipermoderna, sua difusão pelo corpo social representa um desejo de liberdade já

²⁴⁵ A hipermodernidade, na verdade, “[...] representa o “pólo superestrutural” de uma sociedade que sai de um tipo de organização uniforme, dirigista, e que, para fazê-lo, mistura os últimos valores modernos, reabilita o passado e a tradição, revaloriza o local e a vida simples; dissolve a preeminência da centralidade, dissemina os critérios da verdade e da arte, e legitima a afirmação da identidade pessoal de acordo com os valores de uma sociedade personalizada onde o que importa é que o indivíduo seja ele próprio, e onde tudo e todos têm, portanto, direito de cidade e a serem socialmente reconhecidos, sendo que nada deve doravante impor-se imperativa e duradouramente, e todas as opções, todos os níveis, podem coabitar sem contração nem relegação” (Lipovetsky, 2013, p.32).

expresso pelos Iluministas. A questão é que os iluministas se limitaram a discutir a liberdade em termos legalísticos e epistemológicos (ou seja, em termos mais teóricos do que reais), e os sujeitos hipermodernos, longe disso, querem levar a liberdade às últimas consequências, querem “ser” e “consumir”, não para rivalizar com outrem, mas para sentir prazer. Entretanto, “isso não significa nem que desapareceu todo o poder sobre os indivíduos, nem que adentramos em um mundo ideal, sem conflito e sem dominação” (Charles, 2004, p.20). O que ocorre na hipermodernidade é que os conflitos se deslocaram para o âmbito dos discursos, o que Lipovetsky chama de “comunicação”. A questão é que o próprio caráter dos discursos também mudou (ele não pode mais ser compreendido como pretendiam os estruturalistas). O fundamento discursivo, hoje, precisa abarcar uma lógica paradoxal que, por um lado, valoriza a autonomia e, por outro, amplia a desobrigação (valoriza o autocontrole, ao mesmo tempo em que estimula a indiferença, clama pela competição, mas lucra com o ócio)²⁴⁶.

Isso significa, no fundo, que a hipermodernidade trouxe os preceitos (teóricos) da modernidade para a alçada do cotidiano prático, solapou as instituições “duras” da modernidade, contaminando-as com os desejos subjetivos da realização pessoal. “As grandes estruturas socializantes perdem a autoridade, as grandes ideologias já não estão mais em expansão, os projetos históricos não mobilizam mais, o âmbito social não é mais que um prolongamento do privado” (Charles, 2004, p.22), na medida em que o ambiente social e o vínculo com o presente mudaram. Se antes a modernidade construía suas metanarrativas voltadas para o futuro glorioso da humanidade, a hipermodernidade “definida pelo esgotamento das doutrinas emancipatórias e pela ascensão de um tipo de legitimação centrada na eficiência, faz-se acompanhar do predomínio do aqui-agora” (Lipovetsky, 2004, p.59), dado que “a absolutização do porvir histórico foi sucedida pela inquietação, pela pane das representações do futuro, pelo eclipse da ideia de progresso” (ibidem, p. 66). Com isso, “nasce uma cultura hedonista e psicologista que incita a satisfação imediata das necessidades, estimula a urgência dos prazeres, enaltece o florescimento pessoal, coloca no pedestal o paraíso do bem-estar, do conforto e do lazer” (ibidem).

Neste processo, a hipermodernidade também pôde levar à secularização moderna – que defendia “promessas redentoras, como tornar a sociedade inteiramente transparente, criar um

²⁴⁶ Segundo Charles (2004, p.24-5), “há não mais modelos prescritos pelos grupos sociais, e sim condutas escolhidas e assumidas pelos indivíduos; há não mais normas impostas sem discussão, e sim uma vontade de seduzir, que afeta indistintamente o domínio público (culto à transparência e a comunicação) e o privado (multiplicação das descobertas e experiências subjetivas). Aparece então Narciso [...] o indivíduo cool, flexível, hedonista e libertário, tudo isso ao mesmo tempo”.

paraíso na terra, compensar a duração limitada da vida, e coisas que tais” (Heller e Fehér, 2002, p.18) – ao extremo. O movimento de secularização, como Weber ensinou, “desencantou” o mundo num processo permanente de burocratização e tecnificação das relações humanas; contudo, no começo da modernidade, este movimento foi capturado por discursos laicos e democráticos que o “enquadrou” em um sistema superior mais ou menos bem definido de representação, seja através do discurso científico, seja através do Estado e suas instituições. No entanto, a hipermodernidade, ao deslegitimar qualquer sistema que se pretenda coletivo “demais” ou estável “além da conta”, em favor do sistema final da moda (da felicidade privada), reclama uma secularização (da “religião civil do ateu”, nas palavras de A. Heller) geral e irrestrita, que não se “enquadre” em nenhum sistema superior (hierárquico ou autoritário), e sim se aplique a todas as áreas. Podemos dizer que “a fé foi substituída pela paixão, a intransigência do discurso sistemático, pela frivolidade do sentido; o extremismo, pela descontração” (Charles, 2004, p.29), na medida em que a forma-moda “multiplica e intensifica as distinções, diferenças, desigualdades, discriminações e deficiências que ela promete suavizar e, em última instância, eliminar” (Bauman, 2013, p.23).

Ressalto mais uma vez: a lógica consumista-hedonista, apesar de seus tentáculos, não atinge todas as coisas. “Ainda que as uniões sejam mais frágeis e mais precárias, nossa época, apesar de tudo, testemunha a persistência da instituição do matrimônio, a revalorização da fidelidade, a vontade de contar com relações estáveis na vida amorosa” (Lipovetsky, 2004, p.74). Além disso, os direitos humanos, a amizade, a família (não a cristã mononuclear, mas a que se refere à união estável entre seres diferentes), a verdade (ou a busca por ela), a tolerância, e a intelectualidade escapam – ou ao menos resistem – à lógica consumista. Tampouco o consumo homogeneiza as relações sociais; existem inúmeros grupos que lutam contra a tendência dos excessos. Portanto, “o reino do dinheiro não é coveiro da afetividade” (Charles, 2004, p.36). Existe uma ética hipermoderna, mas ela entra em jogo de forma “indolor”, “opcional”, “que funciona mais pela emoção que pela obrigação ou sanção e que está adaptada aos novos valores de autonomia individualista” (ibidem, p. 38)²⁴⁷. Mas dado o caráter paradoxal

²⁴⁷Como afirma Lipovetsky (2000, p.49): “cultura pós-moralista não significa pós-moral. Embora o sacerdócio do dever e os tabus vitorianos tenham caducado, aparecem novas regulações, renascem proibições, reinstauram-se valores que oferecem a imagem sem relações como a descrita pelos depreciadores da “permissividade generalizada”. A liturgia do dever dilacerante não tem mais terreno social, mas os costumes não caíram na anarquia; o bem-estar e os prazeres estão exaltados, mas a sociedade civil está ávida de ordem e moderação; os direitos subjetivos governam nossa cultura, porém “nem tudo é permitido”. Segundo Charles (2004, p.39), “três elementos possibilitam destacar bem a persistências dos ideais éticos em contexto individualista. Em primeiro lugar, o desaparecimento de uma moral incondicional não teve como consequência a difusão de comportamentos egoístas no conjunto do corpo social. Em segundo lugar, o relativismo de valores não contribuiu para o niilismo moral porque perdura um núcleo duro de valores democráticos, núcleo em torno do qual se afirma um consenso

da hipermodernidade, o “individualismo responsável”, num contexto de perda dos grandes referenciais normativos, não é capaz de pôr fim a uma infinidade de atitudes irresponsáveis como a hipocrisia ubíqua, os discursos de ódio, o racismo, o sexismo, o machismo, o abuso de drogas, a violência gratuita e tantas outras ações inconsequentes. “De fato, são os próprios mecanismos do individualismo democrático que explicam tanto a responsabilidade de uns quanto a irresponsabilidade de outros, daqueles que preferem corromper a autonomia que herdaram em egoísmo puro” (ibidem, p. 45).

A questão é que o sujeito narcísico e consumista da hipermodernidade precisa de uma moral também sedutora, que lhe convença pela mensagem e não pela força, que o persuade pelo estímulo e não pela castração. Só de tal modo ele se comove e passa a agir “moralmente”. Ou seja, a moral, atualmente, não encontra seu sustentáculo no consenso (seja tradicional, seja legal), mas no debate permanente. “Privada de sentido transcendente, de autoridade universalmente reconhecida, ela se dedica ao antagonismo permanente dos discursos, tudo isso sobre um pano de fundo de estabilidade democrática, com a liberdade e a igualdade constituindo uma base ideal comum” (ibidem, p.42-3). O que se depreende de uma condição como essa é a impossibilidade isonômica dos comportamentos e a pacificação coletiva ancorada não mais no consenso coletivo, mas na exclusão individualista do debate público.

A importância de apresentar as concepções (e os neologismos) de Giddens, Bauman e Lipovetsky à contemporaneidade é que esses autores chamam nossa atenção para as profundas transformações sociopolíticas, econômicas e culturais pelas quais a civilização ocidental (ora com mais intensidade, ora com menos força) vêm sofrendo nos últimos trinta anos. De forma consensual, os três apontam que a vida dos indivíduos contemporâneos está sobrecarregada de ameaças, seja nas formas institucionais das relações, seja no desenrolar das relações cotidianas. A “deformidade” do tempo presente não pode, entretanto, ser vista, para eles, como algo inédito. Para Giddens, o fim das tradições e valores modernos não foi suplantado pela criação de instituições novas, mas sim pela radicalização das instituições constituídas pela modernidade, desde sua origem. O mesmo diz Lipovetsky: a hipermodernidade não é o fim da modernidade, mas a condição sobre a qual erigem-se as relações a partir dos elementos que outrora eram “secundários” ou “não protagonistas” para a modernidade; a hipermodernidade marca, neste sentido, o deslocamento dos ideais modernos do âmbito teórico-epistemológico para o campo do cotidiano prático, e não a substituição daqueles ideais por novos. Bauman, sem dúvida, é aquele que faz a crítica mais dura à condição contemporânea, mas não sem

forte. E, por fim, a perda dos referenciais tradicionais não resultou no caos social, dado que a liberação individual, especialmente no plano sexual, não produziu uma anarquia total dos costumes”.

mostrar otimismo em relação à superação das dificuldades. Sua analogia da pós-modernidade com o estado líquido de seus elementos, ilustra a dificuldade de compreendermos a configuração, forma, ou aspecto das instituições e relações atuais, pois assim como qualquer movimento faz os líquidos balançarem e mudarem de lugar, qualquer sinal, burburinho ou impulso de novidade gera instabilidade nas instituições e relações fluidas da contemporaneidade. Mas, também para ele, o derreter dos sólidos modernos não permitiu, ao que tudo indica, o surgimento de novos e aperfeiçoados elementos constitutivos de um novo período histórico, cujos pilares da modernidade tenham sido totalmente suplantados.

4.5 Para além do pós, o subalterno

Para que a interpretação social não se autoengane é importante que tomemos consciência das características positivas da pós-modernidade enquanto discurso histórico. O sermão pós-moderno teve o mérito de incluir os subalternizados (ou pelo elitismo retórico ou pela dinâmica econômica) como elementos constitutivos e não simplesmente alheios ao sistema de organização social global, como percebemos através das inúmeras produções intelectuais do pós-colonialismo, do feminismo, dos teóricos de gênero, do movimento negro, etc. Esse arremedo de novas referências foi fundamental para a revolta contra a reificação das “grandes obras modernas”, que ainda no século XX eram tomadas como baluartes epistemológicos e interpretativos da realidade social e da produção artístico-cultural dos ocidentais.

Portanto, para encerrar a discussão acerca das novas perspectivas epistemológicas da atualidade, não posso deixar de considerar o que chamam, por convenção e ajuste conceitual, de “estudos subalternos”²⁴⁸. Estes, referem-se aos estudos feministas, estudos *Queer*, estudos pós-coloniais, estudos pós-estruturalistas, estudos pós-iluministas²⁴⁹, e a uma gama de outras nomenclaturas “pós” que surgiram a partir da década de 1960 “vinculados às demandas da sociedade civil organizada na forma de novos movimentos sociais” (Miskolci, 2012, p.1) e que

²⁴⁸ Existe muita controvérsia acerca da origem dos estudos subalternos. Alguns intelectuais apontam a emergência do saber subalterno (como epistemologia teoricamente constituída) a partir da década de 1980, na Índia, com os estudos realizados por Eric Stokes e Ranajit Guha, juntos ao Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos; cujo principal objetivo era formular uma nova narrativa historiográfica indiana e sul-asiática. Posteriormente, as ideias de Guha e Stokes irradiaram para o continente americano, ajudando a formar o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, e para Europa, sobretudo através dos intelectuais do “terceiro mundo” que ganharam prestígio nas universidades inglesas. Por outro lado, alguns apontam o pequeno texto “*Nos Confins da História*”, integrado nos Cadernos do Cárcere, de Gramsci como a inspiração primeira para uma historiografia do subalterno. Para ver mais sobre esta discussão observar Grosfoguel (2008), Hall (2003) e Pelúcio (2012).

