

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais



Dissertação

**A contribuição da noção de “emancipação”, como categoria analítica,
para o debate moderno/pós-moderno**

Everton Garcia da Costa

Pelotas, 2013

EVERTON GARCIA DA COSTA

**A CONTRIBUIÇÃO DA NOÇÃO DE “EMANCIPAÇÃO”, COMO CATEGORIA
ANALÍTICA, PARA O DEBATE MODERNO/PÓS-MODERNO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Dr. Léo Peixoto Rodrigues

Pelotas, 2013

Dados de Catalogação na Publicação:
Bibliotecária Kênia Moreira Bernini – CRB-10/920

C837c Costa, Everton Garcia da

As contribuições da noção de “emancipação”, como categoria analítica para o debate moderno/pós-moderno / Everton Garcia da Costa ; Orientador : Léo Peixoto Rodrigues. – Pelotas, 2013.
165 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Sociologia e Ciência Política. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas.

1. Emancipação. 2. Modernidade. 3. Pós-modernidade.
I. Rodrigues, Léo Peixoto, orient. II. Título.

CDD 301

Banca examinadora

Prof. Dr. Daniel de Mendonça

Prof. Dr. Ricardo Mayer

Prof. Dr. Marcus Vinícius Spolle

Prof. Dr. Léo Peixoto Rodrigues

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço, com todo amor e carinho, a minha mãe, dona Marisa Garcia da Costa, pessoa a qual literalmente devo a minha vida.

Em segundo lugar, agradeço ao meu orientador, professor e, sobretudo, amigo, Léo Peixoto Rodrigues. Léo, muito obrigado por aceitar orientar uma pesquisa teórica, no âmbito da sociologia, escrita por um aluno graduado em Letras que em princípio não possuía domínio algum em teoria sociológica.

Agradeço a Letícia Nebel da Costa, minha companheira, por ter me apoiado nos momentos em que mais precisei.

Agradeço ainda a CAPES, a FAPERGS e ao CNPQ, cujo auxílio foi fundamental para o desenvolvimento dessa Dissertação.

Agradeço também a Universidade Federal de Pelotas, ao Ministério da Educação e ao Governo Brasileiro pela possibilidade de cursar um ensino superior público de extrema qualidade.

Lista de quadros

Quadro 1: Os quatro preceitos do método cartesiano

Quadro 2: Ídolos baconianos

Quadro 3: O movimento dialético hegeliano

Quadro 4: Ciência clássica x Ciência contemporânea

Quadro 5: Pontos de ruptura entre a filosofia moderna e a filosofia pós-moderna

Quadro 6: Pontos de ruptura entre o marxismo tradicional e a pós-modernidade

Quadro 7: Diferenças entre a cosmovisão (Weltanschauung) do homem moderno e o homem pós-moderno

Quadro 8: Identidade do homem moderno x Identidade do homem pós-moderno

Lista de figuras

Figura 1: Esquema simplificado da estrutura da dissertação

Figura 2: Articulação entre a dedução e a indução

Figura 3: Desenvolvimento da ciência moderna

*Deus está morto. Deus permanece morto.
E nós o matamos. Como poderemos nós,
os assassinos entre os assassinos, nos
consolarmos? O que foi mais santo e
poderoso de tudo que este mundo jamais
possuiu sangrou até a morte sob nossas
faces. Quem removerá este sangue de
nós? Com que água nos purificaremos?*

Nietzsche, Assim Falou Zaratustra

RESUMO

COSTA, Everton Garcia. **A contribuição da noção de “emancipação”, como categoria analítica, para o debate moderno/pós-moderno.** 2013. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas.

A presente Dissertação de Mestrado aborda o debate que gira em torno do moderno e do pós-moderno, e que já há algumas décadas vem dividindo autores das diversas áreas das ciências humanas. Desde que Jean-François Lyotard publicou em Paris, no ano de 1979 a obra *A condição pós-moderna*, e que Habermas, no ano seguinte proferiu um discurso intitulado *Modernidade: um projeto inacabado*, diversos intelectuais do mundo inteiro têm dedicado exaustivos esforços no estudo dessa temática. De um lado, há autores os quais afirmam que a modernidade não acabou e também aqueles que defendem o projeto da razão iluminista; do outro lado, diversos pensadores anunciam que vivenciamos uma época que está para além dos limites da modernidade, ou seja, a pós-modernidade. A discussão parece estar longe do fim e tem levantado muito mais dúvidas do que certezas. Dessa forma, o presente trabalho consiste numa pesquisa a qual visa demonstrar como a noção de emancipação corrobora de forma fundamental para a compreensão do debate moderno/pós-moderno.

ABSTRACT

COSTA, Everton Garcia. **A contribuição da noção de “emancipação”, como categoria analítica, para o debate moderno/pós-moderno.** 2013. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas.

This Master's Thesis addresses the debate that revolves around the modern and the postmodern, and that for some decades now been dividing authors of the various areas of the humanities. Since Jean-François Lyotard published in Paris, in 1979 the book *The Postmodern Condition*, Habermas and the following year gave a speech entitled *Modernity: an unfinished project*, many intellectuals worldwide have devoted extensive efforts to study this theme. On one hand, there are authors which states that modernity is not over and those who defend the project of Enlightenment reason, on the other hand, many thinkers announce that we experience a time that is beyond the limits of modernity, ie the postmodernity. The discussion seems to be far from over and has raised more doubts than certainties. Therefore, this study is a survey which aims to demonstrate how the notion of emancipation corroborates so fundamental to understanding the debate modern/postmodern.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 MODERNIDADE UM DISCURSO SOBRE A EMANCIPAÇÃO	19
1.1 INTRODUÇÃO	19
1.2 A FILOSOFIA NA MODERNIDADE: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO ..	20
1.2.1 Breve retomada da ordem teocêntrica	20
1.2.2 O pensamento como instrumento de emancipação	24
1.2.3 A experiência como instrumento de emancipação	27
1.2.4 Idealismo Alemão: o desejo de emancipação em Kant e Hegel	30
1.2.5 A impossibilidade de emancipação: o pessimismo schopenhaueriano	35
1.2.6 Da razão à revolução: Marx e a emancipação da classe universal	36
1.3 A CIÊNCIA NA MODERNIDADE: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO	41
1.3.1 O fundamento da ciência moderna: a articulação entre os métodos dedutivo e indutivo	41
1.3.2 Da emancipação ao desencantamento do mundo: o pessimismo de Max Weber	44
1.3.3 Da ciência que emancipa à ciência que aprisiona: a crítica feita por Adorno e Horkheimer	47
1.4 O HOMEM NA MODERNIDADE: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO	51
1.4.1 Da tradição religiosa ao progresso racional	51
1.4.2 Da emancipação à exclusão, ao controle panoptical: a crítica de Michel Foucault	54
1.4.3 Da razão que liberta à razão que oprime: o mal-estar da modernidade	58
1.5 CONSIDERAÇÕES	61
2. PÓS-MODERNIDADE: É POSSÍVEL FALAR EM EMANCIPAÇÃO?	64
2.1 INTRODUÇÃO	64
2.2 A FILOSOFIA NA PÓS-MODERNIDADE: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO?	66
2.2.1 O “fim” da modernidade	66
2.2.2 Da filosofia das ideias à filosofia da linguagem	72
2.2.3 Nietzsche e Foucault: a crítica genealógica da verdade	78
2.2.4 Ernesto Laclau e a impossibilidade de emancipação da classe universal	82

2.3 A CIÊNCIA NA PÓS-MODERNIDADE: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO?	90
2.3.1 Da crise epistemológica da ciência à crise do desejo de emancipação	90
2.3.2 Das máquinas aos sistemas: a impossibilidade de emancipação sob o viés sistêmico	97
2.3.3 Do progresso social à sociedade de risco: um breve reexame das ideias de Giddens	101
2.4 O HOMEM NA PÓS-MODERNIDADE: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO?	104
2.4.1 Do mal-estar na modernidade ao mal-estar na pós-modernidade	104
2.4.2 Segurança, confiança e sistemas peritos: a impossibilidade de uma emancipação total	109
2.4.3 Identidade, diferença e emancipação	112
2.5 CONSIDERAÇÕES	115
3 MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E EMANCIPAÇÃO: UMA REFLEXÃO	119
3.1 INTRODUÇÃO	119
3.2 O FUNDAMENTO AUSENTE: A CRÍTICA PÓS-FUNDACIONALISTA E O Esvaziamento de sentido da noção de emancipação	120
3.3 DA EMANCIPAÇÃO À LIBERDADE: A CONSTRUÇÃO DE UM ESPAÇO DE DEMOCRACIA RADICALIZADA	126
3.4 ANTIMODERNIDADE OU PÓS-MODERNIDADE?	131
3.5 CONSIDERAÇÕES	145
CONCLUSÃO	147
REFERÊNCIAS	157

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa que compõe esta dissertação de mestrado, realizada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pelotas envolve centralmente a discussão sociológica em torno do debate moderno/pós-moderno, tendo a noção de emancipação como categoria analítica, e tema central desse trabalho.

Em 1979 o filósofo francês Jean-François Lyotard lançou em Paris *La condition postmoderne*, uma obra polêmica, a qual desde o momento de seu lançamento vem sofrendo fortes críticas. No livro, Lyotard afirma veementemente que as sociedades mais desenvolvidas – pós-industriais – estariam vivenciando uma condição pós-moderna, oriunda de mudanças cruciais no campo das artes, da ciência e da literatura, as quais se iniciam ao final do século XIX, intensificando-se na segunda metade do século XX. Um ano depois (1980), ao receber a entrega do Prêmio Adorno, o filósofo alemão Jürgen Habermas proferiu um discurso intitulado “A modernidade: um projeto inacabado”. Nesse discurso, Habermas critica os autores tidos como “pós-modernos” por estes terem invertido o sentido da vanguarda moderna, numa tentativa de se oporem à modernidade. Começava então um debate que transporia as fronteiras filosóficas: afinal de contas a modernidade se esgotou e chegou ao seu final? Estamos realmente vivenciando uma condição pós-moderna?

