

# PÓS-MODERNIDADE: FIM DA MODERNIDADE OU MISTIFICAÇÃO DA REALIDADE CONTEMPORÂNEA?<sup>1</sup>

Adrianyce Angélica S. de Sousa<sup>2</sup>

## **Introdução**

Para os pós-modernos, nas quatro últimas décadas, diversos sinais verificados nas artes, na arquitetura, na literatura e na dinâmica social como um todo evidenciam o exaurimento do projeto moderno de civilização e a ascensão de uma nova ordem societária, a pós-modernidade. Este artigo visa, pois, sinalizar inicialmente a atualidade de um entendimento histórico-social da modernidade e razão moderna; para em seguida debater com alguns dos principais argumentos em que se baseiam os pós-modernos de modo que possamos compreender se realmente estamos diante de uma transformação radical, ou se na verdade estamos imersos em mudanças e rearranjos próprios, da ainda existente, moderna sociedade burguesa.

## **1. A Modernidade e o surgimento da razão moderna.**

Para que possamos avançar - no entendimento acerca das teses defendidas pelos pós-modernos e que supostamente explicariam a existência da pós-modernidade – é relevante uma abordagem sobre a concepção de modernidade e seu respectivo projeto, haja vista serem estes tão duramente atacados pelos apologetas pós-modernos.

Neste sentido, percorreremos uma trajetória analítica que nos permita superar a tônica comum nos estudos realizados acerca da modernidade que incorrem numa visão semântica da era moderna. Uma verdadeira esquizofrenia epistemológica arrumada em caixinhas que apontam o lugar da “modernidade”, do “modernismo” e da “modernização”. Partimos da compreensão de que para a compreensão do projeto moderno não podemos situar-nos apenas

---

<sup>1</sup> Este artigo foi publicado na Revista *Temporális* n. 10, Modernidade e Pós-modernidade, Brasília, ABEPSS, 2005. O conteúdo deste artigo integra reflexões desenvolvidas na dissertação de mestrado intitulada “Pós-modernidade: mistificação e ruptura da dimensão de totalidade da vida social no capitalismo contemporâneo” defendida em 2001 no programa de Pós-graduação em Serviço Social da UFPE.

<sup>2</sup> Assistente Social, Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Bolsista PDEE da Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior – Capes.

neste campo abstraindo-o das determinações sócio-históricas que fundam, caracterizam e estabelecem os vínculos de continuidade e ruptura do tempo moderno.

Nestes termos, tomamos como referência, enquanto constituição de uma sociedade efetivamente moderna - cuja processualidade será pura resultante da interação humana - a transição do século XVIII ao século XIX. Em outras palavras, estamos afirmando que é na vigência da ordem burguesa que se opera a constituição da sociedade moderna e desta como uma realidade eminentemente social. Isto posto porque, até este momento, a experiência individual, o ritmo de vida, a mobilidade espacial não permitia a constituição de fronteiras claras entre a esfera social e a esfera natural. No marco do *Ancien Régime*, a riqueza imobiliária, a propriedade da terra e a estrutura social garantida por instituições naturais (como a família) e sobrenaturais (com o importante papel da Igreja) debitavam a este regime a sua estabilidade.

É a burguesia, que historicamente, assume um papel extremamente revolucionário, na medida que – como parte de sua forma de dominação – rompe com todo o tipo de mistificação prévia; tudo o que em ordens anteriores estava atrelado a características naturais e sobrenaturais, aparece como resultado e iniciativa dos homens. Tal movimento encarna um caráter emancipatório, dada a característica intrínseca ao processo de produção que ergue esta ordem e que só pode subsistir revolucionando constantemente os padrões até então vigentes de produção e distribuição da riqueza social. Como explicita Marx e Engels,

a conservação dos antigos modos de produção de forma inalterada era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as antigas classes industriais. A revolução constante da produção, os distúrbios ininterruptos de todas as condições sociais, as incertezas e agitações permanentes distinguiram a época burguesa de todas as anteriores (1998, p. 14).

Deste modo, no lastro do desenvolvimento do mundo burguês, opera-se uma capacidade extremamente maior de criar uma massa de bens e serviços em quantidade e qualidade capaz de atender a todas as necessidades de reprodução da sociedade. Neste processo de modernização, a realização histórica da burguesia revolucionária introduz um novo conteúdo na vida cotidiana dos indivíduos: o princípio da atividade, em que subjazem as

possibilidades de transformação da sociedade não só como fruto da interação humana, mas também como resultado e iniciativa destes mesmos homens (C.f. Guerra, 2002).

Estas considerações são importantes, porque permitem-nos sinalizar, que por meio deste movimento, criam-se às condições para o surgimento de uma nova forma de inteligir o mundo, qual seja: o programa sócio-cultural da Ilustração<sup>3</sup>. Em outras palavras, significa dizer que o descobrimento da América, a circunavegação da África e do globo, o acesso às Índias Orientais e aos mercados chineses, o comércio com as colônias e a expansão das trocas e das mercadorias revelavam cada vez mais, que as forças propulsoras da sociedade, não podiam mais continuar aprisionadas à compreensão de mundo feudal.

Assim, o que queremos enfatizar - e o marco histórico explicita isso - é que o movimento dos ilustrados<sup>4</sup> expressa a conquista, no plano das idéias, ainda no marco do *Ancien Régime*, da hegemonia cultural pela burguesia revolucionária.

Esta hegemonia foi erigida sobre um forte racionalismo que tinha como eixo central superar qualquer limitação do conhecimento operada pela filosofia e pela teologia, uma vez que era preciso conhecer a natureza sua estrutura, seus fenômenos físicos, químicos e biológicos. Em outras palavras, para os Ilustrados, a exploração racional da natureza passava pelo seu reconhecimento tal como ela se apresenta tornando, pois, plausível desenvolver um conjunto de instrumentos intelectuais e materiais capazes de potencializarem a exploração da mesma.

Por outro lado, os ilustrados acreditavam que a razão não possuía somente uma dimensão - **uma dimensão instrumental** - mas também **uma dimensão emancipatória** na medida em que o conhecimento racional deveria ser utilizado também para a organização da sociedade. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais

---

<sup>3</sup> A Ilustração - a grosso modo - pode ser tomada como o período que vai do século XVI no Renascimento, e vai encontrar seu clímax na segunda metade do século XVIII. Tem sua demarcação, sobretudo, pela influência do pensamento revolucionário de Copérnico, Galileu e Bacon, na física e na astronomia que fundam a filosofia Moderna, e sua caracterização posta pelo Século das Luzes na França com Voltaire, Diderot, etc.

<sup>4</sup> Rouanet (1987) estabelece uma importante distinção e aqui incorporamos: existem diferenças entre o Iluminismo e a Ilustração. Para este autor, *o Iluminismo designa uma tendência intelectual, não limitada a qualquer época específica, que combate o mito e o poder a partir da razão (de argumentos racionais)*. Ou seja, diz respeito a um projeto sócio-cultural que atravessa vários processos históricos, e inaugura um grande projeto racionalista que está presente desde a pólis Grega e que perpassa de maneira trans-histórica<sup>4</sup> o longo processo de constituição da sociedade ocidental. *A Ilustração por sua vez, atualizaria o projeto iluminista, mas este projeto não começou com aquela, nem se extingue no século XVIII*.

de pensamento sinalizava para a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário e do poder.