²⁴⁹ Não trato aqui de nenhuma destas correntes especificadamente. O intuito dessas linhas é apresentar a conjuntura mais geral e panorâmica na qual estas correntes se enquadram. Portanto, contento-me em demonstrar as rupturas epistêmicas que elas trouxeram, bem como, cada uma a seu modo, os outros campos de produção do conhecimento que suscitaram, cujas lógicas epistêmicas operam a partir de outros caminhos reflexivos.

romperam com as concepções eurocêntricas do conhecimento, inclusive com a noção de pós-modernidade, um paradigma, para os intelectuais subalternos, demasiado positivo, que impedia “as vítimas do imperialismo ocidental de obterem um sentido de si mesmas incontaminado pelos conceitos e imagens universalistas ou eurocêtricos” (Anderson, 1998, p.157), na medida em que o projeto epistemológico pós-moderno “encontrava-se aprisionado no interior do cânone ocidental, reproduzindo, dentro de seus domínios de pensamento e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento” (Grosfoguel, 2008, p.117)²⁵⁰.

A crítica dos subalternos à pós-modernidade, segundo Simon During (1987), sustenta-se porque os pós-modernos têm dificuldade de encarar os subalternos como iguais (em termos epistemológicos) e não acreditam que os subalternos possam falar por si mesmos. Veja o caso dos inúmeros autores contemporâneos que discutem o movimento pós-colonial, o racismo ou o sexismo, sem citar uma única fonte de autores “coloniais”, homossexuais ou negros; veja a quantidade de autores africanos, orientais, latinos ou asiáticos que são lidos e discutidos nos cursos de ciências humanas; veja a consciência política acerca dos problemas “não” euro-americanos debatidos pelas ciências políticas; veja a ignorância cultural acerca da literatura e cinema que não se referem ao “norte global”. Se o colonialismo administrativo foi suplantado, o cultural ainda precisa ser enfrentado. É neste sentido que Hall (2003, p.102) afirma que os estudos subalternos emergem como “um discurso pós-estruturalista e pós-fundacionista empregado principalmente por intelectuais deslocados do Terceiro Mundo” e não por intelectuais euro-americanos²⁵¹. Ou seja, os estudos subalternos engendram-se como uma condenação das correntes eurocêntricas “clássicas” (o positivismo, o liberalismo, o marxismo etc.) no que diz respeito aos pressupostos e concepções totalizantes de tais teorias que – segundo os intelectuais subalternos – não dão conta de explicar as novas configurações da realidade social contemporânea.

²⁵⁰ “A expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos vivem hoje sob o regime de “colonialidade global” imposto pelos EUA através do Fundo monetário internacional (FMI), do Banco mundial (BM) do Pentágono e da OTAM. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial” (ibidem. p.126). Em outras palavras, a “colonialidade do poder” é um conceito que tenta integrar, como parte de um processo estrutural heterogêneo, as múltiplas relações em que os processos culturais, políticos e econômicos se enredam com o capitalismo enquanto sistema histórico” (ibidem, p. 134).

²⁵¹ Parte da discussão que segue a partir deste ponto foi feita por mim no artigo: *A Episteme de Ponta-Cabeça: os Saberes Subalternos e as Novas Perspectivas das Ciências Sociais*, publicado na Revista Estudos de Sociologia, v. 20, n. 38, 2015, entretanto aqui aprofundo o debate, aponto novas perspectivas interpretativas e, inclusive, faço correções acerca do trabalho editado anteriormente.

Para exemplificar a originalidade (ou se se preferir a inovação) dos saberes subalternos em relação às correntes eurocêntricas aponto o conjunto de generalizações epistemológicas feitas por tais correntes, especialmente a positiva e escolas afins, e as rupturas epistemológicas propostas pelos estudos subalternos. Espero, com isso, traçar uma linha mais ou menos clara de como as ciências humanas foram “forjadas” no século XIX e como, desde a década 1960, suas estruturas estão sendo abaladas por uma epistemologia subalterna, “outsider”, e não eurocêntrica.

No século XIX, as ciências sociais foram assim denominadas “por se referirem à mesma realidade objetiva: a social, a qual estas ciências, de forma ampla, denominam sociedade” (Gasparoto, 2010, p.1). Obviamente que a noção de sociedade, dependendo da matriz epistemológica que se trabalha, não é unívoca. Contudo, é consenso que ela é o objeto geral de estudo das ciências sociais, uma vez que “é no interior de determinada sociedade que cada ciência social vai buscar o seu objeto; ou melhor, fazer um recorte no interior da sociedade, para, daí então, construir seu objeto” (ibidem); legitimar seu poder de intervenção e vincular seus interesses políticos, econômicos e sociais a um propósito digno de respeito. Enfim, construir certa sabedoria de uma área determinada (formar uma disciplina acadêmica) e, graças a esta constituição e integração de regimes de verdades, poder sobre as coisas pertencentes a ela. No entanto – se as ciências naturais tratam de objetos “a-históricos” de investigação, “que extrapolam um determinado contexto, permitindo generalizações” – “as ciências sociais, cada uma *per se*, abordam um aspecto da realidade social (que é total e só pode ser explicado enquanto totalidade), pretendendo ser a ciência desta realidade, ou seja, pretendendo apreender a totalidade a partir de uma de suas parcelas” (ibidem, p.5).

Segundo Comte (1978), esta apreensão total da realidade se dá na medida em que todas as partes da realidade e todos os seus aspectos estão relacionados e dependem uns dos outros (visão organicista) e, definitivamente, fazem parte de um todo único, já que os objetos correlativos e independentes – do mundo externo – mantêm determinadas relações de coesão, uma ordem interdependente entre si; e, apesar da realidade social ser formada por uma multiplicidade de movimentos supostamente contraditórios, é possível prever a direção do desenvolvimento, progressivamente, destes fenômenos, graças ao método positivo²⁵². A concepção positivista, em razão de seus princípios, afirma que o método científico é único, ou seja, há uma única forma de estudar o real: substituindo, na sociologia, o experimento laboratorial pela observação por meio de diferentes técnicas de coleta de dados. Sendo assim,

²⁵²A esse respeito ver a Lei dos Três Estados de Comte (1978).

a reiteração dos fatos seria sua essência. O fato é que o positivismo, “[...] ao afirmar que o mundo social já está dado e que as normas e fatos sociais são exteriores aos indivíduos e se lhes impõe, na verdade, “não está mudando a “vigência intelectual” desenvolvida pelo homem desde tempos imemoráveis. No plano da explicação, antes eram os deuses que se impunham aos homens, na modernidade positiva, é a sociedade; ou seja, o homem continua objeto, títere de forças estranhas a ele” (Gasparoto, 2010, p.6).

Com esta postura, as ciências sociais, que nasceram sob a égide do positivismo, deixaram de lado uma variedade de métodos e objetos em favor de um tipo específico de olhar social. A teoria social de Durkheim, por exemplo, contém, além de um conjunto de conceitos abstratos – solidariedade orgânica, solidariedade mecânica, normalidade e patologias sociais – “todo um conjunto de hipóteses gerais com base nas quais são ali estabelecidas conexões de ordem causal ou funcional entre os fatos sociais” (Gusmão, 2012, p.22) – exteriores, coercitivos e gerais. E sua teoria não se limita a dar um conjunto de conceitos abstratos, ela vai também incorporá-los em enunciados gerais: “o suicídio varia na razão inversa do grau de integração dos grupos sociais” (Durkheim, 1982, p.161, op. Cit. Gusmão, 2007, p.240); “à medida que avançamos na evolução social, a solidariedade mecânica vai se afrouxando cada vez mais” (Durkheim, 1995, p.131, op. cit. Gusmão, 2007, p.240); “os progressos da divisão social do trabalho são diretamente proporcionais à densidade dinâmica ou moral da sociedade” (Durkheim, 1995, p.252, op. cit. Gusmão, 2007, p.240). Portanto, “em seu funcionalismo metodológico o mundo moderno tornar-se-ia inteligível a luz de uma explicação causal baseada em leis evolutivas de caráter geral” (Gusmão, 2012, p.22). Mais ainda, as questões metodológicas de Durkheim podem acercar-se de um caráter naturalista, seu conceito de anomia, por exemplo, corrobora essa postura. Para ele, o normal seria aquilo que é ao mesmo tempo imperativo para o indivíduo e superior a ele; isso significa, no fundo, que a sociedade e a consciência coletiva são entidades morais, antes mesmo de terem uma existência palpável. Nas palavras de Durkheim (2010, p.45), “o indivíduo, ao rejeitar a sociedade, rejeita a si mesmo. A ação que ela exerce, notadamente através da educação, ao contrário de reprimi-lo, diminui-lo, corrompê-lo, o engrandece e o torna realmente humano”.

O deslumbre pela teoria social positiva deriva do julgamento de que, depois de “iniciados”, os autores teoricamente orientados poderiam concluir fatos sumamente inteligentes e profundos, impenetráveis, em princípio, ao conhecimento do indivíduo comum (sujeito epistêmico passivo), sobre a vida social. “O domínio, fruto de um aprendizado profissional dos quadros conceituais dos grandes teóricos de ontem e de hoje asseguraria, a qualquer um, essa possibilidade” (Gusmão, 2012, p.44). O conhecimento teórico, assim, caracterizaria as

investigações “que não se resumem a um simples registro descritivo dos fatos sociais” (ibidem). Não é difícil compreender a postura positiva se levarmos em conta que as ciências sociais se constituíram “a partir da preocupação de explicar os conflitos sociais surgidos com a Revolução Industrial. Tratava-se de não tomar partido em relação aos grupos e classes em conflito: daí a “necessidade”, para o cientista social, de ser neutro” (Gasparoto, 2010, p.6): de isentar-se de juízos de valor no processo de investigação da realidade. A neutralidade dispunha-se “a partir da preocupação com o controle do subjetivo e dos valores, idiosincrasias e ideologia do pesquisador; neutralidade significava, portanto, “alijar (ou anular) o sujeito conhecedor do processo de elaboração do conhecimento” (ibidem); ou seja, buscava-se, ao mesmo tempo, regulamentar a ciência e o sujeito produtor dela. Podemos assumir, deste modo, que a objetividade positiva “está ligada à concepção empirista do conhecimento, segundo a qual o vetor do conhecimento vai do objeto para o sujeito, ou seja, a objetividade é definida da “ótica” do objeto” (ibidem, p.3). Neste sentido, existe a exigência da adequação das ideias à realidade, pois “a epistême (campo do saber) vigente [...] preocupava-se basicamente com as relações entre o homem e a natureza, {já que} a racionalidade burguesa propunha uma intervenção no real, no sentido do fazer, o que informou a teoria (ou teorias, se se preferir) do conhecimento” (ibidem, p.4-5) que influenciaram diretamente a gênese das ciências sociais, no século XIX.

E como toda ciência é uma prática social determinada, a emergência das ciências sociais no século XIX consolidou-se conjuntamente a um modelo de organização social e político que tinha na Europa seu epicentro e no valor atribuído ao conhecimento científico pela “cultura” capitalista, vinculando, dessa maneira, à concepção de fazer (razão instrumental) da sociedade burguesa a meta-propósito do conhecimento genuíno a ser atingido²⁵³. Por sua vez, a política na forma de imperialismo (nas palavras de Said (1978), um conjunto de práticas, teorias e atitudes responsáveis por uma ideologia de dominação) teve uma influência decisiva sobre a produção de literatura, teoria social e escrita da história; e os grandes debates intelectuais da sociologia e da ciência política (salvo algumas exceções), no século XIX e início do XX, restringiam-se a discutir como pôr em prática esta visão de mundo e de ciência que, associadas ao projeto moderno, deveriam gerar o bem comum.

²⁵³ Sobre este período de desenvolvimento das ciências sociais, sobretudo da sociologia, Miskolci (2012, p.1-2) escreve que: “a sociologia conectava os interesses imperialistas europeus com os desejos das elites da parte colonizada do mundo de seguirem o caminho do progresso. O evolucionismo era uma linguagem comum cuja gramática garantia a hegemonia europeia ao mesmo tempo em que acenava para o resto do mundo com a promessa de que, algum dia, tornar-se-ia como a metrópole. Na Europa e na América, sociologia e antropologia adquiriam autoridade e reconhecimento dando aura de neutralidade a uma visão de mundo comprometida com os interesses e as alianças entre elites dos dois lados do Atlântico, o que fatos como o fascínio brasileiro e mexicano pelo positivismo comprova”.

A questão importante é que, pautados pela ideologia imperialista eurocêntrica, os intelectuais dos séculos XIX e XX pretenderam muito mais justificar suas posições do que descobrir a realidade (conflituosa, torta e complexa) como ela é; criou-se nas ciências sociais uma lógica da justificação que se opunha à validação pela argumentação. “Assim, ao alijar de suas estratégias racionais a ordem dos fins humanos e dos valores individuais e sociais, a ciência social efetuou um deslocamento de sua racionalidade para o campo político” (Japiassu, 1975, p.17)²⁵⁴. Este deslocamento é fundamental, pois em sociedades não autoritárias, “certas formas culturais predominam sobre outras, do mesmo modo que certas ideias são mais influentes que outras” (Said, 1978, p.18). Isso faz perceber que a hegemonia política capitalista/positiva/eurocêntrica controlou toda uma área do saber, de imaginação e de instituições, de forma que torna o fato impossível de ser rejeitado, pois estes paradigmas de ciência, ao longo dos últimos dois séculos, inspiraram o pensamento social ocidental do “sistema-mundo” a assumir um ponto de vista supostamente neutro, objetivo e universal, com todos os danos possíveis advindos desta postura epistêmica.