De lá para cá o debate em torno do moderno e do pós-moderno se disseminou por praticamente todas as áreas das ciências humanas. A discussão levantou mais divergências do que convergências, e tem dividido vários autores renomados no âmbito do clima intelectual. Dentre as várias críticas lançadas em direção aos pós-modernistas, uma delas diz respeito ao fato de que não há uma definição precisa da noção de pós-modernidade. Realmente não existe uma definição clara e consensual sobre o que venha a ser o pós-moderno, assim como da mesma forma não existe uma definição nítida sobre a própria modernidade. Essa dificuldade em se fazer uma definição conceitual concisa acontece, pois, ao falarmos em modernidade e em pós-modernidade estamos referindo-nos a diversas esferas do âmbito do conhecimento humano: a filosofia, a literatura, as artes, a ciência, a história, a política etc.

Abordar então a discussão que gira em torno do moderno e do pós-moderno é uma tarefa a qual apresenta diversos obstáculos ao pesquisador. O primeiro dos entraves, como já mencionamos, talvez seja justamente a abrangência apresentada pelas noções de modernidade e pós-modernidade. Neste sentido, é praticamente impossível que uma pesquisa relativamente curta, como é o caso de uma dissertação de mestrado, consiga abordar o debate moderno/pós-moderno em todas as suas dimensões. Levando em conta essa dificuldade, adotamos como o objeto da presente pesquisa a noção de emancipação. Nosso intuito é identificar a forma como o desejo de emancipação está intimamente vinculado a três dimensões específicas do debate moderno/pós-moderno, quais sejam: a filosofia, a ciência e a cosmovisão do homem (Weltanschauung).

Nosso objetivo, ao realizar este trabalho, é demonstrar que o estudo da noção de emancipação não apenas contribui para a compreensão do debate moderno/pós-moderno, mas, sobretudo, pode de fato nos mostrar que há uma descontinuidade entre a modernidade e a pós-modernidade.

Outra grande dificuldade que enfrentamos ao realizar essa pesquisa, diz respeito à imensa pluralidade de trabalhos publicados que abordam essa temática. Com efeito, nos concentramos em um número bastante limitado de textos, de modo que optamos por aqueles que, a nosso ver, se mostraram mais relevantes a nossa proposta de trabalho. Cabe ressaltar que essa pesquisa se apresenta como um trabalho teórico; em outras palavras, nosso empírico é o próprio referencial teórico. Desse modo, o trabalho foi produzido a partir de duas técnicas: a análise de conteúdo – cujo objetivo é identificar as mensagens transmitidas nos mais variados discursos (RICHARDON, 2008) – e a análise comparativa, a qual tem por objetivo a identificação de regularidades, transformações, continuidades, descontinuidades, semelhanças, diferenças etc. (SCHNEIDER e SCHMITT, 1998). Dessa forma, analisamos o conteúdo do material selecionado, e depois, através do raciocínio comparativo, buscamos identificar possíveis desencaixes entre a modernidade e a pós-modernidade.

A pesquisa foi subdividida em três capítulos, quais são: *Modernidade: um discurso sobre a emancipação*; *Pós-modernidade: é possível falar em emancipação?*; *Modernidade, pós-modernidade e emancipação: uma reflexão*. Cada um desses capítulos subdividiu-se em três subcapítulos.

No primeiro subcapítulo do Capítulo 1 buscamos demonstrar como o projeto da modernidade se constituiu a partir do desejo de emancipar o ser humano. Primeiramente, apresentamos de forma sucinta algumas características gerais da Idade Média, época que antecede o período moderno. A seguir, mencionamos o fato de que o projeto da modernidade nasce de uma consciência antiteológica e antimonárquica. Dessa maneira, o projeto de emancipação moderno encontra seus fundamentos em duas correntes de pensamento oriundas da Grécia antiga, as quais são retomadas pelos filósofos da modernidade: trata-se do racionalismo e do empirismo. A primeira tem como um de seus grandes expoentes o filósofo francês René Descartes, o qual desenvolve um sistema filosófico baseado na racionalidade humana; já o empirismo moderno – que tem como grande fundador o filósofo britânico Francis Bacon –, ao contrário do racionalismo, ancorava-se na observação e no experimento. No decorrer do capítulo, apresentamos ainda o fato de que a relação entre a consciência humana e a natureza era um tema central nas discussões filosóficas do Iluminismo. Immanuel Kant, por exemplo, articulou a razão pura (racionalismo) à razão prática (empirismo) e afirmou que o homem somente poderia superar o estado de menoridade e tornar-se um indivíduo esclarecido, ao utilizar a razão na sua vida cotidiana. Hegel, por sua vez, afirmava que a relação entre a consciência e a natureza se dava de forma dialética, sendo que nesse movimento histórico de negação chegaria o momento em que o espírito humano se tornaria absoluto, isto é, emancipado. Contraditoriamente ao desejo de emancipação presente no projeto iluminista, Arthur Schopenhauer argumentava que era impossível a consciência humana emancipar-se por completo, já que ela estaria sempre subordinada à Vontade, ou seja, às forças da natureza. Por fim, encerramos o primeiro subcapítulo do Capítulo 1 demonstrando que para Karl Marx o processo de emancipação da humanidade passava necessariamente pela modificação radical das relações concretas de produção, o que só poderia ser feito por meio da revolução violenta.

No segundo subcapítulo do Capítulo 1, apresentamos a importância que os modernos atribuíam à ciência no processo de libertação da sociedade. Ancorada sobre o racionalismo e o empirismo, mais especificamente sobre os métodos dedutivo e indutivo, a ciência moderna – ao contrário das explicações teológicas dos clérigos da Idade Média – acreditava conseguir falar objetivamente a cerca do mundo. A partir desse viés, a filosofia legitimava o conhecimento científico como um

saber verdadeiro, peça fundamental no processo de emancipação do homem. Nesse subcapítulo visamos demonstrar também que ao longo da modernidade alguns autores passaram a denunciar o fato de que a ciência, antes de emancipar o ser humano, acabou aprisionando-o e fazendo-o experimentar um sentimento de sofrimento. Mas Weber, por exemplo, argumentou que o processo de racionalização iniciado na modernidade acabou desencantando o mundo. Max Horkheimer e Theodor Adorno, por sua vez, afirmavam que à serviço do capital e das empresas, o conhecimento científico foi utilizado para oprimir e explorar os homens.

No terceiro grande subcapítulo do Capítulo 1 dedicamo-nos a analisar o desejo pela emancipação e sua relação com a cosmovisão do homem moderno. Se por um lado o projeto da modernidade ansiava em libertar a sociedade da tradição teológica, por outro lado, os modernos substituíram os grilhões teológicos por outras formas de controle. Apontamos para o fato de que, na visão de Michel Foucault, a modernidade instaurou uma série de mecanismos de disciplina, vigilância e controle social, tal como o panóptico por exemplo. Já Sigmund Freud nos mostrou que o processo civilizatório – entenda-se processo de racionalização – impeliu os indivíduos a negar os instintos, os desejos e as emoções. Norbert Elias, por sua vez, asseverou que a partir do momento em que o Estado concentrou em mãos o uso legítimo da violência física, as pessoas, como medo dessa violência, passaram a ter um autocontrole sobre suas ações.

No Capítulo 2 abordamos a relação entre o desejo de emancipação e a filosofia, a ciência e a cosmovisão do homem, no estágio atual da sociedade, o qual optamos por denominar *pós-modernidade*. Nosso objetivo, nesse capítulo, foi identificar se a partir do estudo da noção de emancipação seria possível encontrar uma ruptura ou descontinuidades que marcariam a transição da modernidade à pós-modernidade. Este capítulo também foi subdividido em três momentos.

No primeiro subcapítulo do Capítulo 2 visamos demonstrar que na visão de autores como Stein, por exemplo, o fim dos grandes sistemas filosóficos marca o fim da própria modernidade. A partir dessa reflexão emerge a seguinte pergunta: se a modernidade acabou enquanto período histórico, devemos abandonar o desejo de modernização iniciado pelo Iluminismo? Mostramos que, segundo Habermas, o projeto da razão iluminista não deve ser refutado, mas antes reformulado; em contra partida, Ernesto Laclau argumenta o contrário, ou seja, que o fim do projeto da razão não deve ser visto como algo negativo, mas antes como a possibilidade de se

pensar novas formas de liberação. No decorrer do subcapítulo visamos demonstrar ainda que a filosofia pós-moderna deve muito às contribuições da filosofia da linguagem de Wittgenstein, aos aportes teóricos da linguística estrutural saussuriana e à crítica genealógica que Nietzsche e Foucault direcionam à noção de verdade.

No segundo subcapítulo do Capítulo 2, nossas atenções focaram-se na ciência. Tentamos demonstrar que a crise epistemológica da ciência – mais especificamente crise da dedução e da indução – implicou diretamente sobre o desejo de emancipação que caracterizou a modernidade. A seguir, mencionamos o fato de que, se por um lado a ciência moderna se ancorou sobre o método analítico cartesiano-newtoniano, por outro lado, a ciência pós-moderna tem adotado uma visão sistêmica do mundo. Segundo o pensamento sistêmico, o organismo vivo, por exemplo, não pode ser tratado como uma máquina que pode ser dividida em partes; o organismo vivo é antes de tudo um sistema, uma unidade que só existe enquanto seus elementos internos estão interligados num processo de produção contínua. Por fim, mencionamos que, na visão de Giddens, além de proporcionar o progresso social, o avanço científico e o desenvolvimento tecnológico também apresentam-se como uma das principais causas dos problemas ambientais. Além disso, Giddens aponta também que a criação de bombas nucleares – as quais podem facilmente acabar com a vida na terra – tem sido atribuída ao desenvolvimento da ciência.