Deste modo, a perspectiva revolucionária do capitalismo permitiu, aos pensadores que estavam sob a ótica do mundo novo em construção, a compreensão do real como totalidade regida por leis cuja historicidade dos processos objetivos ainda que fosse apreendida como obra da ação humana constituía-se como superior às vontades individuais.

Nas palavras de Coutinho

por não estarem comprometidos com a realidade imediata, os pensadores burgueses não limitavam a razão à classificação do existente, mas afirmavam o seu ilimitado poder de apreensão do mundo em permanente devenir (1972, p. 12).

Esta trajetória ascendente e progressista do pensamento burguês tem em Hegel sua maior expressão. É este autor que ao efetivar uma crítica contundente ao subjetivismo kantiano explicita que o movimento do conhecimento parte de uma percepção imediata sobre o mundo balizada, pela intuição. Aqui ao sujeito é possível operar, distinguir, classificar, decompor o todo em suas partes para depôs recompô-las de forma lógica. Este, porém é o primeiro momento, no qual o sujeito empreende o *verstand* (entendimento do mundo) no patamar da razão analítica<sup>5</sup>. O segundo momento é apresentado como *vernunft* (razão) porque a razão, que é dialética, supera a razão analítica (ou entendimento) naquilo que lhe escapa, ou seja, a processualidade contraditória de seus objetos possibilitando, desta forma, a negação e crítica do objeto.

Em outras palavras, a razão moderna desenvolve a sua unidade na perspectiva antropocêntrica que a funda. Numa concepção de homem, enquanto ser social, capaz de se autocriar, portador que é de racionalidade e teleologia, de modo que a partir das condições concretas é capaz de construir a sua própria história. Esta última, por ser dotada de racionalidade objetiva, torna-se passível de ser conhecida pelas sujeitos, donde por meio das categorias da dialética é possível ao sujeito transcender a aparência fenomênica e alçar à lógica que movimenta os fenômenos.

---

<sup>5</sup> Contudo, vale a observação de Netto, para o qual, a razão analítica não é incompatível com passos sintéticos, mas as operações de síntese que realiza lavram sobre as mesmas bases positivas dos seus procedimentos de análise, redundando na mera recomposição sistêmica dos conjuntos objetos da desconstrução por meio da intelecção (1994, p. 29).

Deste modo, a estrutura da razão moderna é inclusiva e parametrada pela objetividade e processualidade que ela verifica e reconstrói na realidade. Dado que as categorias lógicas não se desconectam da realidade, ao contrário remetem sempre e sistematicamente à mesma, a razão é o meio através do qual se estabelece a unidade entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. Esta concepção supõe uma unidade entre sujeito/objeto, que não se confunde com identidade<sup>6</sup>, uma vez que, a realidade é sempre mais preta de determinações do que a capacidade do sujeito de capturá-las. O sujeito - dadas às possibilidades da razão - é capaz de reconstruir pela via do pensamento a processualidade da realidade. Esta processualidade, por sua vez, está posta em dois sentidos: no mundo que é pensado enquanto movimento dinamizado contraditoriamente, onde o ser tem sua efetividade no processo de colisões que é o seu modo específico de ser, e a consciência que reconstrói esse movimento (um automovimento) procedendo, ela mesma, por aproximações (Netto, idem, p. 28).

Assim, conforme aponta Coutinho (1972), três são as categorias nucleares que, ao se intercorrerem e sintetizarem organicamente, edificam a razão moderna e garantem à mesma a sua estrutura inclusiva: **O humanismo** que remete à teoria de que o homem é um produto de sua própria e coletiva atividade; **o historicismo concreto** que possibilita a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, que dimensiona e possibilita a viabilidade do desenvolvimento e aperfeiçoamento do gênero humano; e finalmente a **razão dialética** que refere simultaneamente, a uma determinada racionalidade objetiva imanente ao processo da realidade e a um sistema categorial capaz de reconstruir ideal e subjetivamente esta processualidade proveniente da intuição e do intelecto analítico.

Contudo, este sentido inteiramente progressista do capitalismo em ascendência - de atribuir à razão um caráter emancipador, donde o conhecimento racional, pautado na ciência, possibilitaria ao homem o controle tanto da natureza, como do progresso social e desta forma, tendo as bases de sua emancipação - passou a ser amplamente questionado, entre 1830-1848. Este período assinala o acirramento das contradições do mundo burguês, pois são o próprio desenvolvimento do capitalismo e a consolidação da dominação burguesa que engendram as forças organizativas do movimento operário, emergentes neste momento de crise.

Explicita-se no plano social e político uma inversão, que tem sua gênese, no surgimento antagônico entre as classes que ora formavam o Terceiro Estado, na derrubada do

---

<sup>6</sup> Esta confusão é uma marca expressiva do pensamento hegeliano.

*Ancien Régime*. Enquanto no primeiro momento, a revolução para a tomada do poder, a burguesia representava objetivamente os interesses da totalidade do povo - voltada que estava ao combate à reação absolutista-feudal. Agora, o proletariado surge na história como uma classe autônoma, capaz de resolver, em sentido progressista, as novas contradições geradas pelo próprio capitalismo triunfante.

Compreendemos que, para conservar-se na condição de classe hegemônica, a burguesia nega os traços progressistas constitutivos da vida moderna, ao tornar-se uma classe conservadora, revela-se interessada na perpetuação e na justificação do existente, estreitando cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade. Resta-lhe, pois, amesquinhar o modelo de racionalidade pelo qual alçou suas finalidades.

Esta decadência aparece com a tomada de poder pela burguesia e o seu deslocamento para a posição central da luta de classes entre a burguesia e o proletariado. Esta luta de classe diz Marx, dobrou finados pela ciência econômica burguesa. Agora não se trata mais de saber se este ou aquele teorema é verdadeiro, mas sim se é útil ou prejudicial ao capital, cômodo ou incômodo, contrário aos regulamentos da polícia ou não. Em lugar da pesquisa desinteressada, temos a atividade de espadachins assalariados; em lugar de uma análise científica despida de preconceitos, a má consciência e a premeditação da apologética (Marx apud Lukács, 1968, p. 50).

Este entendimento fundamental permite-nos explicitar que, o pensamento burguês - quando se torna um discurso apologético ao capitalismo - passa a ocultar as condições de existência dos diversos grupos sociais sob este modo de produção, impossibilitando a reprodução ideal das mesmas. Inicia-se, pois um período claramente marcado por uma fuga da realidade com explícita intencionalidade de manutenção da ordem burguesa, que Lukács (1968) primorosamente denominou de decadência ideológica<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Para Lukács, a evolução do pensamento filosófico burguês pode ser pensada a partir de três estágios: **1)** Vai até 1848, onde se desenvolve a filosofia burguesa clássica na qual o pensamento filosófico da época era uma forma aberta para a elaboração de um saber verdadeiro científico, de tal modo que os seus pensadores sustentavam a plena cognoscibilidade do mundo e mantinham uma grande independência face às exigências ideológicas de sua própria classe; **2)** A partir de 1848, com a entrada autônoma do proletariado - em plano histórico-universal - na arena política até à emergência do imperialismo instaura-se o período da decadência ideológica. Este claramente marcado por uma fuga da realidade com explícita intencionalidade de manutenção da ordem burguesa e está expresso no agnosticismo (manifesto no positivismo e no neokantismo) que derrui a crença no poder da razão de conhecer a essência verdadeira do mundo e da realidade levando a

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais notáveis ideólogos burgueses, no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; essa fuga numa pseudo-história construída a bel prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico, é a tendência geral da decadência ideológica (1968, p. 52).