Não é por acaso que ainda hoje, amplamente apoiada por cientistas sociais, “a teoria social [...] permanece, de fato, irreduzível ao conhecimento de senso comum em uso na vida cotidiana e expresso na linguagem natural, conhecimento este invariavelmente identificado [...] como um saber incompleto e superficial do qual o investigador faria muito bem [...] em manter-se apartado” (Gusmão, 2007, p.250). Este sem dúvida é um traço característico das investigações da moderna teoria social, em que há uma obsessão em sobrepujar o conhecimento do indivíduo ativamente epistêmico em favor de um arcabouço teórico-conceitual, supostamente, mais eficaz para “dar conta da realidade”, enquanto o “sujeito comum” é avaliado como detentor apenas de um saber pré-científico. Essa posição epistemológica é sustentada há muito tempo. Os trabalhos dos racionalistas, de René Descartes a Immanuel Kant; da tradição empirista britânica, de Locke, Berkeley e Hume; dos escritos funcionalistas, de Augusto Comte e Émile Durkheim; dos teóricos naturalistas, Charles Darwin, Émile Zola e Hippolyte Taine; das posições estruturalistas de Ferdinand de Saussure e Claude Lévi-Strauss e o materialismo histórico-dialético, exemplificam essa posição epistemológica de que o conhecimento do real, do verdadeiro, deveria implicar uma “ruptura efetiva com o chamado saber da vida cotidiana, que nada é além de “juízo provável”, falsa ciência, especulação intelectual” (Gusmão, 2007, p.251).

²⁵⁴ Neste caso é útil empregar a noção de discurso de Foucault para identificar esta ação em prática.

Portanto, discutir a emergência dos estudos subalternos implica tratar de neutralidade e ideologia (par indissociável), debater a demarcação científica e a construção do objeto e, ainda, a própria cientificidade desses estudos frente às ciências sociais clássicas/eurocêntricas. Neste sentido, discutir os estudos subalternos significa discutir a “presença” do sujeito conhecedor (sujeito epistêmico) no processo de produção do conhecimento, pôr de ponta-cabeça toda uma corrente histórica de prática epistemológica e assumir que há outros campos de produção do conhecimento, cuja semântica, a gramática e a lógica epistêmica operam por outros caminhos reflexivos, focando em outros temas, em outros problemas, dando relevo à produção do conhecimento fora dos marcos da ciência ocidental. Isso significa, por sua vez, que é preciso valorizar a experiência cotidiana e os saberes que são gestados fora dos marcos racionalistas e cientificistas ocidentais – que se distinguem, em seu ambiente de produção, do pensamento hegemônico, e que são sistematizados, valorizados ou reconhecidos pelo grupo ou pela sociedade no qual seus agentes se formam e no qual vivem como diferenciados e resolutivos – como formas de teoria social propositiva. Só neste contexto, “a diferenciação como relação social pode ser entendida como as trajetórias históricas e contemporâneas das circunstâncias materiais e práticas culturais que produzem as condições para a construção das identidades de grupo” (Brah, 2006, p.363).

Esta reviravolta epistemológica, entretanto, não foi fácil. Foi preciso uma forte crise de um estilo de vida e de fazer ciência para que os saberes subalternos emergissem. Já aponteí alhures algumas causas e consequências do colapso da modernidade enquanto projeto de vida, mas retomo aqui certos pontos fundamentais para atualizar a discussão. O funesto começo do século XX, em 1914, a crise de 1929, a emergência do fascismo e do nazismo (culminando na segunda guerra mundial), o holocausto, o uso da bomba atômica, das armas químicas, das armas biológicas, a banalização dos genocídios, a industrialização da guerra, as lutas anticoloniais, e todos os efeitos decorrentes destes eventos, “promoveu um momento histórico no qual o sentido da história e o sentido do papel dos intelectuais aparecem como um decisivo problema, seja no campo da poesia e da literatura, seja no domínio da filosofia e das recentes ciências humanas” (Zuin, 2001, p.67).

Este contexto, advindo da própria crise de um modelo de vida e de ciência, enfraqueceu os freios institucionais que se opunham à emancipação individual, dando lugar a manifestações crescentes dos desejos subjetivos, do amor próprio, da realização individual, criando um terreno fértil para a contestação do status quo e da reivindicação de reconhecimento sociocultural por parte das minorias outrora subjugadas pela cultura hegemônica, como podemos perceber, a partir dos anos 1950, com os movimentos LGBT, feministas, negros, hippies, antibelicista e

pós-coloniais (que tornaram o gênero, o sexo, a cor e a geografia, respectivamente, categorias políticas), e na reconfiguração acadêmica pós-1968 que reivindicava (sob a influência do marxismo e da psicanálise) que “o privado é político e o corpo e a subjetividade são parte da esfera do poder e não poderiam ser negligenciados na esfera da produção do conhecimento” (Miskolci, 2012, p.5). Ao sistematizar esse momento histórico Hall (2015, p.27) propõe que nos atentemos às seguintes características:

- Esses movimentos se opunham tanto à política liberal capitalista do Ocidente quanto à política “estalinista” do Oriente.
- Eles afirmavam tanto as dimensões “subjetivas” quanto as dimensões “objetivas” da política.
- Eles suspeitavam de todas as formas burocráticas de organização e favoreciam a espontaneidade e os atos de vontade política.
- Como argumentado anteriormente, todos esses movimentos tinham uma ênfase e uma forma cultural fortes. Eles abraçaram o “teatro” da revolução.
- Eles refletiam o enfraquecimento ou o fim da classe política e das organizações políticas de massa com ela associadas, bem como sua fragmentação em vários e separados movimentos sociais.
- Cada movimento apelava para a identidade social de seus sustentadores. Assim, o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, as lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por diante. Isso constitui o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a política de identidade – uma identidade para cada movimento.

A partir de então, os movimentos sociais, apoiados nos aspectos supracitados, iniciaram um processo sem precedentes de libertação dos sistemas rígidos de posições socialmente hierarquizadas. Mais uma vez Hall (2003, p.104) alerta que naquele momento histórico – de grandes mudanças globais, que marcaram a transição da era dos impérios (epistêmicos e políticos) para o momento da pós-independência, de novas disposições e relações de poder – os movimentos sociais estavam “buscando desesperadamente compreender o que significa fazer uma escolha ética e se posicionar em um campo político necessariamente aberto e contingente” (ibidem), pois a nova epistême tinha que se reinventar para avaliar os novos objetivos que seriam pertinentes a essa nova configuração e demanda social, já que esta era uma tarefa que necessitava ser feita para que pudéssemos compreender a existência, configuração e mesmo necessidade de novos paradigmas para a ciência da segunda metade do século XX. Portanto, é no afã destas novas reivindicações e demandas sociais e epistêmicas que se cristaliza a corrente subalterna.

Apesar de muitos preferirem o uso da expressão “Estudos Subalternos”, eles não deixam de ser, ou melhor, seu reconhecimento não deixa de existir, enquanto teoria social. Nas palavras de Foucault (2000, p.11) – um dos intelectuais mais revisitados pelos teóricos subalternos – os saberes sujeitados “são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no

interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica faz reaparecer pela erudição”. Porém, esta erudição e a teoria social que a baliza possuem pressupostos que rompem com a epistémica positivista/eurocêntrica clássica. Diferentemente desta, para os estudos subalternos, aqueles que o produzem e seu(s) objeto(s) de investigação não pode(m) ser neutro(s), pelo contrário, como mostra Brah (2006) e Bhabha (1998), é preciso reinstalar o(s) sujeito(s) do conhecimento enquanto produtor(es) e objeto(s) de pesquisa, pois o cientista social também é parte do contexto social que quer explicar, ele envolve-se com o(s) objeto(s) de investigação e passa até a ter certa inclusão afetiva com a pesquisa, já que muitas vezes experimentou (experimenta) este contexto objetual. Neste sentido, faz parte da crítica romper com o lugar androcêntrico de produção do conhecimento e legitimidade acadêmica, pois a escrita também deve traduzir o lugar de quem escreve, daí o cuidado de contemplar os gêneros (ele/ela) e anunciar o nome de cada autor(a) sempre que mencioná-lo(la).

A atenção a este ponto “revela a experiência como um lugar de contestação: um espaço discursivo onde posições de sujeito e subjetividade diferentes e diferenciais são inscritas, reiteradas ou repudiadas” (Brah, 2006, p.361). Os estudos subalternos, com isso, chamam a atenção para a importância de dizer abertamente que a produção do conhecimento nunca é neutra, que o saber é situado. Situar-se não é quitar de objetividade a análise, mas anunciar e assumir seu lugar subjetivo de reflexão. Além do que a subjetividade também é política – como os estudos subalternos insistem em mostrar – de maneira que omiti-la, negá-la, apegando-se a uma suposta neutralidade gera o efeito que o filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez (2003) chamou de “ponto zero”, aquele que supostamente não tem ponto de vista. Neste sentido, para os estudos subalternos, “anunciar o lugar de fala significa muito em termos epistemológicos, porque rompe não só com aquela ciência que esconde seu narrador, como denuncia que essa forma de produzir conhecimento é geocentrada, e se consolidou a partir da desqualificação de outros sistemas simbólicos e de produção de saberes” (Pelúcio, 2012, p.298-9). Em outras palavras, a produção do conhecimento é política e tem consequências sociais e culturais que demarcam sempre um contexto social, ora buscando legitimar sua hegemonia, ora visando contestá-la.

Só é possível, portanto, dizer que a produção do conhecimento decorre de experiências concretas, tanto de quem produz quanto de quem é objeto de produção do conhecimento. Como Said (1978, p.21) aponta: “ninguém nunca descobriu um método para separar o erudito das circunstâncias da vida, do fato de seu envolvimento (consciente ou inconsciente) com uma classe, com um conjunto de crenças, uma posição social, ou da mera atividade de ser um membro da sociedade. Tudo isso tem influência no que ele faz profissionalmente”. Assim,

colocando de ponta-cabeça a teoria positiva, não é possível, para o pesquisador, isolar-se em um laboratório e isolar o seu objeto. Para os estudos subalternos este apartamento não é possível, pois seu objeto não é e não pode ser neutro, passivo frente ao contexto social do qual faz parte²⁵⁵.

Agindo dessa forma, os estudos subalternos se colocam frente à necessidade genuína de superar a crise de compreensão produzida pela incapacidade da velha sociologia/filosofia eurocêntrica. É com este intuito que Grosfoguel (2008, p.115) propõe que a construção de uma perspectiva epistêmica proveniente do lado subalterno “pode contribuir para a criação de uma perspectiva crítica capaz de transcender as dicotomias delineadas e para a redefinição do capitalismo enquanto sistema mundo”, pois mesmo no interior de ordens institucionais dominantes, é possível criar conhecimento(s) a partir de fontes e questões nubladas pelos interesses hegemônicos. Por esta razão, Hall (2003, p.113) sugere que os estudos subalternos devem provocar “uma interrupção crítica na grande narrativa historiográfica, na historiografia liberal e na sociologia histórica weberiana, assim como nas tradições dominantes do marxismo ocidental”, para as quais a realidade social só poderia ser entendida desde uma perspectiva global – que só poderia ser contada no interior dos parâmetros europeus – e não deslocada e diferenciada, a partir de uma ótica da “periferia” que é transversal, transnacional e transcultural. Portanto, a historiografia subalterna deve privilegiar os aspectos deslocados e diferenciados da história (como diz Said (2007) “os detalhes”) e não os universais e totalizantes²⁵⁶.

Para tal inversão epistemológica devemos trazer à tona toda uma série de saberes que estavam desqualificados como “saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos” (Foucault, 2000, p.12). É pelas beiradas, pelos grupos e temas periféricos, pertencentes às camadas marginais de uma sociedade socialmente estruturada, dentro de um modo específico de ideologia e hierarquia social, que o saber

²⁵⁵ Neste sentido, a epistemologia subalterna pretende “[...] revelar a dialética entre o texto ou autor individual e a complexa formação coletiva para a qual a sua obra é uma contribuição [...] Talvez a tarefa mais importante de todas seria o estudo das alternativas contemporâneas para o orientalismo [a perspectiva hegemônica que formulou discursos capazes de sustentar uma visão homogeneizante e subalternizada do outro/distante, ao mesmo tempo em que constitui a si mesmo como referência], que investigue como se podem estudar outras culturas e outros povos desde uma perspectiva libertária, ou não-repressiva e não-manipulativa. Nesse caso, teríamos de reestruturar todo o complexo problema de conhecimento e poder” (Said, 1978, p.35).