No terceiro subcapítulo do Capítulo 2, abordamos as mudanças que têm ocorrido na cosmovisão do homem, a partir das últimas décadas. Se Freud alegava que o mal-estar da modernidade era a falta da liberdade individual, Bauman aponta que o mal-estar da pós-modernidade é justamente o excesso de liberdade. Ao reivindicar a liberdade dos desejos sexuais e das emoções, o homem pós-moderno deu início a uma verdadeira revolução sexual, a qual possuía como um de seus grandes objetivos a emancipação do corpo. Apresentamos ainda o pensamento de Giddens, segundo o qual as sociedades pós-industriais estão cada vez mais organizadas em torno de mecanismos de desencaixe, ou seja, instituições que interligam práticas locais às relações sociais globais. Esses desencaixes impelem as pessoas a se tornar cada vez mais dependentes de sistemas peritos, logo, parece impossível falar em emancipação radical do homem. Por fim, tentamos demonstrar que – a partir das ideias de Stuart Hall – o homem pós-moderno passou por um descentramento da sua identidade, ou seja, ao contrário do homem racional cartesiano-kantiano, o sujeito pós-moderno não possui uma identidade única, finita e

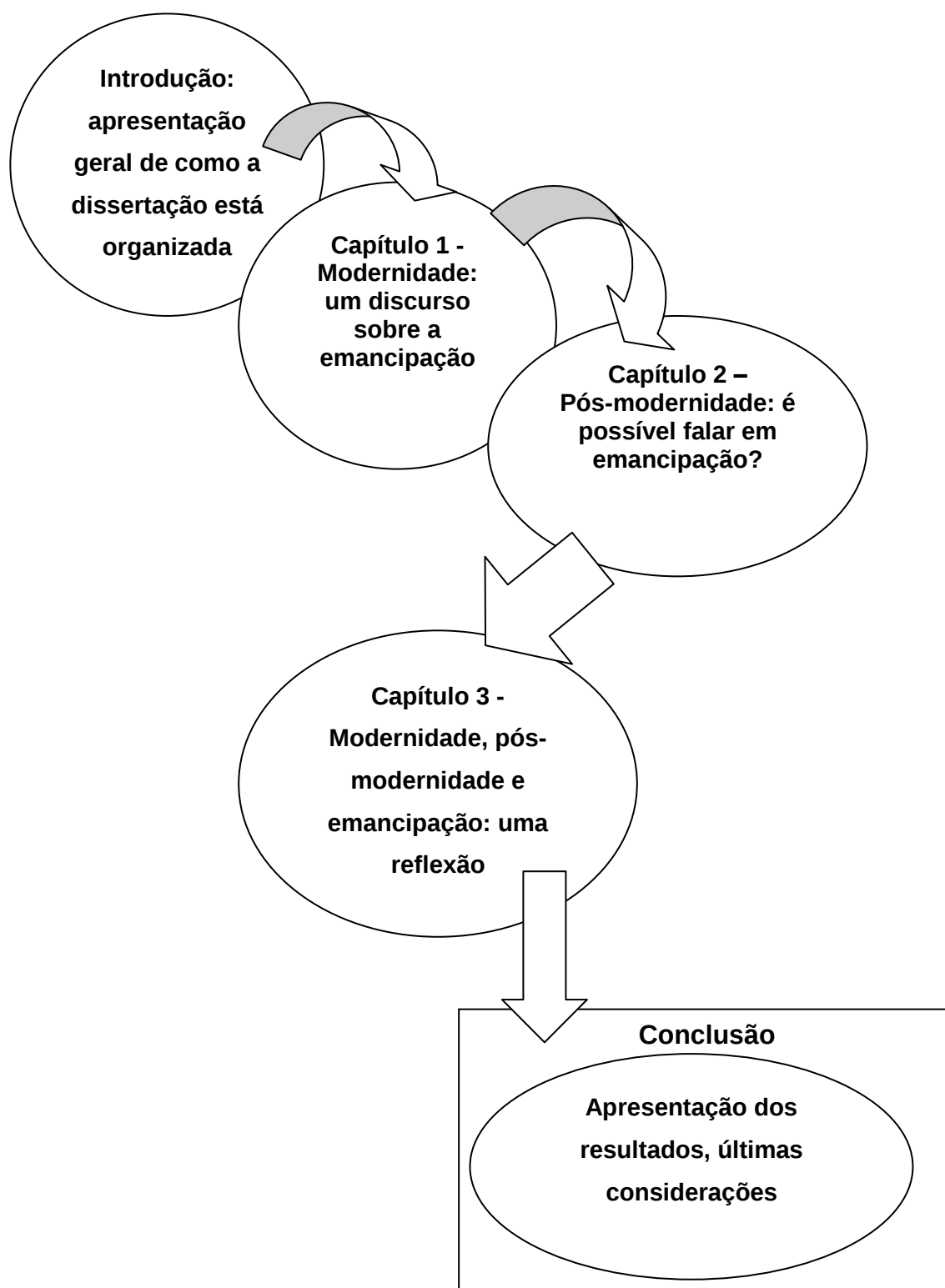
completa, mas antes uma série de identidades fragmentadas que são adotadas nos diversos momentos de interação social. Com efeito, se torna impossível que um único discurso emancipatório consiga atender ao mesmo tempo todas as demandas dessas identidades.

Aproximando-nos do final da pesquisa, realizamos no Capítulo 3 uma reflexão comparativa entre modernidade, pós-modernidade e emancipação; esse capítulo, tal como os outros dois anteriores que o antecederam, também foi dividido em três momentos e nele posicionamo-nos de forma mais direta no que diz respeito ao debate moderno e pós-moderno. Iniciamos o capítulo apresentando as características do movimento intelectual, o qual tem sido denominado no âmbito das ciências humanas como pós-fundacionalismo. Nosso objetivo foi demonstrar como a crítica pós-fundacionalista desconstrói os fundamentos últimos sobre os quais o projeto da modernidade se ancorou ao longo dos anos. A desconstrução de tais fundamentos implica diretamente na noção de emancipação, justamente porque os discursos emancipatórios tradicionais desenvolveram-se sobre fundamentos últimos. No segundo subitem defendemos a tese de que os discursos emancipatórios clássicos perderam sentido e, portanto, devem ser abandonados. Desse modo, acreditamos que a liberação em tempos pós-modernos deve ser pensada em termos de democracia radical, tal como fazem Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Por fim, no último subcapítulo encerramos a presente dissertação com seguinte discussão: *Antimodernidade ou pós-modernidade?* Nele defendemos a tese de que realmente não há uma ruptura radical entre a modernidade e a pós-modernidade, todavia, existem a nosso ver pontos de ruptura na filosofia, na ciência e na cosmovisão do homem, por exemplo, que marcam a passagem para uma condição pós-moderna.

É necessário que o leitor, ao ler a presente pesquisa, tenha claro em mente que realizamos um trabalho teórico sucinto. Em momento algum nosso objetivo foi esgotar o debate entre o moderno e o pós-moderno, mas antes abordá-lo a partir de um ponto de vista muito específico: o da emancipação. Como já mencionamos, nosso intuito foi demonstrar como a noção de emancipação não apenas contribui para a compreensão do debate moderno/pós-moderno, mas que a partir dela podemos identificar descontinuidades entre a modernidade e a pós-modernidade.

O modo como a pesquisa está organizada pode ser visto de forma simplificada na Figura 1:

Figura 1 – Esquema simplificado da estrutura da dissertação



1 MODERNIDADE: UM DISCURSO SOBRE A EMANCIPAÇÃO

1.1 INTRODUÇÃO

O período, o estágio da história do ocidente que hoje conhecemos por *modernidade* não foi edificado da noite para o dia e tampouco é obra de dois ou três autores em particular. A modernidade é, antes de tudo, a emergência de uma consciência que buscava romper com o paradigma teológico no qual a sociedade ocidental esteve imersa durante mais de mil anos. Dessa forma, o edifício moderno foi erguido por inúmeros autores – filósofos, músicos, escritores e críticos literários, artistas plásticos, pintores, escultores, arquitetos, cientistas etc. – de diversas nacionalidades – alemães, franceses, ingleses, russos, austríacos etc. Inúmeros são também os textos – livros, artigos, ensaios, teses, dissertações – os quais se dedicaram e têm se dedicado ao estudo do período moderno. Não há, com efeito, uma única definição de modernidade; não há inclusive um consenso sobre o início do período moderno; alguns autores datam o início da modernidade na obra *O Discurso Sobre o Método*, de René Descartes; outros preferem conceder esse mérito a Kant, sem esquecer aqueles autores, os quais atribuem o marco inicial do período moderno a Hegel. O dissenso não termina por aí, na verdade ele apenas começa. Se datar com certeza o marco inicial da modernidade já é tarefa quase impossível, dizer o que foi o moderno não mais fácil o é. A modernidade, afinal, foi uma corrente filosófica, um movimento cultural ou uma escola de pensamento?

Construir o *corpus* teórico da modernidade é desse modo uma tarefa de grande complexidade e podemos associá-la, por exemplo, ao filme *Amnésia* (2000). No longa, o protagonista Leonard Selby sofre de uma rara doença, amnésia anterógrada, a qual o impede de gravar memórias recentes. Selby não consegue lembrar-se dos nomes nem dos rostos das pessoas, dos lugares onde esteve, daquilo que disse ou fez. Para manter uma linearidade em sua vida, ele acaba guardando informações importantes através de bilhetes, fotos, e tatuagens. A identidade de Leonard se resume a esses fragmentos; ligando-os, consegue, mesmo que de forma precária, dar sentido a sua existência. Construir o *corpus* teórico da modernidade também é uma tarefa que envolve a união de fragmentos: textos filosóficos, narrativas literárias, obras de arte, poesias etc. Assim como Selby sustenta sua existência, ou seja, dá sentido a sua vida interligando fragmentos

desconexos, nosso trabalho aqui será semelhante; nosso objetivo é conectar determinados fragmentos para que assim possamos dar sentido, mesmo que de forma precária, àquilo que ao longo dos anos vem sendo chamado de *modernidade*.