Por outro lado, é importante demarcarmos que a ruptura que se processa nesta quadra histórica não diz respeito à totalidade do pensamento anterior, mas sim com a tradição progressista que constitui a essência deste pensamento. Dessa forma, a dissolução do pensamento hegeliano, como depositário desta trajetória, representa não apenas o abandono da mesma - uma vez que é na filosofia clássica alemã que se elabora o mais alto conhecimento filosófico próprio do mundo burguês - mas também a necessária decadência e empobrecimento daqueles pensadores que depois de Hegel, deixam de lado mais ou menos inteiramente o seu conceito de razão.

Todas as considerações, levantadas até aqui, permite-nos apontar uma questão que é genética à ordem burguesa e que possibilita-nos lançar luzes para o entendimento e crítica da explicação pós-moderna sobre a sociedade contemporânea, qual seja: a tendência ideologizante da decadência rompe com as categorias fundamentais da razão moderna, contraditoriamente erigida pela própria burguesia em ascensão. O que significa dizer que, o desenvolvimento do capitalismo é não só a estruturação de uma nova sociabilidade, mas na mesma e contraditória medida, a estruturação de uma forma fenomênica do social que não responde somente pela pseudo-objetividade com que encobre a processualidade social (Lukács, 1967), mas também pela extensão da racionalidade analítica ao domínio das relações sociais (Netto, 1994). Em outros termos, a consolidação da ordem burguesa tende a identificar razão com razão analítica, tende a reduzir a racionalidade a entendimento.

---

reflexão a abandonar as grandes temáticas sócio-históricas. 3) Diz respeito à entrada do capitalismo na sua era imperialista, ou seja, naquele que é o momento estrutural que agudiza suas contradições. Neste estágio do capitalismo, ao mesmo tempo em que se intensificam as suas contradições, insurgem elementos indispensáveis que possibilitem tanto uma diminuição da percepção da brutalidade da chamada crise geral do sistema, como também, por outro lado, congrega esforços na tentativa de reação à teoria social que responda a práxis do proletariado. Desta maneira, sobre os limites do agnosticismo anterior, floresce uma estruturação filosófica em torno do irracionalismo que neste momento - à impossibilidade social e teórica de uma defesa do sistema, mas sem questionar a intocabilidade do modo de produção capitalista - propõe a falsa solução da "terceira via": nem capitalismo, nem socialismo. Deste modo, inaugura-se no patamar epistemológico a pseudo-objetividade dos mitos e a intuição como o instrumento do conhecimento verdadeiro.

Mais do que isso, esta tendência revela-se necessária ao desenvolvimento da ordem burguesa e não como algo residual, ao contrário, é um componente sócio-objetivo - como Lukács bem assinalou - que limita a elaboração teórico-filosófica em diferentes momentos do estágio de desenvolvimento do capitalismo, posto que passa a repelir da razão moderna duas de suas categorias constitutivas: o historicismo concreto e a dialética. Uma vez que por meio destas, é possível ao sujeito superar o momento imediatamente dado e conduzir a compreensão histórico-transitório do capitalismo, o que em direta consequência abre a possibilidade de instauração de uma nova sociabilidade.

## **2. A suposta condição Pós-moderna.**

Para que possamos, nesta fase da análise, empreendermos a explicitação e crítica das argumentações pós-moderna acerca da constituição da pós-modernidade, convém, porém, duas observações preliminares, a saber;

**Em primeiro lugar**, queremos explicitar que não existe aquilo que poderíamos considerar como uma posição teórica pós-moderna, bem como não podemos afirmar que exista um teórico, existem sim teóricos pós-modernos. No entanto, segundo Boaventura de Souza Santos (2003), no campo sócio-político existiria uma clara clivagem entre estes autores. Ter-se-ia, pois, uma pós-modernidade de oposição na qual o autor diz se assentar e uma pós-modernidade de celebração.

O autor baseia-se no entendimento de que existem dois eixos que tentam explicar o tempo presente: um, que aponta que as promessas da modernidade eram falsas e por isso irrealizáveis, outro, que formula que o conjunto de valores e crenças da modernidade se esgotaram e aqui não se trata de dizer que eram falsas, mas que se tornaram irrealizáveis. Por esta diferenciação, pós-modernos como Jean-François Lyotard e Michel Maffesoli acabam por situar-se no primeiro caso que considera falaciosas as promessas da modernidade e por consequência propõem a substituição da razão moderna. E pós-modernos como o próprio Santos seriam mais progressistas na medida em que consideram que os valores propostos pela modernidade são válidos, mas que os meios modernos são incapazes de realizá-los.

**Em segundo lugar**, convém problematizar o marco histórico apontado pelos autores pós-modernos como solo de surgimento da pós-modernidade. Uma vez que, apesar das

supostas diferenciações acima aludidas os pós-modernos de um modo geral entendem a sociedade contemporânea como assolada por uma transição que se verifica tanto no nível social como no epistemológico. Nas palavras de Santos,

nos encontramos numa fase de transição paradigmática, entre o paradigma da modernidade, cujos sinais de crise me parecem evidentes, e um novo paradigma com um perfil vagamente descortinável, ainda sem nome e cuja ausência de nome se designa por pós-modernidade. Tenho mantido que essa transição é, sobretudo evidente no domínio epistemológico: por debaixo de um brilho aparente, a ciência moderna, que o projeto da modernidade considerou ser a solução privilegiada para a progressiva e global racionalização da vida social e individual, tem-se vindo a converter, ela própria, num problema sem solução, gerador de recorrentes irracionalidades. Penso que esta transição paradigmática, longe de se confinar ao domínio epistemológico, ocorre no plano societal global: o processo civilizatório instaurado (...) com a redução das possibilidades da modernidade às possibilidades do capitalismo entrou, tudo leva a crer, num período final (2003, p. 34).

É bem verdade que após a Segunda Guerra Mundial, “novas configurações sociais” começaram a emergir (uma sociedade variável e equivocadamente descrita como sociedade pós-industrial, capitalismo multinacional, sociedade de consumo, sociedade da mídia etc.) novos tipos de consumo; a obsolescência planejada; um ritmo de vida cada vez mais rápido de mudanças na moda e no estilo, a penetração da propaganda, da televisão e dos meios de comunicação em geral num grau até então sem precedentes em toda a sociedade; a substituição da velha tensão entre cidade e campo, centro e província, pelos subúrbios e pela padronização universal; o crescimento das grandes redes de auto-estrada, o aparecimento da cultura do automóvel, no interior das artes plásticas (escultura e pintura), na arquitetura uma latente vulnerabilização da tradição modernista, o volumoso desenvolvimento de diversos movimento sociais, etc.