²⁵⁶ Por isso Grosfoguel, (2008, p.117) afirma que: “1) Uma perspectiva epistêmica descolonial exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone ocidental de esquerda); 2) uma perspectiva descolonial verdadeiramente universal não pode basear-se num universal abstrato (um particular que ascende a desenho – ou designo – universal global), antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projetos políticos/éticos/epistêmicos, apontados a um mundo pluriversal e não a um mundo universal; 3) a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério as perspectivas/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados”.

subalterno deve emergir, e não pelo centro, lembrando, contudo, que também é preciso questionar estas dicotomias: centro x periferia e considerar que os centros também têm suas periferias, e as periferias os seus centros (Pelúcio, 2012).

Assim, a vigilância epistemológica deve ser constante para os estudos subalternos, para que não haja lugar à generalização ou universalidades abstratas, tendo em vista que a realidade é sempre mutável e os conceitos balizadores das teorias subalternas são apenas categorias explicativas, já que as ciências humanas produzem conhecimentos datados, referentes a um determinado contexto sóciohistórico, não permitindo extrapolações; e o problema da cientificidade e da objetividade das ciências humanas repousa justamente no fato de serem partes e pretenderem ser o todo, cada uma por sua vez, o que é impossível, já que no recorte da realidade (no modo como ele é feito, nas características privilegiadas para análise, nos sujeitos a serem submetidos à apreciação, etc.) reside uma multiplicidade de métodos e objetos (Gasparoto, 2010). Portanto, os estudos subalternos têm a necessidade imprescindível de mediar as particularidades da vida social, ou seja, a relação indivíduo/sociedade, sem que uma parte se sobreponha à outra.

Por estas premissas epistemológicas, os estudos subalternos não pretendem se colocar como uma disciplina acadêmica nos moldes “clássicos”, mas sim construir-se como um método novo de abordagem do social para desvelar os discursos intelectuais hegemônicos e analisar, explicar e responder os legados culturais desses discursos. Surgidos paralelamente aos projetos epistemológicos do pós-modernismo e do pós-estruturalismo, mas diferentemente destes, os estudos subalternos devem se resguardar para não se aprisionarem no interior dos cânones ocidentais, reproduzindo, dentro de seus domínios de pensamento e prática, certa forma de colonialidade do poder/conhecimento: denunciando as políticas de conhecimento (criação, controle e distribuição) e analisando as relações funcionais de poder social e político que sustentam a desigualdade e a repressão cultural às minorias sujeitadas.

Sendo assim, o objetivo fundamental dos estudos subalternos é combater os efeitos residuais (sociais, políticos e culturais) da hegemonia epistêmica euro-americana sobre os povos e a ciência, pois, apesar da descolonização ocidental ter acabado, “a dominação neoimperial – não já diretamente baseada na força militar, antes em formas de consentimento ideológico que suscitem novos tipos de resistência política e cultural” (Anderson, 1998, p.158) – persiste. Por isso os teóricos subalternos devem estabelecer espaços sociais e culturais para as minorias subjugadas (os povos sujeitados), cujas formas culturais são frequentemente suprimidas pelos sistemas de valores hegemônicos promovidos e estabelecidos com e a partir da ideologia dominante ocidental. Nas palavras de Avtar Brah, os estudos subalternos devem

constituir sua própria “agência”: capacidade de intervir nas relações sociais, negociar posições, questionar hierarquias e lutar por reconhecimento social; ou nas palavras de Hall (2003, p.114) “perturbar as relações estabelecidas de dominação e resistência inscritas em outras narrativas e formas de vida”.

Como uma epistemologia (o estudo do conhecimento, sua natureza e verificabilidade), como uma ética (filosofia moral), e como uma forma política (assuntos dos cidadãos), o(s) campo(s) dos estudos subalternos aborda(m) as configurações do conhecimento – os assuntos que constituem a identidade das minorias. Por esta razão, os estudos subalternos querem a desestabilização crítica das teorias (intelectuais e linguísticas, sociais e econômicas) que suportam os caminhos do pensamento ocidental “clássico”, por meio do qual grande parte dos intelectuais percebe, compreende, “conhece” e julga o mundo. Os estudos subalternos, com isso, buscam estabelecer espaços intelectuais para que as minorias sujeitadas falem por si mesmas, com suas próprias vozes, e assim produzam discursos culturais que superem a visão binária, nós-eles, isso-aquilo, certo-errado, etc., tão marcante nas formas canônicas de fazer ciência do ocidente eurocêntrico. Para tanto, é preciso, epistemicamente, desestabilizar de forma crítica as ideologias dominantes do ocidente, desafiando os pressupostos inerentes e o material discursivo legado por essa forma de saber/fazer ciência. Nesta perspectiva, os intelectuais subalternos acusam as ciências sociais América e eurocêntricas de apresentarem uma visão unívoca acerca das transformações da realidade. Denunciam a “gaiola de ferro” dos pensadores contemporâneos ao buscarem objetos pré-estabelecidos de estudo e tentarem enquadrá-los em um arcabouço teórico-metodológico rígido, como se ninguém mais, a não ser os iniciados no arcabouço teórico-metodológico hegemônico, pudesse criar, defender, ou inovar a teoria social. Por isso mesmo, como um gênero da história contemporânea, os estudos subalternos pretendem reinventar os modos de percepção cultural – as maneiras de ver e de ser visto. Com exemplos extraídos da história e ciência política, filosofia e teoria crítica, antropologia e literatura, psicologia e cinema, religião e psicanálise, os estudos subalternos põem de ponta-cabeça a ideologia e a práxis hegemônica (eurocêntrica) de fazer ciência e pensar a teoria do conhecimento.

E justamente por ser um gênero da história contemporânea, ao contrário do que supõem alguns, os Estudos Subalternos não são “esboços de explicação”, eles constituem um saber sério e confiável acerca das motivações, sentimentos, paixões e interesses dos seres humanos, cujo valor cognitivo se coloca acima da dúvida sensata. Portanto, falar dos saberes subalternos “[...] é participar do esforço para prover outra gramática, outra epistemologia, outras referências que não aquelas que aprendemos a ver como as “verdadeiras” e, até mesmo, as únicas dignas de

serem aprendidas e respeitadas” (Pelúcio, 2012, p.399). Neste sentido, os estudos subalternos apontam que uma nova reconstituição social está em andamento, e ela aparece a partir do desejo subjetivo dos indivíduos, da satisfação pessoal, da busca pelas minorias (denunciando seu caráter político, antes que numérico), outrora reprimidas, de reconhecimento social e de demanda participativa, já que os indivíduos sujeitados não parecem resistir à ideia de reencontrar-se, comunicar-se, reagrupar-se em movimentos associativos, mas estes, agora, são marcados pela união espontânea, flexível e segmentar.

Para sintetizar a discussão empreendida sobre os estudos subalternos, sem prejuízo às assertivas expostas anteriormente, Grosfoguel (2008, p.136) diz que: “os saberes subalternos são aqueles que se situam na intersecção do tradicional e do moderno. São formas de conhecimento híbridas e transculturais” que constituem “um espaço novo que merece ser alvo de maior exploração, como nova dimensão crítica da modernidade/colonialidade e, simultaneamente, como um espaço a partir do qual podemos conceber novas utopias”. Isso porque, “a cumplicidade entre as ciências sociais e a colonialidade do poder na produção de conhecimento e dos desenhos imperiais globais requer novos lugares institucionais e não-institucionais, a partir dos quais o subalterno possa falar e ser ouvido”. Entretanto, para falar e ser ouvida, a linguagem subalterna “[...] deverá ser anticapitalista, antipatriarcal, anti-imperialista e contra a colonialidade do poder, rumo a um mundo em que o poder seja socializado sem deixar de se manter aberto a uma diversidade”, ou seja, os estudos subalternos devem ser “o apelo a um universal concreto que há-de incluir todas as particularidades epistêmicas rumo a uma “socialização transmoderna e descolonial do poder” (ibidem, p.144).

Mas como parte de um movimento epistemológico inovador, os estudos subalternos não estão imunes às críticas. Jameson (2006) afirma que os estudos subalternos têm o mérito de fazer um diagnóstico certo de seu próprio tempo histórico, sobretudo quando reivindicam o pressuposto da igualdade social como condição indispensável à produção do conhecimento, especialmente quando a noção de classe social e os grandes grupos políticos (partidos, sindicatos, etc.) perdem força. Entretanto, ao negar a condição universal que nivela a desigualdade social – o modo de produção capitalista – como elemento constitutivo central da desigualdade, os estudos subalternos reforçam um pluralismo epistemológico que acaba por fragilizar a democracia e o acesso a um conhecimento emancipador. Ao se sobrepor o conceito de “grupo” ao de classe social, suas análises, mais do que esclarecer, obscurecem o debate público. Não é que as causas homoafetivas, raciais, coloniais ou ambientais sejam menos importantes, mas, sem dúvida, são mais efêmeras que a noção de luta de classes, na medida em que as causas grupais fazem parte, mas não são a engrenagem fundamental do sistema. Além

do que a representação dos grupos é bem mais antropomórfica (psíquica) do que a representação de classe. Os grupos são tratados em termos de desejo, vontade, gozo, etc., e não em termos de interesse, luta e emancipação, elementos cruciais às utopias universalizantes. Em outras palavras, a classe quer ser abolida, os grupos não²⁵⁷.

Na mesma direção de Jameson, Bauman (1998) observa que os estudos subalternos criam uma espécie de “era de tribos e tribalismo”, sobretudo por defenderem muito mais uma política identitária (“uma identidade para cada movimento”) ante uma política emancipadora. Ao perder os referenciais da teleologia analítica, os estudos subalternos parecem querer reviver uma perspectiva comunitária de luta que foi suplantada “pela morte do sujeito” em tempos líquidos. No contexto de desaparecimento das grandes narrativas históricas e do fim das tradições estruturantes, a fragmentação da reivindicação por reconhecimento social parece passar mesmo pelo esfacelamento dos discursos identitários ou se se preferir pelo relativismo ideológico da própria epistemologia subalterna²⁵⁸. A armadilha de se comportar dessa maneira é que na mesma proporção em que um grupo alcança seus objetivos, ele vira as costas para os outros com os quais não se identifica ou que acredita ter uma causa “menos nobre” a ser defendida. Além do mais, “lutas isoladas não podem ser reunidas num horizonte mais amplo que “totalize” um conjunto de experiências; o resultado é a impossibilidade de construir um imaginário radical” (Laclau, 1992, p.144). Nessa conjuntura das infinitas pequenas batalhas grupais, a sociedade é quem sempre sai perdendo.

Às críticas de Jameson e Bauman aos estudos subalternos podemos somar às de Eagleton (1998) e Harvey (2014), que acusam os intelectuais subalternos de um “populismo epistêmico”. O excesso de “culturalismo” na interpretação social – que acaba por decodificar a cultura como determinante das relações econômicas e políticas – impede os subalternos de compreenderem o sistema-mundo capitalista em sua especificidade. O fato de a maioria desses intelectuais provirem das áreas da literatura, retórica e estudos culturais, não das ciências sociais

²⁵⁷ Neste sentido, Jameson (2006, p.328-9) faz algumas perguntas que precisam ser encaradas pelos intelectuais subalternos; diz ele: “[...] será que os “novos movimentos sociais” são consequência e efeitos colaterais do capitalismo tardio? Será que são novas unidades geradas pelo próprio sistema em sua interminável autodiferenciação e auto-reprodução? Ou será que são novos “agentes da história”, que passaram a existir como uma resistência ao sistema, como formas de oposição ao sistema, forçando-o, na direção contrária à sua própria lógica interna, a novas reformas e modificações internas?”

²⁵⁸ A esse respeito Bauman (2000, p.130-1) diz que: “se todo conhecimento é ideológico, se só podemos enfrentar uma ideologia com outra, se não há como fugir à ideologia e nenhum padrão externo pode medir e comparar a validade de ideologias diferentes, então não existe “problema ideológico” [...] Uma vez que não há como estabelecer a superioridade de uma visão de mundo sobre outras, a única coisa a fazer é aceitá-las como são e conviver com o fato básico de sua ampla e irredutível variedade. Se não é permitida nenhuma crítica à ideologia, então a tarefa de refletir socialmente termina quando se constata que a ideologia está por toda parte e que tudo é ideológico. A ideia de um engajamento ativo com a sociedade perde, desse modo, justificação e urgência”.

propriamente, explica em parte esse populismo, mas não é suficiente para justificá-lo. Talvez, dizem eles, a perda da dimensão da “totalidade” é que os impede de construir uma epistemologia genuína.