Para não correremos o risco de cair numa vã e ilusória busca sem fim por fragmentos que possam formar o sentido último da modernidade, nos ancoramos numa das características que marcam a emergência do período moderno: o ideal de *emancipação*. Examinaremos neste capítulo três dimensões do conhecimento desenvolvidas na modernidade, a saber: a filosófica, a científica, e aquela que diz respeito à cosmovisão do homem. É necessário, entretanto, advertirmos que o fio condutor desse sucinto reexame vincula-se especificamente ao desejo de emancipação. Optamos por escolher essas três dimensões do conhecimento uma vez que a ciência, a filosofia e o homem representam três pilares fundamentais de sustentação do edifício moderno, bem como do projeto iluminista.

O capítulo está organizado em três grandes itens. No primeiro deles, buscamos identificar como emerge na filosofia moderna um desejo de emancipação e como alguns dos filósofos modernos buscaram constituir sistemas filosóficos completos capazes de emancipar o homem em todas as dimensões sociais. No início do capítulo retomamos brevemente alguns elementos gerais da ordem teocêntrica para mostrar o contexto histórico no qual emerge a consciência moderna e o desejo de emancipação. No segundo item nosso intuito foi demonstrar a maneira pela qual os modernos viam a ciência e o conhecimento científico como ferramentas de emancipação. No terceiro grande item, esquadrihamos identificar como o homem moderno via o mundo e a si mesmo; qual a sua concepção de indivíduo emancipado e quais as consequências do desejo de emancipação na vida social moderna.

1.2 A FILOSOFIA NA MODERNIDADE: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO

1.2.1 Breve retomada da ordem teocêntrica

A história da modernidade é, sobretudo, a história da tentativa de emancipação do humano. A consciência moderna nasce a partir de um ímpeto de libertação, mais especificamente, do desejo de “emancipar-se” de uma época que havia durado mais de mil anos na história do Ocidente: a Idade Média.

O período medieval ficou marcado na história por ter sido um estágio de total hegemonia do cristianismo. Durante a Idade Média a sociedade era teológica, isto é, não havia uma separação entre o estado e a Igreja. Tal período ficou assinalado por uma série de doenças, guerras e pela fome e, desse modo, até hoje a idade medieval carrega consigo a ideia de negatividade, sendo caracterizada pelo senso comum por expressões como selvageria, desumanidade e crueldade, além de ser considerada por muitos como o “período das trevas”. Na Idade Média não havia ciência¹, e a grande maioria dos ideais científicos dos antigos gregos foi deixada de lado – mesmo quando a filosofia grega era retomada, ela era relacionada à fé cristã, estando subordinada a esta. As grandes escolas europeias dessa época eram instituições de ensino clericais, e o seu principal objetivo era ensinar a fé cristã.

Durante a Idade Média, a Igreja Católica não permitia o culto a outras religiões, combatendo-as severamente através da Inquisição. A Inquisição constituiu-se em tribunais da Igreja Católica que combatiam a heresia, ou seja, o culto a outras religiões que não fossem o catolicismo. Se um indivíduo fosse acusado de ser herege num vilarejo, por exemplo, instalava-se ali temporariamente um tribunal inquisitório para julgá-lo. A Inquisição na verdade foi uma reação da Igreja Católica tentando conter o avanço de outras religiões que pudessem comprometer o catolicismo economicamente, moralmente e espiritualmente. A respeito disso, afirma Maria Luiza Carneiro (2005, p. 349):

A linguagem utilizada pelas elites intelectualizadas para descrever o perigo judaico evocava uma catástrofe econômica, moral e espiritual. Daí o tratamento radical dado pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: a exibição pública do perigo e a morte pela fogueira. Condenar apenas o herege (interpretado como a “encarnação do vírus”) não era o suficiente: era preciso queimá-lo, transformando o Mal em cinzas e os descendentes dos condenados em párias.

A Igreja Católica estabeleceu uma verdadeira cruzada com o intuito de preservar a fé cristã e os bons costumes. O objetivo dessa cruzada era purificar a sociedade eliminando o “vírus” que acometia os indivíduos: a heresia. O herege era visto como

¹ Joseph Bem-David (1974) afirma que o acúmulo rápido de conhecimento, marca da ciência moderna, nunca ocorreu antes do século XVII. O autor argumenta que praticamente todas as sociedades possuíam pelo menos a vaga noção de distinção entre uma lógica natural dos acontecimentos e outros tipos de lógica – como a magia e os milagres, por exemplo; desse modo, havia nessas sociedades um conhecimento que até certo ponto poderia ser chamado de científico. Todavia, o acúmulo rápido de conhecimento só ocorre a partir do século XVII.

um doente, e sua doença como contagiosa, podendo contaminar milhares de outras pessoas.

Para Miceli (1994), a Idade Média teve início há cerca de 1500 anos, época em que a Europa era dominada por uma grande extensão de florestas; estas tinham total relevância na vida dos homens daquele período: refletindo da arte à religião, a sobrevivência dos indivíduos estava totalmente subordinada à natureza. Com efeito, em períodos de grande estiagem ou de chuvas intensas, colheitas inteiras eram perdidas, de modo que longos períodos de escassez e fome não eram raros. No princípio do período medieval, a alimentação das pessoas era constituída basicamente por legumes e cereais, especialmente o trigo; os rebanhos eram reduzidos, a produção agrícola era lenta devido às rudimentares ferramentas e a caça era restrita aos nobres, que eram os detentores das terras (MICELE, 1994). Esse panorama marcado pela fome, e no qual a maior parte das pessoas vivia de maneira precária, era um cenário propício ao surgimento de doenças, epidemias e pandemias.

Miceli afirma que não existe uma data específica para o início da Idade Média, todavia, aponta que o período medieval começou com o fim do Império Romano, que ocorre no século V d.C., a partir das invasões bárbaras. Os povos “bárbaros” como são conhecidos, eram na verdade os povos germânicos, que viviam nas fronteiras do Império e receberam essa alcunha pejorativa dos próprios romanos, que os consideravam bárbaros pelas diferenças culturais. Ao contrário do que pensa o senso comum, nem todas as “invasões bárbaras” foram violentas; há pelo menos trezentos anos os germânicos já se relacionavam com os romanos, sendo que dentro do próprio território de Roma havia germânicos desempenhando trabalhos agrícolas. Quando o povo germânico dos visigodos invadiu a capital romana saqueando-a no século V, o Império Romano, o qual já havia enfrentado diversas crises, chegou ao seu fim (MICELE, 1994). A partir de então, gradualmente começou a ser construído outro Império, o da Igreja.

Com o final do Império Romano, a religião romana, baseada na crença de vários deuses, entrou em declínio definitivo² e o cristianismo, que pregava a crença num único e verdadeiro Deus foi adquirindo hegemonia. Assim, em menos de cem

² Os últimos imperadores romanos já haviam se rendido ao cristianismo, encontrando nele uma poderosa ferramenta para aumentar o poder do Império.

anos os perseguidos dos primeiros tempos transformaram-se em perseguidores³ (MICELI, 1994). Proibindo o culto às outras religiões e arrebanhando cada vez mais fiéis, a Igreja Católica alcançou o poder total da Europa durante a Idade Média, sendo que até mesmo o rei dependia da Igreja para poder exercer sua autoridade. A respeito disso, afirma Miceli (1994, p. 21):

Durante a época feudal, pode-se dizer que a descrença era impossível: Deus era testemunha de qualquer compromisso, todas as atividades deviam ser abençoadas, as distrações precisavam de um pretexto piedoso, o tempo era medido pelas horas da religião, as doenças e os insetos que devoravam os corpos e plantações deviam ser conjurados e – quando não se invocava diretamente a divindade – as verdades só eram aceitas após o juramento sobre os Evangelhos.

No que diz respeito à expressão “Idade Média”, Franco Júnior (2001) afirma que se em conversa com os medievais falássemos em “idade medieval” eles não saberiam do que estaríamos falando, pois, assim como nós, eles também se viam na contemporaneidade, ou seja, numa época moderna. Franco Júnior afirma ainda que foi durante o século XVI que a expressão “Idade Média” foi criada, apresentando-se muito mais como um pré-conceito, do que como um conceito, pois o termo apontava uma aversão aos séculos que se localizavam entre a Grécia antiga e o século XVI.

O século XVI foi o momento em que a supremacia da Igreja Católica passou a ser criticada. A antiga ordem econômica, o feudalismo, dava lugar a uma nova forma de produção: o sistema capitalista. Os burgueses capitalistas recriminavam os séculos anteriores, nos quais a atividade comercial havia sido totalmente limitada; a cultura dos medievais, que era totalmente vinculada aos valores espirituais foi alvo de crítica dos intelectuais racionalistas (FRANCO JÚNIOR, 2001). Foi nesse cenário – entre o século XVI e o século XVII – que começou a surgir uma consciência antiristocrática e anticlerical, segundo a qual os homens ansiavam por liberdade: não aceitavam mais viver subordinados aos reis e à Igreja.

Paralelamente ao desenvolvimento desse desejo de emancipação, os modernos criaram também a imagem do *outro*, ou seja, do opressor. E esse outro era representado justamente pela Idade Média e pela Igreja. Tudo o que fosse relacionado ou característico do período medieval passou a ser visto como negativo.

³ Não é demais lembrar que no início os cristãos eram perseguidos pelos romanos. Alguns foram até mesmo espancados e crucificados em praça pública, o que aconteceu justamente com o próprio Jesus Cristo.