É inegável que os elementos acima apresentados apontam para significativas alterações sócio-políticas, econômicas e culturais que decorrem das quatro décadas posteriores à segunda guerra mundial. Entretanto, não comungamos da idéia de que a pós-

modernidade surge a partir deste período, uma vez que entendemos que este marco temporal, na verdade deve ser pensado, como a unidade histórico-dialética do próprio capitalismo em seus processos de crise e seus reflexos nas relações sociais. Em outras palavras, queremos explicitar aqui o quantum de continuidade histórica com tendências anteriormente existentes e não de *inovação* contém a suposta condição pós-moderna.

Este quadro histórico forja uma aparente ruptura radical com a velha sociedade pré-guerra, mas efetivamente o que ele representa é um momentoso período de transformação e de reestruturação sistêmica do capitalismo, em escala global que Mandel (1976) analisa como o capitalismo tardio.

constitui um processo em que as últimas zonas remanescentes (internas e externas) de pré-capitalismo – os últimos vestígios de espaço tradicional ou não transformado em mercadoria dentro e fora do mundo avançado – são agora finalmente eliminados: a saber, o Terceiro Mundo e o inconsciente (Mandel apud Jameson, 1992, p. 124).

Feitas estas observações iniciais cabe agora interrogar: Quais são os pontos nodais das críticas feitas pelos pós-modernos?

• **A questão da ciência, do conhecimento científico e a suposta “crise de paradigmas”.**

É recorrente em diversos pós-modernos questionar e atestar a crise da Ciência Moderna. Esta passa a ser posta em cheque, tanto pelo seu significado social e político - dadas às conseqüências do desenvolvimento tecnológico na qualidade de vida dos indivíduos - como também se critica os seus padrões de análise.

Em Lyotard em sua obra *A condição pós-moderna*<sup>8</sup> (1979), por exemplo, temos que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna (2002, p. XV). Estas modificações, cuja origem remota a uma crise da ciência (e da verdade) ocorrida em fins do século XIX, são tão substantivas, que para este autor ocorre uma verdadeira deslegitimação dos dispositivos modernos de explicação da ciência, provocada pelo impacto das transformações tecnológicas sobre o saber.

---

<sup>8</sup> É nesta obra que pela primeira vez coloca esta discussão é postulada sob o mote de pós-modernidade.

Já em Santos, a discussão da ciência é tanto mais presente em suas obras quanto mais contundentes são as suas críticas. Na sua obra *Introdução a uma ciência pós-moderna* o autor ilustra seu trato com a Ciência Moderna como, *um modelo totalitário na medida em que nega o caráter racional de todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas* (1989, p.31). Por isso, no livro *Um discurso sobre as ciências* o autor é enfático na “necessidade” da ciência superar as oposições que estabelece com o senso comum, já que para ele *todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum* (1995, p. 55).

Posteriormente, na obra publicada no Brasil em 1995, intitulada *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade* o mesmo autor resume bem o que seria o velho paradigma e o novo paradigma (leia-se a ciência moderna e a ciência pós-moderna). No velho paradigma, a ciência aparece como uma prática social muito específica e privilegiada porque produz a única forma de conhecimento válido. Essa validade pode ser demonstrada e a verdade a que se aspira é intemporal o que permite fixar determinismos e formular previsões. Este conhecimento é cumulativo e o progresso científico assegura, por via do desenvolvimento tecnológico que torna possível, o progresso da sociedade. A racionalidade cognitiva e instrumental e a busca permanente da realidade para além das aparências fazem da ciência uma entidade única, totalmente distinta de outras práticas intelectuais.

A ciência moderna, para este autor, nunca reconheceu outras formas de conhecimento e o não fazê-lo implica deslegitimar as práticas sociais que a sustentam e, nesse sentido, promover a exclusão social dos que a promovem (2003, p. 328). E tão veemente é Santos neste entendimento, que atribui a expansão europeia tanto *um genocídio* - eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho - como *um epistemicídio* no qual eliminaram-se formas de conhecimento estranhos porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos (ibidem). No novo paradigma, por sua vez, não há uma única forma de conhecimento válido. Há muitas formas de conhecimento, tantas quantas as práticas sociais que as geram e as sustentam. Contra o epistemicídio, o novo paradigma (pós-moderno) propõe-se a revalorizar os conhecimentos e as práticas não hegemônicas que são afinal a maioria das práticas de vida no interior do sistema mundial.

Deste modo, para os pós-modernos o que se pretende é uma ruptura, uma implosão das demarcações entre o que é científico e o que não é, o que leva conseqüentemente a

diluição das demarcações dos campos dentro das ciências sociais. Isto porque, o que se pretende é concorrência epistemológica “leal” entre os diversos conhecimentos próprios às práticas sociais. Esta tal concorrência,

vai depender do processo argumentativo no interior das comunidades interpretativas. O conhecimento do novo paradigma não é mais validável por princípios demonstrativos de verdades intemporais. É pelo contrário um conhecimento retórico cuja validade depende do poder de convicção dos argumentos em que é traduzido (Santos, *idem*, p. 239).

Logo, a “novidade” posta - na ausência de expressão melhor - está no nível de complexidade que este processo assume. Posto que, no pensamento pós-moderno, conforme bem visível nas palavras de Lyotard,

O saber em geral não se reduz à ciência, nem mesmo ao conhecimento. O conhecimento seria o conjunto dos enunciados que denotam ou descrevem objetos, excluindo-se todos os outros enunciados, e susceptíveis de serem declarados verdadeiros ou falsos. A ciência seria um subconjunto do conhecimento. (...) pelo termo saber não se entende apenas, é claro, um conjunto de enunciados denotativos; a ele misturam-se idéias de saber-fazer, de saber-viver, de saber-escutar, etc. trata-se então de uma competência que excede a determinação e aplicação do critério único de verdade, e que se estende às determinações e aplicações dos critérios de eficiência (...), de justiça e/ou felicidade (...), de beleza sonora, etc. (*idem*, p. 35-36).

Logo, a ciência aparece reduzida a discurso, que não pode aspirar a qualquer superioridade cognitiva em face de outros saberes e, uma vez posta como discurso, o estatuto de sua verdade encontra-se na retórica (C.f. Netto, 2001). Não existe verdade e sim verdades, ou seja, não há um referencial objetivo da verdade, pois para estes autores a ciência e o conhecimento científico não refletem mais a realidade.

Dessa forma, a entificação da ciência operada pelos pós-modernos acaba por cumprir o papel - tão necessário à burguesia - de afastar a possibilidade de contato fecundo entre o conjunto da sociedade e a ciência. Nestes termos, este desenvolvimento da ciência e do conhecimento científico, indispensáveis à economia burguesa e ao processo de valorização do capital contraditoriamente impede que no plano histórico-universal a ciência se traduza em base para as ações vitais da maioria dos homens.

É tendo como pano de fundo estas questões, que os pós-modernos levantam a polêmica, dentro das ciências sociais, de “crise de paradigmas”<sup>9</sup>. A crise é tida como originada da inadequação dos paradigmas antigos à nova e mais complexa realidade. Essa inadequação provém do caráter totalizante e de auto-suficiência assumido pela ciência o que levou estes autores considerarem-na como dogmática. Por isso, para eles não há método a ser privilegiado, uma vez que se deve realizar o diálogo e o entrecruzamento de abordagens variadas.