Em linhas gerais: a crítica pós-moderna se estende basicamente sobre dois pilares. O primeiro vê a pós-modernidade como uma versão conservadora da história moderna (sobretudo devido aos efeitos colaterais do desenvolvimento capitalista) e prega o resgate da razão iluminista como instrumento de emancipação, é o caso, apesar de oferecerem interpretações um tanto distintas sobre a natureza das mudanças do mundo pós-moderno, de Habermas, Jameson, Harvey, Callinicos, Bauman, Giddens, Eagleton e Anderson, que veem a fragmentação, a ruptura, o deslocamento e a descontinuidade como características comuns e balizadoras das mudanças contemporâneas. Notável, também, é o grau que asseguram à dificuldade de a pós-modernidade sustentar consensos sócio-políticos ou culturais, na medida em que anuncia peremptoriamente o desaparecimento de autoridades legítimas ou de discursos abrangentes capazes de apoiar uma nova narrativa (em termos de totalidade) da condição humana. Isso porque, segundo eles, faz parte da lógica pós-moderna produzir e fomentar fenômenos que não podem ser apreendidos nem delimitados pela representação ou pelo pensamento conceitual; e é, justamente, desse obscurantismo epistemológico que a pós-modernidade tira suas energias vitais. Sem levar em consideração tais condições, a análise social da pós-modernidade (no sentido de algo “além” da modernidade) estará fadada ao insucesso (ou no máximo criará mais um processo intelectual-discursivo que nada acrescentará de “novo” ao debate e servirá apenas para “engordar” o já farto banquete de opiniões sobre a contemporaneidade). Por outro lado, o segundo pilar valoriza a condição pós-moderna como algo novo e diferente, como “o fim das metanarrativas estruturantes” ou dos grandes discursos universalistas da modernidade clássica, como o marxismo e o liberalismo (de tipo francês); esta é a hipótese, sobretudo de Lyotard e seus contemporâneos pós-estruturalistas (Foucault e Derrida, especialmente), mas encontra ressonância, também, nos estudos subalternos.

O problema desses macroesquemas históricos – que de um lado, enfatizam o pós-moderno como uma continuação da modernidade e, de outro, apresentam a pós-modernidade e a modernidade como projetos radicalmente opostos – é que, em grande medida, não focalizam o próprio objeto de que tratam e deixam, conseqüentemente, uma margem enorme para interpretações heterogêneas do fenômeno. Isso evidencia que não existe uma única versão, seja teórica seja pragmática, para discutir a pós-modernidade ou mesmo um eixo central que pode pautar toda discussão sobre o tema, pelo contrário, há uma significativa heterogeneidade de posturas, conflitos, tensões e áreas de interesse envolvida na discussão. Portanto, e isso precisa

ficar claro, não busquei definir o que é a pós-modernidade num sentido de caráter ou modo de pensar e de agir onipresente e uniforme. Como salienta Huyssen (1992, p.22), “o próprio termo pós-moderno deve prevenir-nos de tal abordagem, já que estabelece o fenômeno como relacional”, o que permite apenas estabelecer as formas discursivas ou pragmáticas que engendra (numa situação objetiva comum), mas não sua essência *sui generis*. Justamente para escapar à armadilha da desuniformidade hermenêutica procurei apresentar os dois pilares da crítica pós-moderna e, com isso, deixar na mão de cada leitor escolher o caminho tortuoso a trilhar quando o assunto é o exame da pós-modernidade. É interessante notar, também, que a pós-modernidade na América Latina e Caribe, bem como nas ex-colônias do século XX, ganhou um forte sentimento de inadequação e injustiça epistemológica, levando autores dessas regiões a construir alternativas à teoria social que escapassem do modelo euro-americano (ou se se preferir do modelo metrópole x periferia): a essas alternativas foi dado o nome “geral” de estudos subalternos. Mas se existe algo em comum entre todos aqueles que discutem a pós-modernidade é a certeza de que ela marca um período de transformações socioculturais e políticas que (se não a distingue) a diferencia bastante do projeto pensado pelos humanistas do renascimento ou pelos iluministas da modernidade para a humanidade²⁵⁹.

²⁵⁹ Talvez (ou sem dúvida) a síntese da discussão acerca da pós-modernidade feita por Silvano Santiago no extinto *Jornal do Brasil* (à época do lançamento da obra de Lyotard no país) sume de forma mais perspicaz os parágrafos anteriores. Diz ele: “[...] aos olhos dos revolucionários, a pós-modernidade é reformista. Aos olhos iluministas ela é uma freguesa contumaz, ou seja, mais uma rebelião anárquica da irracionalidade. Aos olhos verdadeiramente modernos, ela é apenas modernizadora. Porém, aos seus próprios olhos, a pós-modernidade é antitotalitária, isto é, democraticamente fragmentada, e serve para afiar a nossa inteligência para o que é heterogêneo, marginal, marginalizado, cotidiano, a fim de que a razão histórica ali enxergue novos objetos de estudo. Perde-se a grandiosidade, ganha-se a tolerância. Em lugar do dever histórico do Homem, tem-se a integração plena do cidadão em comunidades. E é estas “placas” (a palavra é de Lyotard) de sociabilidade que se dirige o olhar pós-moderno, buscando compreendê-las ao mesmo tempo na sua autenticidade e na sua precariedade” (*A Explosiva Exteriorização do Saber*. *Jornal do Brasil*, Caderno Ideias/Livros, 30/06/1990).

5. CONCLUSÃO

Para concluir, e não furtar-me do debate, apresento uma proposta sociopolítica – condizente com meu ponto de vista – capaz de oferecer instrumentos para reestabelecermos os paradigmas da regulamentação e da emancipação que, embora bem delimitados pelos intelectuais modernos, não puderam se sobrepor ao desenvolvimento intrínseco da produção material capitalista e acabaram, no fundo, sendo escamoteados (ou negligenciados) em função (ou em nome) da expansão irrestrita do capital. Com isso, pretendo apontar caminhos para revertermos algumas das tendências mais nocivas à destruição ou enfraquecimento de um projeto que pretende estimular a autodeterminação dos indivíduos e das sociedades.

No entanto, antes de qualquer coisa, é importante destacar que: não há (e nunca haverá) consenso acerca do que é e de como se dão os desdobramentos a posteriori dos atos políticos. Por mais que um princípio regule a ação política, as decisões (demasiadamente plurais do cotidiano) são bastante contraditórias de acordo com as situações particulares em que se desenrolam. No campo da teoria, a única forma de tratarmos objetivamente da questão política é desvendando e/ou sustentando princípios que podem funcionar como base de orientação das ações políticas. Neste sentido, é a escolha dos princípios e não os atos políticos em si que precisam ser discutidos. Além do mais, dependendo da “escola” que se assume como verdadeira, os princípios que direcionam os atos políticos também mudam. Se tomarmos a teoria liberal de um lado e a socialdemocracia de outro, ou ainda a socialista, como parâmetros de orientação política, veremos que por trás de cada uma subjaz princípios distintos sobre as formas de “boa conduta”. As virtudes – descrições de atitudes tidas como modelo para uma comunidade de pessoas – também variam consideravelmente a partir do olhar que se desloca para a vida social. Isso porque as virtudes se apoiam em valores e os valores só existem socialmente, fazem parte e se referem a contextos culturais específicos. Saliento, ademais, que parto do pressuposto que o projeto moderno de emancipação e regulamentação da vida social não foi superado e que seus princípios ainda são válidos para uma proposta de reconfiguração da política democrática. O desafio, portanto, está em “atualizar” o debate de acordo com as novas demandas da sociedade contemporânea.

Em grande medida, é da insatisfação/negação dos valores sugeridos ou impostos que decorre o abismo entre as esperanças e as experiências pós-modernas; se antes a busca por poder social, fama, riqueza, status, etc., mas também pelos valores universais de liberdade e vida, de igualdade e reconhecimento, de amizade e cidadania, etc., tinham um propósito mais ou menos estabelecido, atualmente, esta busca existe, mas de forma aparentemente deslocada e

independente, pois a lógica pós-moderna fez as carências se sobreporem às necessidades; agora, “o progresso é definido como o aumento das carências ou, mais corretamente, o aumento dos meios de satisfação das carências” (Heller e Fehér, 2002, p.41), e não como um objetivo público ou político. O progresso “passou do discurso da melhoria compartilhada da existência para o discurso da sobrevivência pessoal” (Bauman, 2013, p.27). Ele é pensado como “um esforço desesperado para não sair fora do caminho e evitar a desqualificação e a exclusão da corrida”; de tal modo, “pensamos em “progresso” não no contexto de elevar nosso status, mas de evitar o fracasso”. Isso impede que nossas necessidades sejam transformadas em reivindicações, e estas, por sua vez, sejam atendidas. As reivindicações – que buscam satisfazer demandas socialmente produzidas, mas ainda não resolvidas – são substituídas por requisições, exigências, pretensões, solicitações, requerimentos e pedidos que, no máximo, revelam um excesso de carências e não apontam nenhuma solução para a condição humana em geral. Não é difícil entender esta confusão paradigmática da pós-modernidade se levarmos em conta que “o reconhecimento da realidade das necessidades não significa o reconhecimento de sua legitimidade” (Heller e Fehér, 2002, p.43), seja porque não temos mais consciência da origem das insatisfações, seja porque a pós-modernidade (supostamente) suplantou todos os valores genuínos pelos quais nos dispúnhamos a reivindicar.

Nosso desafio, portanto, é reencontrar narrativas que legitimem, de forma atualizada, uma nova ética global, em que conhecimento/capital/trabalho/política, através de seus representantes, se unam para deliberarem acerca da nova linguagem dos séculos vindouros, pois, apesar do consenso narrativo ser um valor “suspeito e ultrapassado”, a “justiça como valor não é ultrapassada nem suspeita”. A teoria crítica precisa, neste sentido, reinventar a maneira de conciliar o público e o privado (apartados pela política neoliberal), reconectar as experiências individuais com o destino da coletividade, instruir os sujeitos para que possam, novamente, se apossar dos seus instrumentos de cidadania e de reflexão transformadora. Em outras palavras, precisamos harmonizar as escolhas individuais com os projetos coletivos; “os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro” (Bauman, 2001, p.12). Só levando isso em conta é possível escaparmos das armadilhas do individualismo e das suas práticas sociais expressas no consumismo, na desregulamentação e no hedonismo contemporâneos. Entretanto, precisamos sempre ter em mente que não há benefícios sem prejuízos, ordem sem desordem, pureza sem sujeira; e que, também, não surge nenhum valor sem que outro seja extinto. Como lembra Bauman (2003, p.11): “não seremos humanos sem segurança ou sem liberdade; mas não podemos ter as duas ao mesmo tempo e ambas na quantidade que quisermos”; ter segurança

sem liberdade é trancar-se numa gaiola de ferro, mas ter liberdade sem segurança significa jogar-se à cova dos leões.

Nesta perspectiva, concordo com Heller e Fehér (2002, p.104-5) que uma proposta de política capaz de abarcar os desafios e as demandas da pós-modernidade na busca por uma ética pluriversal deve defender e seguir os seguintes princípios constitutivos da política democrática:

- “1. Aja como se a liberdade pessoal de cada um e de todos os cidadãos. E a independência de cada um e todos os países, dependessem de sua ação. É a máxima moral e o princípio político da liberdade.
2. Aja de acordo com todas as regras políticas, leis nacionais e internacionais, cuja infração você desaprovava mesmo no caso de apenas um cidadão (ou um país). É a máxima e o princípio moral da justiça (política).
3. Em todos os seus assuntos políticos, presuma que todos os homens e mulheres são capazes de tomar decisões políticas. Portanto, submeta suas propostas e planos a discussão política e aja segundo o resultado da discussão. Coopere nos processos de formulação política com todos que estejam dispostos a cooperar com você: *vox Populi, vox Dei*, renuncie a todas as suas posições de poder e tente convencer os outros da correção de suas opiniões. É a máxima e o princípio político da igualdade (racional).
4. Reconheça todas as necessidades humanas, desde que a satisfação delas seja concebível sem choques com as máximas de liberdade, justiça e igualdade (racional). É a máxima moral e o princípio político da justiça.
5. Em todas as suas negociações, apoie aquelas classes, grupos e países que suportam os mais brutais sofrimentos, a não ser que esse postulado se choque com as outras máximas de conduta política. É o princípio político e a máxima moral da equidade.

Recomenda-se a aceitação destes como princípios políticos universais da política democrática. Ao mesmo tempo, são máximas morais porque podem atuar como linhas mestras para todas as decisões morais em qualquer situação que inclua ou esteja relacionada com dominação, poder, força e violência. Com base nessas máximas, podemos também formular a lei básica da política democrática: Aja de maneira que permita a todos os seres humanos racionais concordar com os princípios políticos de sua ação”.

Esse *consensus omnium*, contudo, só se tornará possível se for ancorado em virtudes cívicas – aquelas que se referem, mas não só, à esfera política – bem estabelecidas. A esse respeito, Heller e Fehér (2002), apontam seis virtudes cívicas que precisam ser consideradas para alcançarmos a “boa política”. A primeira virtude cívica a ser considerada é a tolerância radical. A capacidade de reconhecermos que todas as necessidades humanas são importantes (menos, obviamente, as que pressupõem violência, opressão ou dominação), e que, portanto, existe uma pluralidade existencial que não pode ser negada ou suprimida. No entanto, a tolerância radical não pode de modo algum se ligar à visão política liberal do tipo “eu busco minha felicidade e você é livre para buscar a sua”; pelo contrário, ser radical, neste sentido, significa que os modos de vida alternativos também são da nossa conta e que, sendo assim, merecem ser defendidos e respeitados. O lema da tolerância radical tem que ser “eu me importo”.