O século XVI via a si próprio como uma época moderna, de renascimento da cultura greco-latina, como o ápice da atividade artística e literária, de modo que o espaço entre os antigos gregos até esse instante, era visto pelos próprios membros do século XVI como um período intermediário, isto é, uma idade média (FRANCO JUNIOR, 2001). Foram os próprios renascentistas que atribuíram ao período medieval a alcunha de Idade das Trevas. A ideia de *Idade Média*, em sentido pejorativo, se enraizou quando Giorgio Vasari (1511-1574) deu fama ao termo *Renascimento* (FRANCO, JUNIOR 2001).

Uma vez delineada a imagem do *outro*, os modernos necessitavam de um artifício que conduzisse os homens no processo emancipatório. Desse modo, a razão assume o papel de ferramenta de emancipação; e quando falamos em razão estamos nos referindo ao conhecimento produzido pelo homem, ancorado em bases firmes da lógica aristotélica, num rigor científico. Para os modernos, a ciência seria capaz de revelar ao homem as grandes verdades do mundo, emancipando o ser humano dos grilhões teológicos.

1.2.2 O pensamento como instrumento de emancipação

René Descartes (1596-1650) é um dos primeiros pensadores renascentistas – senão o primeiro – a se preocupar em desenvolver um método que lhe possibilitasse alcançar o conhecimento verdadeiro. Descartes acreditava ter desenvolvido esse método quando publicou sua obra *O Discurso do Método* (1636). No início do texto, o filósofo faz a seguinte afirmação: “formei um método que penso ser um meio de aumentar gradualmente meu conhecimento, e de elevá-lo aos poucos ao mais alto ponto que a mediocridade de meu espírito e a curta duração de minha vida permitam atingir” (DESCARTES, 2012, p. 38).

Aos onze anos de idade Descartes foi enviado ao La Flèche – colégio jesuíta que na época era considerado uma das melhores instituições de ensino da França – onde ficou até 1615 (ROSENFELD, 2012). Apesar de ter sido aluno dos grandes mestres escolásticos, ao terminar os estudos, o jovem Descartes sentiu-se frustrado. Isso porque, ao contrário do que imaginava, não havia adquirido um conhecimento sólido e seguro acerca do mundo, mas antes, saíra do La Flèche “embaraçado em tantas dúvidas e erros” e cada vez mais ciente da sua ignorância (DESCARTES, 2012, p. 40). Descartes não nega ter aprendido no colégio aspectos fundamentais

acerca da filosofia, da poesia, das matemáticas, da teologia etc. Contudo, critica o fato de ter perdido muito tempo dedicando-se à leitura de obras antigas. Segundo Descartes, ler autores de séculos passados é o mesmo que viajar, de maneira que “quando se emprega tempo demais em viajar, acaba-se por virar estrangeiro no próprio país; e quando se é muito curioso por coisas que se praticavam nos séculos passados, fica-se geralmente muito ignorante das que se praticam neste” (DESCARTES, 2012, p. 42).

Descartes questionava também o fato de ter tido vários mestres no seu desenvolvimento intelectual – incluindo seus pais e familiares. Para o filósofo, as obras constituídas por um único autor geralmente eram mais belas e perfeitas do que aquelas criadas por vários autores. Essa lógica poderia ser aplicada às crianças: desde pequenas elas são instruídas e controladas pelos adultos que estão ao seu redor, como o pai, a mãe, os avós, os tios, os professores etc., indivíduos os quais, na maioria das vezes, possuem ideias contrárias e que podem não aconselhar a criança da melhor maneira. Para Descartes, “se tivéssemos o uso completo da nossa razão desde o nascimento”, sem estarmos à mercê de outrem, nossos julgamentos seriam muito mais puros e sólidos (DESCARTES, 2012, p. 52). Segundo o filósofo, “a pluralidade de vozes não é uma prova que valha para as verdades um pouco difíceis de descobrir, porque é bem mais provável que um homem sozinho as encontre do que um povo inteiro” (DESCARTES, 2012, p. 52). Com base nessa reflexão, sem poder então ancorar-se em seus mestres, Descartes ancora-se em si mesmo e desenvolve um método que, na sua visão, seria possível adquirir um conhecimento sólido e seguro.

O método cartesiano se fundamenta em quatro preceitos, conforme apresenta o Quadro 1:

Quadro 1 – Os quatro preceitos do método cartesiano

Aceitar como verdade apenas aquilo que se apresente como tal, ou seja, somente pode ser tomado como verdade aquilo que não apresenta dúvidas à razão.	Todo problema deve ser dividido em quantas partes forem possíveis e necessárias para que se possa melhor resolvê-lo.
Conduzir o pensamento de maneira ordenada, começando pelos objetos mais simples, avançando, gradualmente, até conhecimentos mais complexos.	Fazer enumerações e revisões que não deixem nada ficar omitido.

Produzido a partir das ideias presentes em DESCARTES (2012, p. 54-5).

Estabelecidos esses quatro preceitos básicos, Descartes submeteu a prova de seu método as verdades e certezas que havia construído ao longo da vida. Conforme suas palavras nas *Meditações* (obra publicada pela primeira vez em 1641):

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e de constante nas ciências (DESCARTES, 1979, p. 85).

Para encontrar esse fundamento “firme e constante” na ciência, para descobrir uma fonte confiável de conhecimento verdadeiro e para derrubar o argumento dos céticos, Descartes adota a posição dos próprios céticos e passa a duvidar das coisas ao seu redor. Conforme Marcondes (2000), Descartes adota uma postura cética, isto é, a de seus adversários, justamente para mostrar como ela era insustentável. “Os argumentos que formula são em grande parte derivados de textos dos antigos céticos e de seus seguidores modernos, possivelmente filósofos do século XVI como Francisco Sanchez e Michel de Montaigne” (MARCONDES, 2000, p. 74). Valendo-se dos argumentos dos céticos, Descartes questionou os órgãos do sentido como fundamento da produção de conhecimento. Segundo o filósofo, grande parte do saber que adquirimos ao longo da vida é oriundo dos nossos órgãos sensoriais, porém, não são raras as ocasiões em que eles nos enganam, de modo que o mais prudente é não confiar em algo que já nos tenha enganado (DESCARTES, 1979). Para Descartes, também não havia nada que garantisse que o mundo, tal como o conhecemos, não fosse um sonho. Quantas vezes, enquanto dormimos, sonhamos com situações que nos parecem ser reais, e que só percebemos tratar-se de um sonho no instante em que acordamos? Marcondes (2000) afirma que a grande contribuição cartesiana à argumentação cética foi o desenvolvimento da dúvida hiperbólica. Ao invés de um Deus todo poderoso e todo bondoso, Descartes questionou-se sobre a possibilidade de haver no mundo um gênio do mal, ardiloso, pregador de peças, de maneira que todas as coisas a nosso redor, como o céu, o ar, a água, a terra etc., não passariam de uma ilusão criada por esse gênio para nos enganar (inclusive nosso corpo poderia ser nada mais do que uma peça pregada por esse gênio).

Em meio a essa sombra de dúvidas e incertezas, Descartes acreditou ter alcançado pelo menos uma certeza. Pode-se duvidar da terra, da água, do ar que respiramos, do nosso corpo, daquilo que vemos, das sensações que sentimos, entretanto, não se pode duvidar do *cogito*; “penso, logo existo”, ou seja, para pensar é necessário existir. Afirma o autor:

[...] eu podia fingir que não tinha corpo algum e que não havia mundo algum ou lugar onde estivesse, mas nem por isso podia fingir que eu não existia; e que, ao contrário, do fato mesmo de pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se muito evidentemente e certamente que eu existia (DESCARTES, 2012, p. 70).

Se a primeira verdade a qual não pode ser duvidada é o pensamento, então as demais verdades só poderiam ser alcançadas por meio de deduções lógicas, ou seja, através da racionalidade.

Há em Descartes um evidente ímpeto pela *emancipação*. O filósofo francês acreditava ter vivido boa parte da sua vida aprisionado pelas ilusões e pelas opiniões falsas; acreditava que o conhecimento que seus pais e mestres haviam lhe passado nos anos iniciais de sua formação não se baseava em verdades. O método cartesiano então serviria como uma ferramenta de libertação: o homem somente é livre quando conhece a verdade das coisas, e tal liberdade só é alcançada pela racionalidade. O *Discurso do Método* é um texto paradigmático; nele, Descartes acreditava ter rompido com a ciência dos antigos, atribuindo-lhe um rigoroso método o qual dava ao saber um verdadeiro estatuto de cientificidade.

Descartes afirma várias vezes que desenvolveu um método para uso próprio: “meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem-conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira procurei conduzir a minha” (DESCARTES, 2012, p. 39). Todavia, o pensamento de cartesiano teve grande influência no desenvolvimento do racionalismo e da filosofia moderna. O homem cartesiano, isto é, o indivíduo autônomo que utiliza a razão e a ciência como fonte única do seu saber tornou-se a grande personagem da modernidade.

1.2.3 A experiência como instrumento de emancipação

A filosofia moderna nasce a partir do desejo de formar indivíduos autônomos, donos de si mesmo, homens que encontraram no exercício da razão a sua

ferramenta de emancipação. Essa tendência se apresenta não apenas no racionalismo, mas também se faz presente no empirismo. Francis Bacon (1561-1626), filósofo inglês contemporâneo de Descartes, retoma a filosofia da natureza iniciada por Aristóteles e também desenvolve um método para produção do conhecimento, que

Consiste no estabelecer os graus de certeza, determinar o alcance exato dos sentidos e rejeitar, na maior parte dos casos, o labor da mente, calcado muito de perto sobre aqueles, abrindo e promovendo, assim, a nova e certa via da mente, que, de resto, provém das próprias percepções sensíveis (BACON, 1979, p. 6).