Nestes termos, mesmo não tendo sua gênese nas ciências sociais este debate acaba por resvalar nas mesmas em torno do próprio conceito de paradigma, no sentido de ser possível a este dar ou não conta do campo das ciências sociais.

A obra *A estrutura das revoluções científicas* de Thomas Kuhn publicada em 1962 ganha grande visibilidade, quando nela aparece uma conceituação de paradigmas como o conjunto de soluções de um quebra-cabeça (puzzle) que impregnadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras como base para a solução dos resultantes enigmas que são objetos da ciência normal. Nas palavras de Kuhn, o paradigma é o *conjunto de realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modulares para uma comunidade de praticantes de uma ciência* (idem, p. 13). Logo essas regras são tomadas como consensuais e necessárias e só podem ser substituídas quando, com a insurgência de novos fenômenos, surge um novo paradigma para explicá-la.

É válido observar, porém, que esta linha argumentativa de Kuhn diz respeito ao campo das ciências que ele denomina de *paradigmáticas* (aqui se referindo as ciências naturais), ou seja, àquelas que dispõem de um paradigma compartilhado pela comunidade científica. As ciências que se referem ao social são, pelo autor, entendidas como *pré-paradigmáticas*. É enfático quanto à coerência da distinção estabelecida por Kuhn, pois para aquele. E, por isso mesmo, a própria noção de paradigma, relacionada às ciências sociais, não passa sem problemas.

Entendemos que a distinção estabelecida por este autor é bastante coerente posto que, *não existe possibilidade de se equalizar a situação da Física e da História* (c.f. Netto,

---

<sup>9</sup> Esta discussão emerge nos anos 50 e 60 no interior da física e resultam na elaboração da chamada nova filosofia da ciência.

1995). Nestes termos, a discussão de paradigmas, tal como adotada pelas ciências naturais, não atinge as ciências sociais o que se configura como um equívoco tanto a possibilidade de se tratar às ciências sociais como paradigmáticas bem como a conseqüente e atual polêmica instaurada da “crise paradigmática” das ciências sociais.

Por outro lado, não desconsideramos o fato de que as ciências sociais são permeadas por polêmicas próprias que se referem aos conhecimentos acerca da sociedade, sendo que, o mote mais expressivo dessas polêmicas<sup>10</sup> opera-se em torno da vertente positivista<sup>11</sup>.

Sendo assim, levando em consideração esta polêmica própria das ciências sociais podemos aludir que desde o final do século XIX, o questionamento dos veios explicativos são uma tônica presente nas ciências sociais, o que por sua vez sinaliza, que não se constitui uma polêmica recente nas mesmas. Contudo, e isto é o que queremos enfatizar, o debate hoje vigente e propalado pelos pós-modernos desborda numa total destruição da razão tal como enfatizado por Lukács, posto que, não se trata apenas de uma crítica às limitações do positivismo na análise dos fatos, fenômenos e processos sociais; o que agora está sendo questionada é a própria racionalidade do projeto da modernidade.

• **A derruição da distinção aparência e essência.**

Dos elementos anteriormente levantados deriva um outro também extremamente nodal que é a ênfase, realizada pelos pós-modernos, na imediatividade da vida social, vale dizer globalmente mercantilizada, que passa a ganhar o estatuto de realidade e nestes termos, a distinção clássica entre a aparência e a essência é desqualificada.

Santos celebra este entendimento quando sinaliza que o novo paradigma (leia-se o pós-moderno), *dotado de uma prevenção antitotalitária suspeita da distinção entre aparência e essência* (idem, p. 331). Para este autor, ao ser concebida pela ciência moderna

---

<sup>10</sup> A mais sólida de todas as críticas realizadas é aquela operada pela tradição marxista. Precisamente em autores como Lukács em sua obra de 1923 - História e consciência de Classe e nas diversas elaborações pertencentes à crítica frankfurtiana. Entretanto, a crítica à vertente positivista não é constituída apenas pela corrente da tradição marxista (C.f. Netto, 1995), embora seja a mais radical e contundente, mas no próprio historicismo alemão em autores como Weber, Husserl, Dilthey também encontramos sinuosa crítica ao positivismo.

<sup>11</sup> Nesta vertente, dada a relação de exterioridade que a mesma estabelece entre sujeito e objeto e a tomada dos fenômenos sociais como causais e unilineares acaba-se por denotar a pesquisa social também esta causalidade e unilinearidade, abrindo a via para o deslocamento dos padrões de investigação das ciências da natureza para a investigação social propiciando, assim, neste entendimento, a constituição da ciência social. Fica, pois, patente nesta vertente a tendência de naturalizar a sociedade o que representa uma clara adaptação à sociedade burguesa.

como uma distinção, a relação entre aparência e essência tornou-se muito mais uma hierarquização. A aparência concebida pela ciência moderna como uma não realidade faz com que a mesma crie obstáculos de inteligibilidade do real existente.

Nestes termos, é por esse entendimento, diz Santos, que a ciência moderna tem por objetivo identificar-denunciar a aparência, e ultrapassá-la para atingir a realidade. Logo, segundo o autor esta pretensão de saber distinguir e hierarquizar entre aparência e realidade em todos os processo de conhecimento tornaram possível o epistemicídio, a desclassificação de todas as formas de conhecimento estranhas ao paradigma da ciência moderna (ibidem).

Este entendimento pós-moderno adensa ainda mais as questões postas anteriormente e que dizem respeito à questão da verdade. Pois, se anteriormente apontamos que a mesma é tida por estes autores como retórica aqui podemos complementar tal afirmação sinalizando que ela se restringe àquilo que é perceptível imediatamente, aquilo que é visível. Mais ainda, se para Santos o novo paradigma apenas suspeita da distinção entre aparência e essência, em Maffesoli existe uma clara exaltação da aparência, que situa o dado, na sua singularidade empírica, como a pedra de toque da suposta pós-modernidade.

Em sua obra *No fundo das aparências* (1996) Michel Maffesoli esboça que para ele um mundo “reencantado”, é aquele aceito pelo que é. Nesta obra, fica evidente que a pedra angular de seu pensamento está situada na evidência do objeto, a certeza do senso comum e a profundidade das aparências.

Para o autor, a pós-modernidade nos defronta com a necessidade de uma sensibilidade teórica voltada a reduzir a dicotomia entre a razão e o imaginário, ou entre a razão e a sensibilidade, “tão própria” à modernidade configurando, o que para ele, seria uma hiper-racionalidade, um modo de conhecimento que integra todos esses parâmetros que são considerados habitualmente como secundários, quais sejam: *o frívolo, a emoção, a aparência* (idem, p. 11).

Para Maffesoli há um hedonismo do cotidiano irreprimível e poderoso que subentende e sustenta toda vida em sociedade. A passagem à pós-modernidade aparece demarcada neste autor quando aquele hedonismo do cotidiano passa a ser o pivô de toda a vida social, e isto segundo ele, é a tônica dos tempos de hoje. As relações sociais não são mais regidas unicamente por instâncias transcendentais (ibidem), a priori e mecânicas; do mesmo modo

não são orientadas por um objetivo a atingir. Ao contrário, as relações da suposta pós-modernidade tornam-se relações animadas por e a partir do que é intrínseco, vivido no dia a dia. Nestes termos, para este autor a sociedade é simples faculdade de agregação, um neotribalismo que acentua a fusão sem levar em conta o seu porque de tal modo que o laço social torna-se emocional.