Ao lado da tolerância radical precisamos assumir a virtude da coragem cívica: “a virtude de erguermos a voz por uma causa, pelas vítimas de injustiça, por uma opinião que acreditamos certa mesmo contra obstáculos arrasadores” (ibidem, p.124). Ter coragem cívica pressupõe assumirmos riscos e nadarmos contra a corrente da opinião pública quando necessário. Agir desta forma é agir com convicção democrática em favor da justiça e com a esperança de que a causa por que lutamos vale a pena ser defendida.

Mas a tolerância radical e a coragem cívica só se sustentam apoiadas na solidariedade: a virtude que “implica disposição de traduzir o sentimento de irmandade em atos de apoio aos grupos, movimentos e outras coletividades dedicadas a reduzir o nível de violência, dominação ou força nas instituições sociais e políticas” (ibidem, p.126). A solidariedade, portanto, deve embasar os princípios universais sobre a vida, a liberdade, a igualdade e a participação democrática para que todos possam desfrutar do mínimo de “qualidade de vida”. Só assim o “estar junto” significará aumentar as possibilidades de autodeterminação, pois se concordarmos com Aristóteles de que a finalidade da política é a autorrealização do indivíduo, então é de se considerar que o objetivo genuíno da política seja incentivar os indivíduos a se preocupar também com a autorrealização dos outros. Para tanto, as instituições devem sustentar valores e finalidades que conjuntos e paralelamente criem laços duradouros entre os indivíduos, laços que lhes permitam sentirem-se seguros e amparados em caso de deslize ou prejuízo. Assim “o projeto de autodeterminação funcionará como um tônico, dando tono e vigor a tudo mais, não a uma causa única” (ibidem, p.61), permitindo decidir coletivamente as regras e normas da sociedade e das instituições.

No entanto, as virtudes supracitadas só poderão ganhar efeito quando conduzidas prudentemente. A prudência é a virtude do “bom julgamento”, de sabermos quais normas e regras se aplicam ao contexto e escolher segui-las ou não, substituí-las ou reforçá-las. Isso não significa que as normas e regras de cada instituição devam ser questionadas o tempo todo ou mesmo que todos tenham o direito de opinar sobre o papel de cada instituição, mas sim que as normas e regras utilizadas para balizar as necessidades e carências precisarão ser revistas e discutidas abertamente, sem, contudo, nos aventurarmos em estratégias de uma política redentora: “aquela em que vê um único gesto final como portador da redenção última para a sociedade e para cada pessoa que nela vive” (ibidem, p.54). Precisamos de uma política aberta, mas não relativista, de uma abertura para o diálogo, mas que não seja retórica, do contrário perdemos a autenticidade das intenções em favor de uma ética da persuasão. Em outras palavras, precisamos pensar em termos de uma democracia deliberativa: “uma concepção de democracia que trata todos os indivíduos como agentes autônomos, capazes de formar juízos

razoáveis através da assimilação de informações e diferentes pontos de vista, e que institucionaliza uma variedade de mecanismos para incorporar os juízos individuais num processo coletivo de tomada de decisão” (Thompson, 1998, p.220). Nesta perspectiva, “a legitimidade de uma decisão deriva do fato de que ela é o resultado de um processo de generalizada deliberação” (ibidem).

Por fim, nenhuma das virtudes pode se concretizar (nem mesmo a prudência) se antes, e acima de tudo, não implicarem a defesa e a busca pela justiça, a mais velha e mais importante virtude cívica, pois, somente através de uma sociedade justa é que a virtude da comunicação racional – que defende e garante a participação de todos na construção dos discursos normativos – pode ganhar protagonismo e tratar com justeza e justiça as questões públicas. Portanto, “se concordamos que a “coisa comum”, a *res publica*, deve consistir de instituições, leis e ordens sociais informadas pelos valores universais de liberdade e vida, pelo valor condicional da igualdade e pelo valor procedimental da racionalidade comunicativa, temos de praticar as virtudes cívicas relacionadas com esses valores (Heller e Fehér, 2002, p.29).

Mas, se toda virtude cívica deve ser justa para ser efetiva, é preciso nos debruçarmos com mais atenção sobre o tema da justiça. Formalmente o conceito de justiça afirma que “as normas e regras que constituem um aglomerado humano devem ser aplicadas consciente e continuamente a cada um e todos os membros de um aglomerado” (ibidem, p.173). Logo, agimos injustamente quando: a) “aplicamos normas e regras inconsistentemente, b) as aplicamos de modo descontínuo ou c) aplicamos uma norma ou regra diferente daquela que o aglomerado humano constitui para seus membros” (ibidem). Cabe explicar que as normas e regras são constituídas a partir das “ideias de justiça” que incorporam. Entretanto, como dito anteriormente, as normas e regras são produtos da sociabilidade/socialização, conseqüentemente as “ideias de justiça” – os princípios gerais que são utilizados para comparar e classificar os comportamentos “bons” e “ruins” – são desdobramentos dialéticos das práticas normativas e não imperativos a priori. Em outras palavras, só podemos atribuir o caráter de justo ou injusto a um ato exposto comparativamente às regras e normas disponíveis, ao mesmo tempo só concebemos parâmetros de igualdade e desigualdade (valores constitutivos da justiça) quando exteriorizamos as normas e regras. Entidades únicas, que não permitem comparação, não estão sujeitas a padrões de justiça ou injustiça tendo em conta que não podemos compará-las com outras coisas.

As principais ideias de justiça são: 1) “a cada um a mesma coisa”, ou seja, em um sistema verdadeiramente democrático todos precisam ter direitos fundamentais garantidos, como acesso à educação, saúde, renda, etc.; 2) “a cada um segundo seus méritos”, que não pode

ser compreendida no sentido liberal-meritocrático, pois esta ideia de justiça “ignora as necessidades”, ou seja, ela é utilizada mais para identificar os que corrompem a justiça do que aqueles que lutam pela justiça; 3) “a cada um segundo sua excelência”, a excelência aqui diz respeito aos critérios avaliativos que subjazem as decisões valorativas; por exemplo, um professor não pode dar uma nota melhor na prova para um aluno por simpatia ou interesse, mas sim de acordo com os critérios pré-determinados de avaliação, que devem ser os mesmos para todos; 4) “a cada um segundo sua categoria”, uma ideia bastante associada às sociedades pré-modernas e que pouco serve para a interpretação da política atual, mas que precisa ser considerada dentro do escopo histórico de interpretação; 5) “a cada um o que lhe é devido em virtude de pertencer a uma determinada categoria social”, é uma ideia imprescindível para ser aplicada em contextos particulares em que se expressam as desigualdades sociais ou jurídicas. É esta ideia de justiça, por exemplo, que garante o salário desemprego àqueles que, por perderem a chance de vender sua força de trabalho, encontram-se na categoria de desempregados; ou que garante uma “renda cidadã” aos categoricamente miseráveis. Um ponto a se destacar é que a máxima “a cada um segundo suas necessidades”, seguindo os padrões teóricos aqui estabelecidos, não pode se enquadrar nas ideias de justiça, pois se as pessoas são únicas (bem como suas necessidades) não há parâmetros legítimos para comparar e classificar suas necessidades como justas ou injustas, o melhor seria juntar essa máxima à primeira (“a cada um a mesma coisa”).

Traçadas as virtudes cívicas e as ideias de justiça subjacentes a elas, compete assinalar que a justiça, na dialética do cotidiano, pode apresentar-se de duas formas. Ela pode ser estática, “sempre que as normas e regras são vistas como não problemáticas; sempre que são pressupostas e não inquiridas nem testadas” (ibidem, p.177). Neste sentido, o justo e o injusto resumem-se à aplicação das normas e regras pelo corpo social. Há um “consenso” acerca das práticas normativas. Por outro lado, a justiça pode ser dinâmica, sempre que as normas e regras não são pressupostas e passam a ser questionadas, acarretando a exigência, por parte do corpo social, de novas regras e normas. A justiça dinâmica está diretamente ligada à transformação dos interesses do corpo social. Essa transformação, que leva ao ataque das regras e normas anteriores, aparece, geralmente, no campo político, quando se luta por mais liberdade e, no campo social, quando se reivindica mais oportunidades de vida, ou melhor, quando um grupo luta para ter as mesmas oportunidades de vida de outro(s) grupo(s). Cabe ressaltar, no entanto, que as novas práticas normativas propostas pela justiça dinâmica também devem ser constantemente “testadas” e que a ausência de normas e regras não é sinônimo dessa justiça. Sendo assim, há uma tendência geral de que a justiça dinâmica se torne estática, na medida em

que não pode haver sociedade sem justiça estática, sem “proposições normativas” objetivamente exteriorizadas. Podemos dizer que quanto maior a coesão de um corpo social, mais coeso são seus interesses e mais coesa torna-se a aplicação da justiça.

Portanto, a tarefa mais importante, neste momento, é resgatarmos a coesão, harmonia e coerência da sociedade contemporânea. O primeiro passo nesta direção é demonstrar aos indivíduos pós-modernos que a liberdade tem (e precisa ter) limitações e que “a verdadeira libertação requer hoje mais, e não menos, da “esfera pública” e do poder público” (Bauman, 2001, p.62), pois “a arte da política, se for democrática, é a arte de desmontar os limites à liberdade dos cidadãos; mas é também a arte da autolimitação: a de libertar os indivíduos para capacitá-los a traçar, individual e coletivamente, seus próprios limites individuais e coletivos.” (Bauman, 2000, p.12). Como Aristóteles, é preciso lembrar que a liberdade individual só pode existir enquanto trabalho coletivo, só pode ser baseada e amparada coletivamente. Do contrário, haverá mais e mais vícios antilibertários ao invés de restabelecermos uma política emancipatória capaz de recompor/recriar as garantias de participação popular e da segurança existencial. Neste sentido, é preciso ressaltar também que satisfazer-se numa sociedade como a nossa não pode (apesar de desejarmos) significar a satisfação de todas as necessidades. “As mulheres e os homens não tem necessidade de estarem completamente satisfeitos. Pois se estivessem isso significaria o fim do esforço e da busca que são, afinal, nosso elemento de vida” (Heller e Fehér, 2002, p.59). Além do que a satisfação plena só é possível a sujeitos a-históricos, livres de qualquer condicionamento contextual ou exigência exterior. Porém, somente o indivíduo socializado pode encontrar os meios para sua autodeterminação, apenas sociabilizando-se ele pode transformar seus dons em talentos, aprender sobre os verdadeiros afetos, encontrar, enfim, as relações sublimes do ser e não do simples existir; nas palavras de Heller e Fehér, “dar sabor a todas as suas experiências”.

O segundo passo a ser dado deve ser na desconstrução do ideário do “fim das grandes narrativas” e, conseqüentemente, de seus atores como protagonistas da história social. Se a humanidade se curvou ao longo do tempo às forças externas – do mito, da divindade, da lei natural, da razão, do imperativo, do princípio universal, etc., – para pensar acerca de suas fundações e orientar suas ações, no umbral da pós-modernidade, ela imaginou ser capaz de produzir e arquitetar (endogenamente) sua própria história. “Os que vivem na condição política pós-moderna sentem que estão depois de toda história, com sua origem sagrada e mitológica, sua estrita causalidade, sua teleologia secreta, seu narrador transcendente e onipresente e sua promessa de final feliz, num senso cósmico e histórico” (ibidem, p.12). No entanto, olhando com atenção, percebemos que o antiuniversalismo pós-moderno, combinado com o anti-

humanismo filosófico e a exacerbação da liberdade hedonista, não engendrou uma história “nova”, a fim e a cabo, acabou, na verdade, negando a própria dimensão histórica da humanidade. Reduziu, por assim dizer, a totalidade histórica à mera dimensão temporal. Isso leva a um “sentimento grassante de que vamos ficar para sempre no presente e ao mesmo tempo depois dele” (ibidem, p. 23). Enquanto o referencial do pensamento pós-moderno continuar sendo a pragmática do cotidiano, tanto na ciência, quanto na conduta humana, as expectativas de uma nova história estão realmente comprometidas. E se continuar filtrando e rejeitando as “grandes narrativas” de outrora sem, ao menos, esboçar uma outra grande história para a humanidade, o “fazer política” continuará sendo apenas mais uma atividade cotidiana desimportante.