Segundo Bacon, devemos confiar justamente em nossos órgãos do sentido, pois nossa mente está impregnada por falsos ídolos, os quais nos impedem de apreender a realidade tal como ela é. A respeito desses ídolos, Bacon afirma que são quatro: Ídolos da Tribo, Ídolos da Caverna, Ídolos do Foro e Ídolos do Teatro. O Quadro 2 visa elucidar sucintamente os ídolos baconianos:

Quadro 2 – Ídolos baconianos

ÍDOLOS DA TRIBO São oriundos do próprio convívio social, ou seja, são aquelas noções falsas que perduram na história, sendo passadas de geração à geração.	ÍDOLOS DA CAVERNA Referem-se ao famoso mito da caverna formulado por Platão e dizem respeito a grande relevância que se dá aos clássicos, aos arautos da filosofia e da ciência.
ÍDOLOS DO FORO São aqueles oriundos da própria linguagem utilizada pelos homens para se comunicar; “as palavras impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto”.	ÍDOLOS DO TEATRO são representados por sistemas filosóficos, isto é, pelas ideologias doutrinárias.

Produzido a partir das ideias presentes em BACON (1979).

Para Bacon, a única forma de livrar-se desses ídolos seria através do método indutivo; o conhecimento verdadeiro era aquele comprovado pela observação. Uma

vez observado determinado fenômeno, o qual se repetia diversas vezes em observações ulteriores, sempre se apresentando da mesma forma, o observador criava então uma lei universal para aquele fenômeno específico, num processo denominado indutivismo.

O método de Bacon, assim como o de Descartes, também atua como uma ferramenta emancipatória para o intelecto humano. Todavia, ao contrário do filósofo francês, que se baseava exclusivamente em deduções racionais, Bacon se fundamenta no processo de indução. Para Bacon, o intelecto humano somente estaria efetivamente liberto no instante em que houvesse superado os ídolos, ou seja, estivesse em condições de adquirir o conhecimento verdadeiro. Em Bacon, tal como em Descartes, conhecer a verdade também é sinônimo de *emancipar-se*.

O empirismo mostrou-se uma corrente de pensamento de grande influência no mundo britânico. Além da Bacon, outro filósofo inglês defensor do empiricismo foi Thomas Hobbes (1588-1679). Em *Leviatã* (obra publicada pela primeira vez em 1651), Hobbes afirma que “não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos”⁴. Dessa primeira experiência sensitiva constitui-se o espírito humano, ou seja, a consciência humana. A imaginação, afirma Hobbes, não passa de fragmentos, resquícios das sensações, da visão, do olfato, do paladar etc. Dessa forma, a imaginação é na verdade a memória que guardamos da realidade observada. O próprio sonho, concebido por Hobbes como a imaginação daqueles que dormem, é a memória de determinadas situações de observação.

Hobbes argumenta que quanto maior for a bagagem de experiências de um homem, mais prudente ele será. Com efeito, aquele indivíduo que possui o maior número de experiências sobre determinado assunto, possui a habilidade para prever como será o futuro.

David Hume (1711-1776), filósofo escocês, também ficou canonizado como um dos grandes expoentes do empirismo britânico. Em *Resumo de um tratado da Natureza Humana* (publicado pela primeira vez em 1740), Hume argumenta que através da experiência é possível anatomizar a natureza humana, sendo este justamente seu objetivo ao escrever a referida obra. O filósofo critica severamente as hipóteses, isto é, as respostas que são dadas *a priori* para determinados

⁴ Disponível em http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf. Acessado em 13 de fev. de 2013.

problemas. Todas as ciências, afirma Hume estão subordinadas à ciência da natureza humana. Dessa forma, ao escrever o *Tratado*, o pensador tinha o intuito de criar um verdadeiro “sistema das ciências” (HUME, 1995, p. 43).

O empirismo de Hume parte da ideia de que “todas as nossas ideias, ou percepções fracas, derivam de nossas impressões” (HUME, 1995, p. 47). Segundo o filósofo, a primeira vista nosso pensamento pode parecer ilimitado; somos capazes de imaginar monstros formidáveis, animais que sequer existem na realidade e lugares os quais nunca conhecemos. Todavia, nossa imaginação na verdade é limitada e determinada pela experiência; toda ideia que povoa nossa estrutura cognitiva tem uma impressão que a antecede. Dessa maneira, diante de uma ideia confusa, devemos recorrer à impressão (a experiência) para clareá-la. E quando suspeitamos

que determinado termo filosófico não se vincula a nenhuma ideia, perguntamos sempre: *de que impressão deriva tal idéia?* E se impressão alguma pode ser encontrada, concluímos que o termo é absolutamente insignificante; e seria de desejar que esse método rigoroso fosse aplicado com mais frequência em todos os debates filosóficos (HUME, 1995, p. 53) [grifos do autor].

Tanto Bacon, quanto Hobbes, assim como Hume, acreditavam que a essência da natureza poderia ser alcançada inteligivelmente pelo intelecto humano através da experiência. Como propôs Bacon – um dos principais fundadores do empirismo moderno – este saber apreendido diretamente da natureza deveria ser aplicado de forma prática para melhorar a vida do homem. Segundo a corrente de pensamento empirista moderna, a emancipação do humano só poderia ocorrer uma vez adotada a observação como a grande fonte de conhecimento da sociedade.

1.2.4 O Idealismo Alemão: o desejo de emancipação em Kant e em Hegel

Immanuel Kant (1724-1804), filósofo alemão, também se dedicou à busca de bases concretas para a fundação de um conhecimento sólido e absoluto. Em seu famoso texto *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?*⁵ (1783) Kant afirma que “Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”. Para o filósofo, o próprio homem, ao não utilizar o seu entendimento, isto

⁵ Disponível em <http://www.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b47.pdf>. Acessado em 10 de jan. de 2013.

é, a sua racionalidade e deixando outras pessoas tomarem decisões que dizem respeito a sua vida, é que o responsável por essa “menoridade”. Para Kant, o homem tende a se acomodar a essa situação de menoridade, e resiste firmemente para dela não sair. Presa a menoridade, a “grande massa destituída de pensamento” permanece imersa em preconceitos e vê a sua vida ser controlada por outrem. Afirma Kant:

O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: *raciocinaí* tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!).

Para Kant o homem somente seria realmente livre quando utilizasse a razão publicamente. O homem esclarecido seria o homem emancipado. Desse modo, Kant visou articular o racionalismo cartesiano ao empirismo de Bacon para fundamentar o seu método de produção do conhecimento.

A primeira obra em que Kant apresenta sua teoria do conhecimento, o que hoje, em termos atuais, seria a sua epistemologia, é na *Crítica da Razão Pura*, publicada pela primeira vez em 1781 (DURANT, 1996). Durant adverte que na obra Kant não está atacando a razão pura, com exceção do final, no qual faz isso para demonstrar as suas limitações; deseja, antes disso, mostrar como o conhecimento puro está acima do impuro, ou seja, como a razão está acima do conhecimento oriundo dos sentidos e da experiência. As ideias de Kant vão de encontro ao empirismo da época, hegemônico na Inglaterra, segundo o qual todo o conhecimento produzido pela mente humana tem origens nas sensações. Durant argumenta que se todo o nosso conhecimento realmente fosse oriundo das sensações, ou seja, do mundo exterior, que não nos deve nenhuma obrigação de regularidades, seria impossível estabelecer uma verdade e uma ciência absolutas. Dessa forma, na *Crítica da Razão Pura*, o objetivo de Kant é investigar até onde pode chegar uma razão pura, livre de toda experiência e se ela é capaz de alcançar o conhecimento absoluto.

Segundo Kant (1980), a Matemática era pioneira em fazer com que a razão humana, isto é, a razão pura, encetasse o caminho seguro de uma verdadeira ciência. Conforme as palavras de Durant (1996, p. 42), “Podemos acreditar que o sol não ‘se levantará’ no oeste amanhã ou que algum dia, em algum mundo de asbesto,

o fogo não queimará; mas não podemos acreditar que duas vezes dois, em qualquer tempo, deixe de ser quatro”. O fato de que dois mais dois é igual a quatro é uma dedução *a priori*, e que só pode ser alcançada exclusivamente pela racionalidade. Para Kant, a mente humana não é um órgão subordinado passivamente às sensações e às experiências, mas, antes disso, um órgão ativo, autônomo, que transforma o caos da experiência em pensamento (DURANT, 1996). Esse processo começa já na nossa infância; desde o nascimento, nosso corpo sofre infinitos estímulos externos que nos causam as mais diversas sensações. Como exemplo desses estímulos, podemos citar o frio, o calor, a dor, a luz solar ou artificial, o medo, o cheiro etc. Isolados, esses estímulos não formam o conhecimento, todavia, uma vez agrupados ao redor do corpo físico do homem, ocorre não apenas uma sensação, e sim uma percepção, de forma que a mente humana a transforma em pensamento e, logo, em conhecimento (DURANT, 1996). Todavia, ao contrário do que acreditavam os empiristas ortodoxos, Kant defende a tese de que esse agrupamento não é automático, isto é, não são todas as sensações que acometem o nosso corpo que acabam formando o todo perceptivo; a nossa mente seleciona apenas “aquelas sensações que podem ser modeladas em percepções apropriadas à finalidade do momento ou que trazem mensagens imperiosas de perigo e que são sempre relevantes” (DURANT, 1996).