Deste modo, para este autor, estes elementos fazem da pós-modernidade uma mistura orgânica do arcaico com o contemporâneo, e isto por sua vez, inaugura uma forma de solidariedade social que não é mais racionalmente definida, em uma palavra “contratual”, mas que ao contrário, elabora-se a partir de um processo complexo feito de atrações, de repulsões, de emoções e de paixões.

Logo, para Maffesoli a pós-modernidade é como uma colcha de retalhos feita de um conjunto de elementos totalmente diversos que estabelecem entre si interações constantes feitas de agressividade ou de ambigüidade, de amor ou de ódio, mas que não deixam de constituir uma solidariedade específica. Em oposição à modernidade o que a pós-modernidade inaugura no dizer de Maffesoli é o desengajamento político, a saturação dos grandes ideais longínquos, a fraqueza de uma moral universal seu fim significa o fim de uma certa concepção da vida, fundada sobre o domínio do indivíduo e da natureza (idem, p. 16).

É dessa forma, que o autor situa, que as perspectivas do doméstico e da aparência são extremamente pertinentes e prospectivas para a sociedade contemporânea. Pois, dado o desenvolvimento tecnológico e da comunicação de massa, as sociedades atuais teriam alçado tal grau de complexificação que os arquétipos recorrentes a ela são a preocupação consigo e com o outro, com o ambiente e com o próximo. Nestes termos, o autor conclui que,

esses momentos é que tornam a dar importância aparência das coisas. Seja na ordem do político, do religioso, ou da simples organização social, ligamo-nos cada vez mais ao que essas “coisas” são nelas mesmas (...). Daí a importância que se reveste o cotidiano ou, no seu sentido mais forte, a preocupação com o doméstico. É a prevalência deste existente empírico, na sua simples complexidade, que conduz a relativizar o poder da razão, e a concordar sobre a eficácia da imagem (idem, p. 126).

Em Lyotard, a recorrência destas questões aparece transfigurada no entendimento que este autor tem do vínculo social, posto que, para ele, o vínculo social é um jogo de linguagem (o da interrogação) (idem, p. 29), que posiciona imediatamente aquele que a apresenta, aquele a quem se dirige, e o referente que ela interroga. De modo que para ele, a sociedade atual é a sociedade onde predomina o componente comunicacional, tanto como realidade como problema, e tal é a ordem desta importância, que para este autor a comunicação não pode ser reduzida à alternativa tradicional da palavra manipuladora ou da transmissão unilateral de mensagem, por um lado, ou da livre expressão ou do diálogo, por outro. Logo, para Lyotard compreender as relações sociais, em qualquer escala que as consideremos, não é necessária somente uma teoria da comunicação, mas uma teoria dos jogos, que inclua a agonística em seus pressupostos (idem, p. 31). Pois, para o autor, o social está atomizado em flexíveis redes de jogos de linguagem.

Deste modo, as questões postas até aqui, permitem-nos afirmar que o cotidiano e suas expressões fenomênicas constituem-se o lócus privilegiado da discussão dos pós-modernos. O que nos leva a observar que por estarem mergulhados nesta lógica da singularidade, mais uma vez fica expresso, que nestes pensadores a totalidade está subsumida e que este movimento operado acaba por funcionalmente garantir a manutenção da ordem burguesa.

Entendemos, pois, como bem expresso por Netto (1996), a partir do pensamento de Lukács, que o cotidiano é insuprimível da vida em sociedade, o que não significa dizer que seja a-histórico, ao contrário é um dos níveis constitutivos dos processos históricos. No cotidiano a reprodução social se realiza na reprodução dos indivíduos enquanto tais. Nestes termos, a singularidade é a dimensão própria da realidade da cotidianidade.

O cotidiano, sendo historicamente determinado, adquire uma funcionalidade própria na sociedade capitalista. O desenvolvimento dos monopólios - e hoje mais intensivamente no capitalismo tardio - revela como tendências próprias à expansão do capital uma crescente potencialização do cotidiano do ponto de vista produtivo e ideológico.

O que está posto na realidade e que os pós-modernos negligenciam levemente é que neste momento a lógica da sociedade do capital espraia-se diversamente por um número cada vez maior de esferas, desbordando em muito a manipulação do espaço produtivo. A apropriação da reprodução dos indivíduos e das dimensões que lhes são próprias (distribuição, consumo, lazer, etc.) passam a serem ordenadas

mercadologicamente, ao lógico custo da diminuição da autonomia do homem enquanto ser social, até mesmo nestas esferas onde os comportamentos são autonomizados.

Dessa forma, a reificação responde pela universalização da forma mercadoria no inteiro cotidiano dos indivíduos, de modo que a sua interiorização, aparentemente invisível, torna-se o único lócus da vida social. Este processo necessariamente remete ao obscurecimento da razão dialética e da totalidade, posto que a reificação interdita freqüentemente o procedimento de suspensão da heterogeneidade da vida cotidiana. Tal suspensão possibilita aos indivíduos se verem mediatizados por um momento pela universalidade do ser social, e ao voltarem para o cotidiano percebem-se como particularidades, ultrapassando assim a singularidade que os aprisiona.

Assim, queremos salientar que este movimento de aprisionamento ao cotidiano está expresso no pensamento pós-moderno, pois neste, está cada vez mais demarcado, que a idéia da pós-modernidade amesquinha-se naquilo que é efêmero, molecular, descontínuo, fragmentado. Mais do que isso, afirmamos que a sua mística da autonomia do cotidiano e da singularidade está radicada num subjetivismo extremado em detrimento da universalidade, e isto é um traço definidor do pensamento pós-moderno e da suposta pós-modernidade. Neste ínterim, é a realidade objetiva que é cada vez mais desreferenciada pelo pensamento pós-moderno sendo cada vez mais reduzida ao signo e simulacros numa crescente semiologização do real.

- **A negação da emancipação e do progresso: a relação homem/natureza**

Conforme sinalizamos no início deste artigo, nos moldes do projeto moderno, está claramente posto que a exploração racional da natureza era pré-condição para uma reprodução adequada da sociedade.

Contudo, não podemos negar que nas sociedades contemporâneas “esta promessa” que era condição necessária para o progresso social confronta-nos hoje com a iminência de um desastre ecológico ocasionado pelo desenvolvimento predatório verificado nos dois últimos séculos. Entretanto, para os pós-modernos “são estas promessas modernas” - numa clara cisão entre as idéias e as determinações sócio-históricas - que conduzem a esta catástrofe. Logo, o que aparece negado aqui é a possibilidade objetiva em que tal condição poderia se realizar na ordem do capital. Quando estas promessas não se realizam e quando

a contemporaneidade é tomada em suas evidências - vale dizer imediatas - os pós-modernos chegam à “brilhante” conclusão da derrocada da modernidade e do projeto dos ilustrados.