O terceiro passo é negarmos o relativismo político como “bom” em si mesmo. Ao contrário dos modernos, que pactuavam com a ideia de que a diferença era anormal e estranha e que “a ordem do futuro, superior (porque homogênea), não teria espaço para os estranhos, os tempos pós-modernos estão marcados por uma concordância quase universal de que a diferença não é meramente inevitável, porém boa, preciosa, e precisa de proteção, de cultivo” (Bauman, 1998, p.44). Entretanto, como assinala Jameson (2006, p.344-7), uma política constituída de “pura heteronômia”, baseada em “sistemas aleatórios e não relacionados de todos os tipos” em que as diferenças são tratadas como “inertes ou extrínsecas” e não como “oposições dialéticas ou tensões”, não pode sustentar uma ação emancipatória. Uma política em que o *slogan* é “a diferença relaciona” e que incita os indivíduos a perceber o mundo somente através “da diferença e da diferenciação” não nos levará a lugar algum. Essa falta de coerência e imensidade de expectativas possíveis não permitirá (jamais) que as perspectivas de valores sejam satisfeitas. Se os valores que orientam e produzem as necessidades (e os meios de satisfazê-las) continuarem amorfos ou diferenciados, não poderemos identificá-los, ordená-los e hierarquizá-los em termos de importância para o bem comum e seguiremos aceitando a escolha individual como a única alternativa possível da ação política. Portanto, “somente a vigorosa aplicação do princípio do pluralismo regulado, acoplado ao desenvolvimento de novos mecanismos que permitam que os juízos de valor de indivíduos sejam incorporados reflexivamente em processos deliberativos em vários níveis da vida social e política, poderão renovar a política democrática” (Thompson, 1998, p.223). Do contrário, ao invés de radicalizar as possibilidades emancipatórias que a modernidade nos legou, (seja através do Iluminismo, seja através do marxismo) consentiremos com a “má consciência pós-moderna” que se flagela com a “excessiva tolerância com o relativismo” (Heller e Fehér, 2002, p.18-9); uma tolerância

bastante ambígua já que deseja promover a diversidade, mas não quer elaborar ou defender bases que garantam a diversidade.

Mas para que o terceiro passo não tropece no quarto, precisamos enfrentar, também, o efeito colateral do relativismo, o aumento do fundamentalismo, pois “o campo de batalha do século XXI irá opor o fundamentalismo à tolerância cosmopolita” (Giddens, 2007, p.16). O fundamentalismo pós-moderno é fruto e consequência da globalização negativa e não pode ser confundido com fanatismo ou autoritarismo. “Os fundamentalistas reclamam um retorno aos textos e escrituras básicos, a serem lidos de maneira literal, e propõem que as doutrinas derivadas de tal leitura sejam aplicadas à vida social, econômica ou política” (ibidem, p.58). Num mundo supostamente irracional e cambiante, o fundamentalismo defende a tradição “sólida”, aquela baseada em referências bem estabelecidas e em rituais historicamente consagrados. É interessante notar, ademais, que o fundamentalismo no sentido que emprega-se aqui “não diz respeito aquilo em que as pessoas acreditam, mas, como a tradição de maneira mais geral, ao modo como acreditam e o modo como justificam sua crença” (ibidem, p.59); tampouco, o fundamentalismo, se resume às culturas “mais tradicionais” em sua luta contra a decadência do ocidente e muito menos está limitado ao campo religioso. No campo pós-moderno, na verdade, o fundamentalismo “é uma recusa do diálogo num mundo cujo ritmo e continuidade dependem dele” (ibidem). Portanto, se o questionamento do pluralismo se transformar (como vem acontecendo) em fundamentalismo, esqueceremos de discutir as “arbitrariedades do paroquialismo, a tendência genocida do narcisismo coletivo, a tirania das pressões comunais, a belicosidade e despotismo da disciplina comunal” (Bauman, 1998, p.45) e estaremos fadados ao fracasso da convivência coletiva.

O quinto passo (e o mais geral de todos) é aceitar que: “[...] o universo ético não pode mais ser pensado como um mundo de conterrâneos co-presentes. As condições de contemporaneidade e proximidade não se sustentam mais, e o universo ético se deve alargar para abranger outros distantes que, embora remotos no espaço e no tempo, podem fazer parte de uma sequência interligada de ações e suas consequências” (Thompson, 1998, p.226). Devemos reconhecer, portanto, que a responsabilidade individual deve se estender para além das relações fronteiriças da cotidianidade e almejar o bem comum daqueles distantes no tempo e espaço.

Enfim, se quisermos responder à pergunta: como viver em um mundo contingente e cambiante como o pós-moderno? Devemos dizer que precisamos aceitar (e ser guiados) por valores universais que, ao contrário do que se imagina atualmente, não se opõem à pluralidade das formas de vida, mas sim as aceita e faz delas molas propulsoras na busca pelo bem comum.

Ao menos nesse ponto, teremos que concordar com Kant – de que guiados por princípios políticos bem estabelecidos, baseados na razão esclarecida e emancipada – seremos capazes de, por meio de uma nova constituição de valores, expressar a “vontade, ao mesmo tempo, unificadora e autônoma da civilização, em que “cada um se encarregará de decidir por todos e que todos tomarão decisões pensando em cada um”. Habermas (1989) deixou claro, ao reinterpretar a obra kantiana, que a universalidade do indivíduo deve ser entendida como seu reconhecimento, como comunicabilidade com os outros, e que graças a essa comunicabilidade racional podemos confiar aos homens a capacidade de compor novos valores e objetivá-los num regime constitucional apropriado para abrigar e solucionar o debate político, sobretudo no que tange à concepção de consensus a partir das diferenças culturais. Concordar com princípios políticos constitucionais, contudo, não nos impede de examinar, censurar ou mesmo contrapor-se a determinadas disposições ou ações de um corpo político, mas nos alerta que a discordância precisará ser melhor fundamentada (epistêmica e politicamente) se quiser ganhar efeito; terá que encontrar novas maneiras de aumentar e institucionalizar as mudanças, bem como propor novos mecanismos para implementar os resultados que almeja, do contrário, não poderá ser aceita. Isso significa que precisaremos ser capazes de criar compromissos éticos que estejam acima de qualquer futilidade da vida diária; e que deveremos defender os valores em que acreditamos sem cairmos no labirinto do cinismo retórico ou das “boas intenções” desprendidas de ações práticas. O desafio, portanto, será descobrir atitudes que aprofundem a instância democrática, aumentando o escopo dos processos deliberativos, aperfeiçoando sua qualidade e assegurando consequências objetivas para as decisões tomadas em múltiplos níveis da vida social e política. Para tanto, não poderemos tratar a política e a ação político-moral, hoje, a partir dos mesmos parâmetros de outrora, deveremos, isso sim, buscar uma teoria sobre a ética que faça justiça às novas conjunturas, a partir das quais as questões morais surgem hoje. Só aceitando a transformação seremos capazes de guiar a vida dos indivíduos de maneira segura e duradora. Sabemos que a tarefa não é fácil, mas não arriscar pode significar pôr tudo a perder!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi, 6ªed, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2012.
- ALMEIDA, Milton José de. **O Triunfo da Escolástica, a Glória da Educação**. Revista Educação e Sociedade, Campinas, Unicamp, Vol. 26, n.90, p. 17-39, 2005.
- ANDERSON, Perry. **As Origens da Pós-Modernidade**. Trad. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 1998.
- ARIÈS, Phelipe. **História Social da Infância e da Família**. Trad. D. Flaksman, Rio de Janeiro, LTC, 1979.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. São Paulo, Nova Cultural, 1991.
- ARENDT, Hannah. **A condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. Rev. Adriano Correia. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARONOWITZ, Stanley. **Pós-Modernismo e Política**. Trad. Cristina Cavalcanti, in Pós-Modernismo e Política, Org. Heloisa Buarque de Hollanda, Rocco, Rio de Janeiro, 1992, p.151-176.
- BANCO MUNDIAL. **Informe sobre o desenvolvimento mundial: o mundo do trabalho em uma economia integrada**. Washington D. C., 2005.
- BARAN, Paul e SWEEZY, Paul. **Capitalismo Monopolista**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, 1966.
- BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Trad. Mauro Gama e Cláudia Gama. 1ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- _____. **Globalização: As Consequências Humanas**. Trad. Marcus Penchel. 1ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1999.
- _____. **Em Busca da Política**. Trad. Marcus Penchel. 1ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2000.
- _____. **Modernidade Líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. **Comunidade. A busca por segurança no mundo atual**. Trad. Plínio Dentzien. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- _____. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. **A Cultura no Mundo Líquido Moderno**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 1ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2013.
- BERLIN, Isaiah. **As Raízes do Romantismo**. Trad. Isa Mara Lando, 1ªed. São Paulo, Três Estrelas, 2015.

- _____. **Against The Current. Essays in the History of Ideas.** Introd. Roger Hausheer. The Viking Press, New York, 1980.
- BERKELEY, George. **Tratados sobre o Princípio do Conhecimento Humano.** Série os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- BERMAN, Marshal. **Tudo que é sólido se desmancha no ar: A aventura da Modernidade.** Trad. Carlos Felipe Moisés. 1ª Ed. São Paulo: Schwarc, 1986.
- BHABHA, Homi K. “**A Outra Questão**”. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1998. (Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/57777015/Bhabha-Homi-K-O-Local-Da-Cultura>).
- BLOOM, Philipp. **Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales.** Trad. Javier Calzada. Barcelona, Editorial Anagrama, 2007.
- BOER, Karin de. **A Filosofia do Direito de Hegel: uma crítica moderna à modernidade.** Trad. Pedro Geraldo Aparecido Novelli. Revista Simbio-Logias, v.3, n.5, p.45-55, 2010.
- BOEIRA, Nelson. **Nietzsche.** 2ª ed. Rio de Janeiro, editora Zahar, 2004.
- BOURDIEU, Pierry. **A Economia das Trocas Simbólicas.** Trad. Sérgio Miceli et. All. 6ªed. São Paulo, Perspectiva, 2007.
- BRAH, Avtar. **Diferença, Diversidade, Diferenciação.** In: cadernos pagu. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, 2006. n.26 p.329-376 (Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>).
- BREUNING, Charles. **The age of revolution and reaction, 1789-1850.** 2ª Ed. Nova York, 1977.
- CALLINICOS, Alex. **Contra el posmodernismo,** Bogotá, El Áncora Editores, 1998, versão digital.
- CAMUS, Albert. **L`Homme Révolté. Version Numérique par Jean-Marie Tremblay,** Paris, 1951, <http://bibliotheque.uqac.ca/>. Visualizado em 9 de março de 2016.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago (2003), “**La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810)**”. Manuscrito inédito. Bogotá, Colombia: Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- CHARTIER, Roger. **Do Códige ao Munitor: A Trajetória do Escrito.** Estudos Avançados, vol.8, n.21, p.185-199, 1994.
- COMTE, Augusto. **Curso de Filosofia Positiva.** Série os Pensadores. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo, Abril Cultural, 1978. Versão digital. https://cesarmangolin.files.wordpress.com/2010/02/colecao_os_pensadores_auguste_comte_-_obra_e_vida.pdf.

- CONNOR, Steven. **Cultura Pós-Moderna: Introdução às Teorias do Contemporâneo**. Trad. Adail Sobral e Maria Gonçalves. 6ª ed. São Paulo, Edições Loyola, 2012.
- DAMIÃO, Abraão P. **A Epistême de Ponta-cabeça: Os Saberes Subalternos e as Novas Perspectivas das Ciências Sociais**. Revista Estudos de Sociologia, Araraquara, v. 20, n. 38, 2015.
- _____. **Confiança e Segurança Ontológica na Sociedade de Risco**. Revista Levs, n. 7, 2011, Marília, p.61-71.
- DAMIÃO, Abraão P. e FÉLIX, Sueli. **Modernidade e Globalização Neoliberal: a “Nova” Condição do Trabalho e dos Trabalhadores no Contexto da Mentalidade de Curto Prazo**. Revista de Psicologia Social do Trabalho, São Paulo, v. 16, n. 2, 2013.
- D`ALEMBERT, Jean le Rond. **Discours préliminaire à l'Encyclopédie (1751)**. Édition électronique (ePub, PDF) v.: 1,0: Les Échos du Maquis, 2011. Disponível em: <http://www.echosdumaquis.com>, visualizado em 25/04/2016.
- DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**, Vol. 1. Trad. Manuel Ruas, Lisboa, Editora Estampa, 1994.
- _____. **A Civilização do Renascimento**, Vol. 2. Trad. Manuel Ruas, Lisboa, Editora Estampa, 1984.
- DESCARTES, René. **O Discurso do Método**. Trad. Ermantina Galvão, São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- DOBB, Maurice. **A Evolução do Capitalismo**. Trad. Manuel do Rêgo Braga. 9ªed. Abril Cultural, São Paulo, 1983.
- DORTIER, Jean-François (org). **Dicionário de Ciências Humanas**. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar et. al, 1ªed. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010.
- DUARTE, L. Fernando Dias. **A Pulsão Romântica e as Ciências Humanas no Ocidente**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol 19, nº 55, junho de 2004.
- DURING, Simon. **Postmodernism or Post-colonialism Today**. Textual Practice, vol. 1, nº 1, 1987, p. 32-47.
- DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Martin Fontes, 2007.
- _____. **Educação e Sociologia**. Trad. Maria de Fátima Oliva do Coutto. São Paulo, Hedra, 2010.
- EAGLETON, Terry. **As Ilusões do Pós-Modernismo**. Trad. Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., vol 1, 1994a.