Dessa forma, Kant estava propondo uma resposta à pergunta que o escocês David Hume deixara em aberto. Como um empirista, Hume defendia a tese de que todas as ideias são oriundas da experiência, todavia, negou uma resposta ao problema da indução, o qual consistia em justificar a passagem dos enunciados particulares observados para enunciados generalizados (SILVEIRA, 2002). Em outras palavras, o fato de o sol nascer todas as manhãs – um fenômeno observável – não garante que ele continuará nascendo daqui cinco dias, por exemplo. Com efeito, o empirismo de Hume levava ao ceticismo, pois, não havendo justificativa para o método indutivo, o conhecimento absoluto estava impossibilitado. Mas Kant não concordava com essa ideia, e acreditava firmemente que era possível sim alcançar o conhecimento absoluto (SILVEIRA, 2002). Primeiramente, Kant assume a relevância da experiência: um conhecimento baseado exclusivamente na razão seria tão ilusório quanto um conhecimento calcado apenas na experiência. Era necessário encontrar um meio termo. O filósofo concordava que as sensações e a experiência fossem o princípio de todo conhecimento, entretanto, há determinadas condições a

priori que condicionam as impressões sensíveis para que estas se convertam em conhecimento (SILVEIRA, 2002). Kant então propõe um enfoque filosófico que denominou *transcendental*, que consistia em determinar *a priori* as condições de toda experiência. Conforme as palavras do próprio Kant (1980, p.12):

Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que ampliaria o nosso conhecimento, fracassaram sob esta pressuposição.

O que Kant denuncia é o fato de os empiristas acreditarem que os objetos é que devem guiar a razão. O filósofo percebeu que ir ao mundo fazer experimentos e observações de nada adianta caso não se tenha produzido *a priori* todo um conjunto de conceitos teóricos. O objeto não deve regular os conceitos, pelo contrário, estes últimos é que devem guiar o objeto. Dessa maneira, Kant acreditava ter solucionado a questão deixada em aberto por Hume e pelos demais empiristas; havia encontrado um meio termo para a problemática da dedução (racionalismo) e da indução (empirismo).

A filosofia kantiana é o início de um movimento intelectual que ficou conhecido como *Idealismo Alemão*, o qual alcança sua expressão máxima com Friedrich Hegel, que converte o limitado idealismo de Kant, levando-o ao extremo (GAETA, 2008). Como já mostramos, Kant acreditava na divisão entre sujeito e objeto, defendendo a tese de que o conhecimento emerge a partir da relação entre esses dois elementos. Todavia, Hegel, faz parte dos idealistas pós-katianos que refutam essa ideia (GAETA, 2008). Hegel faz uma crítica a Kant – e a toda a filosofia anterior – por não ter considerado um elemento de vital importância: a razão histórica (CHAUI, 2000). Como já afirmamos, o objetivo de Kant, assim como de vários outros filósofos anteriores a ele, era o de estabelecer um conhecimento absoluto, ou seja, estabelecer a(s) verdade(s). Essa é uma tendência que se inicia com os antigos gregos, e é retomada por Descartes, Bacon, Locke, Hume, Hobbes etc. Esses filósofos tinham por intuito alcançar uma verdade que fosse intemporal, ou seja, que não mudasse com o tempo, pois, se assim fosse, deixaria de ser uma verdade. É justamente a essa tendência que se dirige a crítica hegeliana. Hegel afirmava veementemente que a verdade, assim como a razão, é histórica, todavia,

ele não estava dizendo que a verdade era relativa. Conforme as palavras de Chauí (2000, p. 98-9):

O que Hegel está dizendo é que a mudança, a transformação da razão e de seus conteúdos é obra racional da própria razão. A razão não é uma vítima do tempo, que lhe roubaria a verdade, a universalidade, a necessidade. A razão não está **na** História; ela **é** a História. A razão não está **no** tempo; ela **é** o tempo. Ela dá sentido ao tempo [grifos da autora].

Assim como Kant, Hegel crítica os empiristas, mas, ao mesmo tempo, critica também a proposta kantiana. A razão, afirma Hegel, não é totalmente objetiva, isto é, não está apenas nos objetos, como também não é totalmente subjetiva, ou seja, não está exclusivamente no sujeito; a verdade é o ponto de equilíbrio entre as coisas e as ideias, entre o objeto e o sujeito (CHAUI, 2000). Em contraposição ao sujeito transcendental de Kant, isto é, o indivíduo que se coloca frente ao objeto para conhecê-lo, Hegel afirma que há a *Ideia*, que seria na verdade como um espírito, como a própria alma (GAETA, 2008). Para Hegel, a existência da natureza somente é possível, pois há a *Ideia*; *Ideia* e natureza são opostos, não por que se contradizem, mas porque se negam mutuamente, de forma que a existência de um depende da existência do outro. Todavia, como a *Ideia* é puramente espiritual, a presença da natureza a aliena: a *Ideia* sai de si e vai até a natureza, alienando-se, e depois retorna a sua posição inicial (GAETA, 2008). O Quadro 3 visa elucidar a forma como se desenvolve a dialética hegeliana:

Quadro 3 – O movimento dialético hegeliano

A <i>Ideia</i> é o ponto de partida.	O oposto da <i>Ideia</i> é a natureza.	Logo, necessariamente a <i>Ideia</i> vai até a natureza e, assim, se aliena.	A <i>Ideia</i> retorna ao seu estado em si mesma.
--------------------------------------	--	--	---

Produzido a partir das ideias presentes em GAETA (2008).

É importante ressaltarmos que o fato de a *Ideia* voltar a sua condição em si mesma, ou seja, a sua condição espiritual, não significa que ela retorne ao mesmo ponto de partida, já que ela retorna diferente, enriquecida de um conhecimento que não existia (GAETA, 2008). Nesse processo dialético de negação que ocorre ao

longo da história, chegaria o momento em que a Ideia alcançaria o autoconhecimento absoluto, ponto esse em que não estaria mais alienada pela presença da natureza. Mas para isso acontecer, o pensamento deve refutar antes a permanência, a não-contradição e o princípio de identidade, que são elementos da lógica tradicional; no processo de negação os polos penetram um no outro de forma que a dinâmica e a transformação são inevitáveis, ou seja, a realidade não é estática, e sim um processo em movimento (GAETA, 2008). Mais uma vez, nos deparamos com o ímpeto pela emancipação: o Espírito só estaria livre, isto é emancipado, quando tivesse um fim apenas em si mesmo.

Em Kant e em Hegel, assim como em Descartes e Bacon, o desejo pela emancipação é evidente. Para Kant a articulação entre a racionalidade e a empiria é que daria origem a um conhecimento verdadeiro e absoluto. Já para Hegel, o movimento dialético feito pela Ideia é que levaria o Espírito humano a se livrar da natureza, a qual o aliena; nesse momento, o Espírito estaria então emancipado. Apesar da divergência de ideias entre esses quatro filósofos, para eles o ser humano só seria liberto quando alcançasse o conhecimento absoluto e verdadeiro.

1.2.5 A impossibilidade de emancipação: o pessimismo schopenhaueriano

Se por um lado filósofos como Descartes, Bacon, Hobbes, Hume, Kant e Hegel, dentre vários outros que aqui não foram citados, acreditavam que a razão – seja ela baseada em deduções racionais ou subordinada à experimentação – era instrumento de emancipação, por outro lado, pensadores como Arthur Schopenhauer (1788-1860) afirmavam a impotência da racionalidade humana frente aos instintos. Conforme Monteiro (2011), Schopenhauer acreditava na existência de uma força, de uma energia, um desejo infinito que está presente em tudo:

[...] na Lei da Gravidade Universal, nos fenômenos da natureza, na origem das descargas elétricas, na fonte do magnetismo, na atração e repulsão dos corpos, nos fenômenos químicos, na 'mágica' que faz com que alguns vegetais se voltem à procura da luz do sol, na fotossíntese, nas larvas dos escaravelhos que escavam troncos para se metamorfosearem (MONTEIRO 2011, p. 28).

Esse “desejo infinito” Schopenhauer denominava de *Vontade*⁶. Segundo o autor, a Vontade não só é livre, autônoma, mas principalmente onipotente; ela determina a si mesma, bem como o mundo. É um desejo incontrolável, inconsciente, irresistível que tem o mundo como sua representação, ou seja, o mundo inteligível é, na verdade, a representação da Vontade. A respeito disso afirma o autor:

Sendo a vontade a coisa em si, a substância, a essência do mundo; e a vida, o mundo visível, o fenômeno, não sendo mais que o espelho da vontade, segue-se daí que a vida acompanhará a vontade com a mesma inseparabilidade com que a sombra acompanha o corpo: onde houver vontade, haverá também vida, mundo⁷.

Monteiro (2011) afirma que a Vontade é representada pela libido, pelo sexo, opondo-se diretamente ao intelecto, de maneira que a razão sempre será submissa à Vontade. A Vontade se apresenta no homem através dos desejos; desejos atendidos, como os sexuais, por exemplo, nos transmitem prazer. Todavia, satisfazer os desejos significa cumprir a determinação da natureza (por trás do desejo sexual, por exemplo, existe a Vontade da natureza de manter a espécie). Desse modo, desejos não realizados “chamamos sofrimento” e são “uma agressão à Vontade” (MONTEIRO, 2011, p. 30). Para ter prazer ao invés de sofrer somos obrigados a todo o momento a atender aos desejos da Vontade. Esse é um dos motivos pelos quais Schopenhauer era conhecido como um pensador pessimista. Para o filósofo, é impossível ao ser humano livrar-se por completo da Vontade. O homem pode no máximo tentar contorná-la, sufocá-la através do intelecto (MONTEIRO, 2011).

O relevante para nosso trabalho nas ideias de Schopenhauer é que a razão, se não emancipa, atua como instrumento imprescindível para que o homem possa tentar minimizar os efeitos da natureza, ou seja, da Vontade.

1.2.6 Da razão à revolução: Marx e a emancipação da classe universal

A noção de emancipação desempenha papel pontual na teoria marxiana. Segundo o *Dicionário do Pensamento Marxista*, para “a perspectiva liberal clássica, a liberdade é a ausência de interferência ou ainda, mais especificamente, de

⁶ Assim como Monteiro (2011), a Vontade, em maiúsculas, da vontade; enquanto a primeira refere-se à essência das coisas, a segunda se refere ao desejo individual.