Em Maffesoli, por exemplo, esta superação vai estar creditada no vitalismo que a pós-modernidade assumiu frente à modernidade saturada precisamente na ultrapassagem da estrita separação natureza/cultura (idem, 28). Este autor é enfático quanto ao entendimento de que esta separação recorrente que era no episteme moderno, atualmente apresenta-se derruída por numerosos indícios que mostram a sua interpenetração; há uma culturalização da natureza, uma naturalização da cultura. Em outras palavras, a relação com o ambiente social está indissolúvelmente ligada ao ambiente natural. Assim, para este autor a ecologização do mundo é evidente seja na maneira de se vestir, de se alimentar, no que diz respeito à qualidade de vida, a natureza sai da condição moderna de apenas objeto para explorar e passa para a condição pós-moderna de parceira obrigatória.

Os pós-modernos afirmam que a unidade diferenciada da relação sociedade e natureza, tão determinante para a constituição da sociedade moderna, é substituída por uma identidade absoluta. Logo, subjaz nesta mística identidade absoluta uma crítica ardilosa ao projeto ilustrado de emancipação. Posto que, para os pós-modernos o controle da natureza fez-se seguir do controle sobre os próprios homens, a razão instrumental que comanda a atividade produtiva tornou-se um instrumento de dominação social e mais que isso a própria razão passou a ser vista como aliada ao poder. No dizer de Santos *a modernidade nos preparou uma mega-armadilha transformou incessantemente as energias emancipatórias em energias regulatórias* (2003, p. 93).

Na crítica a estas acertivas entendemos que o que escapa aos pós-modernos é que o projeto Ilustrado, destituído de sua impositação ontológica e cercaneado nas fronteiras da racionalidade analítico-formal, foi perdendo densidade em face da consolidação da ordem burguesa. Nestes termos, o crescente controle da natureza - *implicando uma prática social basicamente manipuladora e instrumental revela-se funcional ao movimento do capital e aquela racionalidade se identifica com a razão tourt court* (Netto, 1994, p. 40). O que implica dizer que na ordem do capital a racionalização do intercâmbio sociedade/natureza não conduziu, nem conduz à liberação e autonomia dos indivíduos.

Assim, sinalizamos que não são as promessas da Ilustração que são falsas, nem as mesmas exaurem-se antes da superação do capital, antes é a ausência de fundamentação

histórico-concreta do pensamento dos pós-modernos que entifica a razão e que acaba por autonomizá-la dos sujeitos sociais organizados e conscientes dos seus interesses que podem, estes sim, atualizar tais promessas a partir da ontologia posta a partir da práxis (C.f. Netto, *ibidem*).

O pensamento pós-moderno exprime, pois, um aparentemente movimento paradoxal, bem analisado por Netto (*idem*), qual seja: a hipertrofia da razão analítica implica a redução do espaço da racionalidade. Todos os níveis da realidade social que escapam à sua modalidade calculadora, ordenadora e controladora são remetidos à irratío. *O que não pode ser coberto pelos procedimentos analíticos torna-se território da irracionalidade* (*ibidem*). Porém, como Netto bem enfatiza, a lógica deste aparente paradoxo na verdade é o fato de que quanto mais à razão falta fundamentação ontológica, se empobrece na analítica formal, mais avulta o que parece ser irracional. Em suas palavras,

Desde a consolidação da ordem do capital, a progressiva esqualidez da razão analítico-formal, vem sendo “complementada” com o apelo à irratío: o racionalismo positivista caminhou de braços dados com o irracionalismo, o neopositivismo lógico conviveu cordialmente com o existencialismo de um Heidegger, o estruturalismo dos anos 60 coexistiu agradavelmente com a imantação escandalosa operada hoje pelos mais diversos esoterismos (*ibidem*).

A ascensão do pensamento pós-moderno sinaliza que estas indicações de Netto estão longe de se esgotar. Dado que é visível na falta de criticidade<sup>12</sup> de Santos, quando este afirma que,

as mini-raconalidades pós-modernas estão, pois conscientes dessa irracionalidade global, mas estão também conscientes que só podem combater localmente. Quanto mais global for o problema, mais locais e mais multiplamente locais devem ser as soluções. Ao arquipélago dessas soluções chamo eu socialismo. São soluções movediças, radicais no seu localismo. Não interessam que sejam portáteis ou mesmo soluções de bolso. Desde que explodam nos bolsos (*idem*, p. 111).

---

<sup>12</sup> É importante sinalizar, assim, que a controvérsia atual posta pela pós-modernidade pode ser rastreada em alguns vieses do irracionalismo que se estruturou na esteira do circuito que vai de Shelling a Nietzsche, passando por Kierkegaard e rebatendo em fortes expressões do existencialismo deste século (nomeadamente em Heidegger) (C.f. Netto, 1995).

Desse modo, fica-nos evidente que o confronto entre a necessidade de afirmação do projeto burguês e a decadência de valores, sentimentos e perspectivas otimistas de vida que assolam as sociedades do pós-guerra e por outro lado às amplas limitações do modelo socialista, são tomados como evidências que se convertem em neuroses de tentativas de explicação das insuficiências desses fenômenos e processos de garantir a liberdade e autonomia dos homens. Porém, na ausência do entendimento dessas insuficiências, as respostas da intelectualidade adquirem nuances cada vez mais obscuras.

- **O fim dos metarrelatos**

Neste íterim apologético e fragmentar, que apontamos até aqui como constitutivos do pensamento pós-moderno, torna-se mais claro a “rejeição” a qualquer análise globalizante e histórica centrada na perspectiva da totalidade.

Lyotard em sua obra *A Condição Pós-moderna* circunscreve muito bem esta questão. Para o autor, o saber tornou-se, nos últimos decênios a principal força de produção (2002, p. 05) e alçou a tal grau de exteriorização em relação ao sujeito que sabe, que o antigo princípio segundo o qual, a aquisição de saber é indissociável da formação está cada vez mais caindo no desuso. Em suas palavras,

Em vez de serem difundidos em virtude do seu valor “formativo” ou de sua importância política (administrativa, diplomática, militar), pode-se imaginar que os conhecimentos sejam postos em circulação segundo as mesmas redes da moeda, e que a clivagem pertinente a seu respeito deixa de ser saber/importância para se tornar como no caso da moeda, “conhecimento de pagamentos/conhecimentos de investimentos”, ou seja: conhecimentos trocados no quadro de manutenção da vida cotidiana (reconstituição da força de trabalho, “sobrevivência”) versus crédito de conhecimentos com vistas a otimizar as performances de um programa (idem, p. 07).

Desta forma, conforme sinalizamos anteriormente, os vínculos sociais que tecem esta suposta sociedade pós-moderna são lingüísticos e se configuram numa miríade indeterminada de jogos de linguagem, nos quais o próprio sujeito parece dissolver-se pela atomização do social em redes flexíveis de jogos de linguagem heteromórficos, que se disseminam e que não podem ser disciplinados por regras gerais.

O metarrelato é assim equacionado ao autoritarismo e responsabilizado por inúmeras ditaduras que deixam que a violência homogeneizadora passe o rolo compressor no que é diferente, vale dizer, no que é plural. Deste modo, a pós-modernidade se constitui como antitotalitária, sendo democraticamente fragmentada, e serve para afinar a nossa inteligência para o que é heterogêneo, marginal, cotidiano. Logo, para este autor o traço surpreendente do saber pós-moderno é a imanência a si mesmo, mas explícita do discurso sobre as regras que o legitimam. Nestes termos,

A hierarquia especulativa dos conhecimentos dá lugar a uma rede imanente e, por assim dizer, “rasa”, de investigações cujas respectivas fronteiras não cessam de se deslocar. As antigas “faculdades” desmembram-se em institutos e fundações de todo o tipo, as universidades perdem a sua função de legitimação especulativa (idem, p. 71).