- _____. **O Processo Civilizador**. Trad. Ruy Jungmann, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., vol 2, 1994b.
- ENGELS, Friedrich. **A Condição da Classe Trabalhadora na Inglaterra**: Segundo as Observações do autor e fontes autênticas. Trad. B.A. Schumann. São Paulo, Boitempo, 2008.
- _____. **A Origem da Família, da Propriedade e do Estado**. Trad. Leandro Konder. 9ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1984.
- _____. **Esboço de uma Crítica da Economia Política**. Trad. Maria Filomena Viegas, Revista Temas de Ciências Humanas, São Paulo, Ed. Ciências Humanas, nº 5, 1979, p.1-29.
- FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Trad. Jose da Silva Brandao. Petrópolis, Vozes, 2007.
- FICHT, Johann. **Lições sobre a Vocação do Sábio**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/fichte_conferencias_sobre_a_vocacao_do_sabio.pdf.
- FRANK, Andre Gunder. **A Acumulação Mundial**. Trad. Lucília Almeida, Lisboa, Editorial Estampa, 1979.
- FOUCAULT, Michael. **Em Defesa da Sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- _____. **Nietzsche, Marx, Freud**. Trad. Jorge Lima Barreto, São Paulo, Editora Princípio, 1997.
- GALLO, Max. **Revolução Francesa**. Vol I – O Povo e o Rei (1774-1793). Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre, L&PM Editores, 2012.
- _____. **Revolução Francesa**. Vol. II – Às Armas, Cidadãos (1793-1799). Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre, L&PM Editores, 2012.
- GASPAROTO, Jayme W. **Prática e Epistemologia das Ciências Humanas**. Aula Ministra em 11/11/2010, Unesp, Marília.
- GLEISER, Marcelo. **A Dança do Universo**. São Paulo, Companhia Das Letras, 2006.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Trad. Raul Fiker. 1º Ed. São Paulo: Editora UNESP. 1991.
- _____. **Mundo em descontrole**. O que a globalização está fazendo de nós. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. 6º ed. São Paulo: Record, 2007.
- GROSGOUEL, Ramón. **Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-Coloniais**: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, p 115-147, março. 2008. (Disponível em: www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=982).
- GUSMÃO, Luis de. **Um Elogio do Conhecimento de Senso Comum na Investigação Social**. Escritos. Revista da Fundação Casa de Rui Barbosa. Ano 1, n. 1, 2007, 284 p.

____. **O Fetichismo do Conceito: limites do conhecimento teórico na investigação social.** Rio de Janeiro, Topbooks, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo.** Trad. Guido A. de Almeida Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 143-235.

____. **La Modernidad, un Proyecto Incompleto.** Em, La PosModernidad, Hal Foster (org), 8ª ed. Barcelona, 2015, p.19-36.

HALL, Stuart. **Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite.** In: Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG. Brasília: Representação da UNESCO ao Brasil, 2003. (disponível em: http://www.4shared.com/document/Ux56arNI/Da_Dispota_-_Stuart_Hall.html).

____. **Identidade Cultural na Pós-Modernidade.** Trad. Tomaz Tadeu e Guacira Louro. 12ª ed. Rio de Janeiro, Lamparina, 2015.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna.** Trad. Adail Sobral e Maria Gonçalves. 25ª ed., São Paulo, Edições Loyola, 2014.

HEGEL, G.H.F. **Princípios da Filosofia do Direito.** Trad. Orlando Vitorino, São Paulo, Martins Fontes, 1997.

____. **Fenomenologia do Espírito.** Trad. Paulo Meneses. 2ªed. Petrópolis, Vozes, 1992.

HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna.** Trad. Marcos Santarrita. 2ªed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

HENRY, John. **A Revolução Científica e as Origens da Ciência Moderna.** Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rev. Henrique Lins de Barros. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. Trad. Alex Marins. São Paulo, Martin Claret, 2004.

HOBBS, Eric. **A Era das Revoluções.** Trad. Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel, 21ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2007.

____. **En Torno a los Origenes de la Revolucion Industrial.** 19ª ed. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1988.

HOBSON, John Atkinson. **A Evolução do Capitalismo Moderno.** Trad. Benedicto de Carvalho, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

HUBERMAN, Leo. **História da Riqueza do Homem.** Trad. Waltensir Dutra, 16ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1984.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana.** Trad. Débora Danowski. 2ª ed. São Paulo, Editora Unesp, 2009.

- HUYSSSEN, Andres. **Mapeando o Pós-Moderno**. Trad. Carlos Moreno, in *Pós-Modernismo e Política*, Org. Heloisa Buarque de Hollanda, Rocco, Rio de Janeiro, 1992, p. 15-80.
- IANNI, Octavio. **Globalização e crise do Estado-Nação**. Estudos de Sociologia, 6 (1), 129-136, 1999.
- JAMESON, Frederic. **Pós-Modernismo: A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. Trad. Maria Elisa Cevaso, 2ª ed. São Paulo, Ática, 2006.
- _____. **Periodizando os anos 60**. Trad. César Brites e Maria L. Borges, in *Pós-Modernismo e Política*, Org. Heloisa Buarque de Hollanda, Rocco, Rio de Janeiro, 1992, p.81-126.
- JAPIASSU, Hilton. **O Mito da Neutralidade Científica**, 1ª ed. Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- JOUVENEL, Bertrand de. **As Origens do Estado Moderno: Uma História das Ideias Políticas no Século XIX**. Trad. Mamede de Souza Freitas. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico**. Trad. Artur Morão. Universidade da Beira Interior Covilhã, 2008.
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa, Edições 70, 2007.
- _____. **Crítica a Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. 5ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Afonso Bertagnoli. São Paulo, Brasil Editora, 2004. Digitalização da edição em papel da Edições e Publicações Brasil Editora S.A., São Paulo, 1959.
- _____. **Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?** Trad. Luiz Paulo Rouanet. Carta Publicada na Revista *Büsching* em 1783. Disponível em: http://www.uesb.br/eventos/emkant/texto_II.pdf. Visualizado em 19/04/2016. (4)
- KERSHAW, Ian. **Hitler**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo, Companhia das Letras, 2016.
- LACLAU, Ernesto. **A Política e os Limites da Modernidade**. Trad. Carlos Morenos, in *Pós-Modernismo e Política*, Org. Heloisa Buarque de Hollanda, Rocco, Rio de Janeiro, 1992, p.127-150.
- LÉNIN, Vladimir Ilitch. **O Imperialismo: Etapa Superior do Capitalismo**. Apresentação Plínio de Arruda Sampaio Junior, Campinas, FE/UNICAMP, 2011.
- LIPOVETSKY, Gilles e CHARLES, Sébastien. **Os Tempos Hipermodernos**. Trad. Mário Vilela. 1ªed. São Paulo, editora Barcarolla, 2004.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo**. Trad. Miguel S. Pereira e Ana Luísa Faria. 1ªed. Lisboa, Edições 70, 2013.

_____. **El crepúsculo del deber: La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos.** Trad. Juana Bignozzi. 5ª ed. Barcelona, Anagrama, 2000.

LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil: Ensaio Sobre a Origem, os Limites e os Fins Verdadeiros do Governo Civil.** Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3ª ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2001.

_____. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano.** Trad. Anoar Aiex. São Paulo, Nova Cultural, 1999.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna.** Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 16ª ed. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 2015.

_____. **La PosModernidad Explicada a los Niños.** Trad. Enrique Lynch. 1ªed. Barcelona, Editorial Gedisa, 1987.

MARCUSE, Hebert. **A Ideologia da Sociedade Industrial. O homem Unidimensional.** Trad. Giasone Rebuá. 7ª ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1973.

MARTINS, Carlos Benedito. **O que é Sociologia.** 34º ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista.** Trad. Álvaro Pina. São Paulo, Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **O Capital. Crítica da Economia Política.** Volume I e Volume II. Trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2013.

_____. **A ideologia Alemã.** Trad. Luciano Cavini Martorano; Nélio Schneider e Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo, 2007.

_____. **Uma Contribuição à Crítica da Economia Políticas.** Trad. Florestan Fernandes. 2ª ed, São Paulo, Expressão Popular, 2008.

_____. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte.** Trad. Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo, 2011a, versão digital.

_____. **A guerra civil na França.** Trad. Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo, 2011b. (3)

_____. **As lutas de classes na França de 1848 a 1850.** Trad. Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo, 2012.

_____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.** Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo, Boitempo, 2010.

MASCARO, Alysson Leandro. **Introdução à Filosofia do Direito.** São Paulo, Editora Atlas, 2002.

_____. **Estado e Forma Política.** São Paulo, Boitempo Editorial, 2013.

_____. **Marx, Engels e a Crítica do Estado e do Direito.** IV Curso Livre Marx-Engels, São Paulo, USP, 2014.

- MIGLIOLI, Jorge. **A globalização numa visão histórica**. Estudos de Sociologia, 6 (1), 154-163, 1999.
- MISKOLCI, Richard. **Os saberes indisciplinados e a (geo)política do conhecimento**, 2012 (mimeo)
- MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do ocidente**. Vol. II. Trad. Bênoni Lemos, 2ªed. São Paulo, Edições Paulinas, 1986.
- _____. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do ocidente**. Vol. III. Trad. Bênoni Lemos, 2ªed. São Paulo, Edições Paulinas, 1985.
- MONTESQUIEU, Charles de. **O Espírito das Leis**. Trad. Cristina Murachco. Apres. Renato Janine Ribeiro. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- MONTEZ, Luis Barros. **Sob a Ética do Olhar, do Tempo e da Escrita**. Goethe e a história. In: Catharina, Pedro Paulo Garcia Ferreira; Mello, Celina Maria Moreira de. (Org.). *Cenas da Literatura Moderna*. 1ed. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2010, p. 191-216.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falava Zaratustra**. Trad. José Mendes de Souza. São Paulo, ebookbrasil, 2002. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/zara.pdf>.
- _____. **Crepúsculo dos Ídolos ou como Filosofar com o Martelo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- _____. **A Vontade de Poder**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro, Contraponto, 2011.
- OLIVEIRA, Isabela Lara. **Hipertexto: o Universo em Expansão**. Dissertação de Mestrado Brasília, Universidade de Brasília, 1999.
- ORTIZ, Renato. **Globalização, Poder e Medo**. Estudos de Sociologia, 6 (1), 139-143, 1999.
- PELÚCIO, Larissa. **Subalterno quem, cara pálida?** Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 2, n. 2, jul-dez 2012, pp. 395-418.
- RAPPORT, Mike. **1848 – Year of Revolution**. Nova York. Basic Books, 2009.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. Princípios de Direito Político. Trad. Antônio de Paula Danesi. 3ª ed. São Paumo, Martins Fontes, 1999.
- _____. **Emílio ou Da Educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2ªed. São Paulo, Martins Fontes, 1999b.
- _____. **Discurso sobre as Ciências e as Artes**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Martin Claret, 2010.

- SANTOS, Boaventura de. **A Transição Paradigmática: da Regulação à Emancipação**, in Carrilho, Manuel Maria (org.), Dicionário do Pensamento Contemporâneo. Lisboa: Dom Quixote, 1991.
- SEYMOUR-SMITH, Martin. **Os 100 livros que mais Influenciaram a Humanidade: A História do Pensamento dos Tempos Antigos à Atualidade**. Trad. Fausto Wolff. 5ª ed. Rio de Janeiro, Difel, 2002.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre la voluntad en la naturaleza**. Trad. Cátedra de Sociologia da Universidade de Buenos Aires. UBA, 2006. Disponível em: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131842.pdf>. Visualizado em 19/09/2016.
- SIMMEL, Georg. **O problema da sociologia**. In: MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). Sociologia. São Paulo: Ática, 1983. p. 59-78
- TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Aventura Pós-moderna e sua Sombra**. 1ªed. São Paulo, Paulus, 2005.
- TIGAR, Michael e MADELEINE R. Levy. **O Direito e a Ascensão do Capitalismo Moderno**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro, Zahar editores, 1978.
- THOMPSON, John B. **A Mídia e a Modernidade: Uma Teoria Social da Mídia**. Trad. Wagner de Oliveira Brandão. 5ª ed. Petrópolis, Vozes, 1998.
- TOMAZ, Carlos e GIUGLIANO, Lilian G. **A Razão das Emoções: Um ensaio sobre “O erro de Descartes”**. Estudos de Psicologia 1997, 2(2), 407-411 Resenha 407.
- TOMMASO, Filippo. **Manifesto Futurista** (1909). Trad. Mario Santiago. Disponível em: <http://www.mariosantiago.net/Textos%20em%20PDF/Manifesto%20Futurista.pdf>. Visualizado em 27/06/2016.
- VILAS, Carlos. M. **Seis Ideias Falsas Sobre a Globalização**. Estudos de Sociologia, 6 (1), 21-63, 1999.
- VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Cartas Inglesas ou Cartas Filosóficas**. Trad. Marilena de Souza Chauí. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1984a.
- _____. **Tratado de Metafísica**. Trad. Marilena de Souza Chauí. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1984b.
- _____. **Dicionário Filosófico**. Trad. Bruno da Ponte e João Lopes Alves. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1984c.
- _____. **O Filósofo Ignorante**. Trad. Marilena de Souza Chauí. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1984d.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Trad. Pietro Nassitti, São Paulo, Martin Claret, 2006.

____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

____. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1999.

ZUIN, João Carlos Soares. **A Crise da Modernidade no Início do Século XX**. Revista Estudos de Sociologia, v. 6, n. 11, p. 67-90, Unesp/Araraquara, 2001.

____. **Os Enciclopédias e a Enciclopédia**. Aula Ministra em 13/12/2017, Unesp, Marília.