Na maré contrária a este entendimento, sinalizamos que as considerações de Lyotard constituem-se num monumental equívoco. Mesmo reconhecendo a importância assumida pela linguagem não podemos tributar a ela a gênese da lógica das trocas, nem a mais-valia extraída do trabalho, nem muito menos, as desigualdades de contextos culturais, classes sociais e posições individuais como quer este autor. Assim, apontamos a indubitável importância da linguagem para os processos sociais e para a compreensão adequada destes, mas não admitimos que o mundo tenha perdido referências objetivas, como se toda referência fosse dada na e pela linguagem e o conjunto de todas as práticas sociais não passassem de reflexo materializado dos atos lingüísticos. São as relações objetivas que determinam as condições de desigualdade dos sujeitos, e estas últimas não são, como quer Lyotard, criações lingüísticas, por mais que a linguagem em sua adequação ao capitalismo, possa legitimá-las e contribuir com sua perpetuação.

### **3. Considerações Finais**

Todas as nossas análises realizadas até aqui possibilitam-nos refutar a idéia de Santos da existência de uma vertente progressista dentro do pensamento pós-moderno, mesmo observando diferenças expressivas quando aludimos ao pensamento de Maffesoli e Lyotard, no nosso entendimento, estas diferenças revelam-se na verdade extremamente

consensuadas num relativismo exacerbado - que é comum a todos os pós-modernos - que acaba por conformar um afastamento da totalidade da vida social.

O fato é que a partir da sua forma de interpretação, os pós-modernos, tomam as mudanças experienciadas nas sociedades contemporâneas como, uma crise – de cultura e civilização – que demarca o fracasso das promessas da modernidade. Logo, passam a colocar em questão as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou emancipação universal e a libertação dos homens, os sistemas únicos, as grandes narrativas. Porém, quando analisamos intensamente estas críticas percebemos que as mesmas ao se sustentarem em argumentos que se afastam da abordagem ontológica da vida social, ao romperem com a razão dialética, ao transporem a análise das ciências naturais para análise da sociedade, os pós-modernos simulam, inventam, falsificam uma realidade que só existe na imaginação de seus adeptos. Isto porque, a construção de suas argumentações evidencia que a modernidade aparece totalmente desvinculada da emergência e consolidação do sistema capitalista, logo, as mazelas deste último são totalmente obscurecidas e suas manifestações ideológicas-culturais-sociais-econômicas são atribuídas vagamente à modernidade.

Em outras palavras, o que estamos evidenciando é que os problemas e desigualdades próprias às contradições da moderna sociedade burguesa são tratados com tal genericidade que passam a ser atribuídos a modernidade sem qualquer referência as contradições historicamente específicas e objetivas da ordem capitalista.

Nestes termos, é possível a estes autores proporem a superação da modernidade sem que se estabeleça qualquer ruptura com a ordem social burguesa e ao mesmo tempo, o pensamento pós-moderno aparece como extremamente “radical”, uma vez que parece efetivar “críticas tão incisivas” acerca das mazelas contemporâneas. O que estes autores só esqueceram de empreender foi uma crítica contundente à vigência globalizada do capital; ao contrário percebemos que o pensamento pós-moderno é, no momento contemporâneo, a expressão no plano das idéias da existência decadente deste sistema. As manifestações do ser social são eximidas de seu caráter negativo e contraditório manifestando apenas a pura positividade e é esta positividade engendradora que garante a condição essencial para que os sujeitos particulares vivam o conjunto de reificações como se este fosse a forma pela qual a objetivação humana se realiza.

Deste modo somos enfáticos em apontar que não existe uma sociedade pós-moderna. A criação deste mito encontra sua explicação nas relações reificadas do sistema capitalista – estando dentro do espectro de “fetichização” típica desta sociedade - que tem potencializado contemporaneamente ainda mais seu processo de estranhamento da realidade socialmente construída, através do acirramento das relações de exploração.

Sendo assim, é justamente o desprezo pela dimensão ontológica do real que faz com que as construções teóricas pós-modernas não consigam ultrapassar a superfície aparente dos fenômenos societários, escapando-lhes a integralidade do seu ser social. O que significa dizer que a idéia da pós-modernidade propalada pelos pós-modernos reflete a decadência ideológica deste sistema, que toma funcionalmente a realidade na sua epidérmica e fragmentar imediatividade.

#### 4. Referências Bibliográficas

BERMAN, Marshall (1986). Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade, São Paulo: Companhia das Letras.

COUTINHO, Carlos Nelson (1972). *O estruturalismo e a miséria da razão*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GUERRA, Yolanda (2002). *A instrumentalidade do Serviço Social*, 3ª edição, São Paulo: Cortez.

JAMESON, Fredric (1992). Periodizando os anos 60. IN: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.) *Pós-modernismo e política*, Rio de Janeiro: Rocco.

KUHN, Thomas S. (2003). *A Estrutura das Revoluções Científicas*, 8ª edição, São Paulo: Perspectiva.

LUKÁCS, György (1978). As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. IN: Revista *Temas de ciências Humanas* nº 4, São Paulo: Ciências Humanas

\_\_\_\_\_(1968). *Marxismo e Teoria da Literatura*. IN: Coleção Perspectiva do Homem v.36, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

\_\_\_\_\_(1967). *Existencialismo ou marxismo*, São Paulo: Senzala.

LYOTARD, Jean – François (2002) *A condição pós-moderna*, 7ª edição, Rio de Janeiro: José Olympio.

MAFFESOLI, Michel (1996). *No fundo das aparências*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Vozes.

Marx, Karl e Engels, Friedrich (1998). *O Manifesto do Partido Comunista*. IN: Coleção Leitura, 10ª edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_(1999). *A Ideologia Alemã*, 11ª edição, São Paulo: HUCITEC.

NETTO, José Paulo (2001). O Terceiro exílio de G. Lukács. IN: Revista *Praia Vermelha: Estudos de política social e teoria social* n° 5, Rio de Janeiro: UFRJ.

\_\_\_\_\_ e CARVALHO, Maria do Carmo (1996b). *Cotidiano: conhecimento e crítica*, 4ª edição, São Paulo: Cortez.

\_\_\_\_\_ (1995). A controvérsia paradigmática nas Ciências Sociais. IN: *Cadernos ABESS*, n°. 05, São Paulo: Cortez.

\_\_\_\_\_ (1994). Razão, ontologia e práxis. IN: *Serviço Social & Sociedade* n° 44, Ano XV, Abril, São Paulo: Cortez.

\_\_\_\_\_ (1981). *Capitalismo e reificação*, São Paulo: Ciências Humanas.

ROUANET, Sérgio Paulo (1987). *As razões do Iluminismo*, São Paulo: Companhia das letras.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2003). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, 9ª edição, São Paulo: Cortez.

\_\_\_\_\_ (1995). *Um discurso sobre a ciência*, 7ª edição, Porto: Afrontamento.

\_\_\_\_\_ (1989). *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.