⁷ Disponível em <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. Acessado em 03 de jan. de 2013.

coerção” (Bottomore, 1988, p. 123); o indivíduo é livre para fazer aquilo o que os outros não o impedem de fazer. Todavia, a concepção de emancipação de Marx parte de uma noção mais ampla e detalhada, herdeira da tradição filosófica de Spinoza, Kant, Rousseu e Hegel. Se o liberalismo tradicional definia a liberdade como a ausência de restrições às ações dos agentes, ele oferecia uma interpretação limitada acerca de que restrições seriam essas. Dessa forma, Marx propõe um estudo mais amplo acerca dessas restrições da emancipação (Bottomore, 1988).

Para Marx (1989), o que diferencia o homem dos demais animais é a forma como cada um deles utiliza o trabalho, ou seja, como cada um transforma a natureza ao seu redor. O animal retira da natureza apenas aquilo que será utilizado em seu benefício próprio, ele produz para si. “Claro que o animal também produz. Constrói um ninho, moradas para si, tal como a abelha, o castor, a formiga etc. Só que produz apenas o que precisa imediatamente para si e para seu filhote” (Marx, 1989, p. 156-57). Conforme aponta Braverman (1981), uma das diferenças entre o animal e o homem é que este antes de transformar a natureza ao seu redor idealiza em sua mente o resultado final, isto é, o trabalho resulta da imaginação do trabalhador. O homem aprende a trabalhar, sendo que nos animais essa habilidade é inata, instintiva. Braverman cita como exemplo a lagarta: tendo completado metade da construção do seu casulo, ela continuará construindo a segunda parte mesmo se a primeira for retirada. Todavia, a principal diferença entre o homem e o animal diz respeito ao fato de que o animal só produz para suprir suas necessidades instintivas, como alimentação, moradia e reprodução. Em contrapartida, o homem produz, ou seja, trabalha para não só suprir tais necessidades, mas também para dar conta das necessidades subjetivas, isto é, aquelas atividades voltadas ao prazer, tanto físico quanto mental.

Marx denuncia que a partir do surgimento do modo de produção capitalista esse quadro começa a se alterar. Isso, no entanto, não significa que nos modos de produção pré-capitalistas, como no escravismo (antigo e moderno) e no feudalismo, por exemplo, o escravo ou o servo trabalhassem para suprir suas necessidades subjetivas, muito pelo contrário. Conforme aponta Boito Júnior (2001), o escravo era propriedade do seu senhor e não possuía direito jurídico algum, enquanto o servo possuía direitos jurídicos limitados; tanto o servo quanto o escravo estavam sujeitos ao dono dos meios de produção. No entanto, a denúncia feita por Marx era a de que,

com o advento do capitalismo, o trabalhador perdeu o controle sobre as etapas do trabalho.

No pré-capitalismo, ainda que o trabalhador estivesse sujeito ao detentor dos meios de produção, ele é quem manuseava as ferramentas e controlava as etapas do trabalho que produzia. No *Capital* (1867), Marx afirma que nas manufaturas os trabalhadores, em grupo ou individualmente – munidos de suas ferramentas de trabalho – exerciam cada etapa do processo de produção. Contudo, com o advento da Revolução Industrial no século XVIII e a implantação dos sistemas de maquinário, as máquinas se tornaram responsáveis por realizar a maior parte do processo de produção. Como as máquinas tornaram a força muscular dispensável, mulheres e crianças – que são teoricamente mais frágeis fisicamente do que um homem adulto – passaram a ser incorporadas no trabalho fabril. Desse modo, se antes só o homem trabalhava para sustentar a família, no auge da Revolução Industrial a família inteira trabalhava na fábrica. Isso, no entanto, não implica dizer que a renda familiar tenha aumentado; com o aumento da força de trabalho disponível, houve uma redução salarial. Com efeito, o valor que anteriormente era gasto no pagamento do salário de um único homem foi repartido para pagar o salário dos demais integrantes da família. A respeito disso, afirma Marx (1996, p. 28):

A maquinaria, ao lançar todos os membros da família do trabalhador no mercado de trabalho, reparte o valor da força de trabalho do homem por toda sua família. Ela desvaloriza, portanto, sua força de trabalho. A compra de uma família parcelada, por exemplo, em quatro forças de trabalho, custa, talvez, mais do que anteriormente a compra da força de trabalho do cabeça da família, mas, em compensação, surgem quatro jornadas de trabalho no lugar de uma, e o preço delas cai proporcionalmente ao excedente de mais trabalho dos quatro em relação ao mais trabalho de um.

Marx denuncia também que trabalhadores como os alfaiates, por exemplo, no período pré-capitalista eram responsáveis por produzir uma peça de roupa inteira: o alfaiate cortava o pano conforme as medidas, moldava a peça, costurava, prendia os botões etc. Todavia, com o advento do modo de produção capitalista e a divisão social do trabalho, profissionais que antes eram qualificados, como o alfaiate ou artesão, passaram a desempenhar tarefas simples como prender um botão ou apertar um parafuso. Profissionais qualificados, que na manufatura dispunham de uma posição hierárquica de destaque, ocupavam nas fábricas os mesmos cargos

que os operários não qualificados. As diferenças de habilidades entre um e outro trabalhador dão lugar a simples diferenças naturais de idade e sexo. Nas manufaturas, os trabalhadores eram responsáveis por produzir o produto por completo, dessa forma, o trabalho final necessariamente passava por eles. Com a divisão do trabalho, cada operário passou a desempenhar uma função específica no processo de produção, assim, o produto final do trabalho se tornou estranho ao trabalhador. Esse processo de “estranhamento”, no qual o trabalhador não mais reconhece o objeto final como fruto da sua produção, Marx denominou *alienação*: “quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital” (MARX, 2008, p. 81).

Segundo Marx, quanto mais o trabalhador produz um produto que lhe é estranho, mais pobre fica, tanto fisicamente, já que o seu salário mal cobre as necessidades instintivas como comer, se vestir e morar, como também subjetivamente, pois os operários deixam de exercitar suas habilidades para exercer tarefas das mais simples. Ao vender a sua força de trabalho ao capitalista o trabalhador estava na verdade vendendo a si mesmo. O produto do trabalho se torna independente do trabalhador e se volta contra este, contribuindo para mantê-lo na sua situação de miséria. O trabalhador se torna escravo do trabalho, na medida em que não consegue mais sobreviver sem ele.

A partir dessas reflexões fica clara então a configuração do elemento “oprimido” no discurso emancipatório marxiano. Trata-se do proletariado, ou seja, operários das fábricas, que vendiam a sua força de trabalho em troca de um mínimo de salário, o qual mal cobria suas necessidades mais básicas. O que marca, sobretudo, a condição desses trabalhadores é a situação de alienação em que se encontram: produzem um objeto que, ao mesmo tempo em que lhes é exterior, ainda é a ferramenta responsável por sua exploração. Do outro lado, temos então como força opressora do proletariado o sistema de produção capitalista. Conforme as palavras de Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista* (1848), “a história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas de classe” (1999, p. 7). Para os autores, o motor da história tem sido a luta entre os oprimidos e os opressores: “homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, mestre de corporação e companheiro” (MARX E ENGELS, 1999, p. 7). O que difere o capitalismo dos demais sistemas predecessores é que no modo de produção capitalista os antagonismos, as discrepâncias sociais foram simplificadas em duas

grandes classes, a burguesia e o proletariado. Para Marx, os proletários somente estariam livres, isto é, emancipados no momento em que derrubassem o sistema capitalista, e tal feito só seria alcançado por meio de uma revolução universal.

A grande concentração de trabalhadores nas indústrias proporcionou a estes se organizarem em associações coletivas contra a burguesia. Com o crescimento dos meios de comunicação, círculos de trabalhadores de diferentes cidades, estados e até mesmos países passaram a trocar informação. Lutando isoladamente os grupos de proletários alcançavam uma ou outra vitória, todavia, para Marx, a grande e definitiva vitória só seria alcançada quando os trabalhadores do mundo todo se unissem e, como uma única classe, operassem a revolução universal do proletariado. E quando Marx fala em revolução, está se referindo literalmente a uma revolta armada:

Esboçando em linhas gerais as fases do desenvolvimento proletário, descrevemos a história da *guerra civil*, mais ou menos oculta, que lavra na sociedade atual, até a hora em que essa guerra explode numa revolução e o proletariado estabelece sua dominação pela *derrubada violenta* da burguesia (Marx e Engels, 1999, p. 26) [grifos nossos].

Após a “derrubada violenta” da burguesia capitalista os proletários assumiriam o poder político do estado e instaurariam a ditadura do proletariado, isto é o comunismo. Se na sociedade capitalista o trabalho é uma ferramenta através da qual o capitalista acumula o lucro, na sociedade comunista o trabalho é um meio de melhorar a vida do trabalhador. Para Marx, na sociedade burguesa o trabalhador, em seu estado de alienação, é prisioneiro do modo de produção de capital; a liberdade pregada pelos capitalistas se restringe ao burguês e se refere à liberdade de compra, venda e troca. Numa sociedade comunista, na qual a propriedade privada é abolida, nenhum indivíduo escravizaria o outro; todos estariam emancipados, livres para exercer a sua personalidade. E para Marx não apenas os antagonismos sociais seriam superados: as demarcações e os antagonismos entre as noções desapareceriam. “Quando os antagonismos de classe, no interior das nações, tiverem desaparecido, desaparecerá a hostilidade entre as próprias nações” (MARX E ENGELS, 1999, p. 39).

Na perspectiva de Marx e Engels, o proletariado seria o agente histórico responsável pela grande revolução que alteraria os rumos da história. Todavia, como os proletários se encontravam numa situação de alienação, na qual eram

escravos do capital, então, um elemento se torna fundamental para a revolução e o processo de emancipação do proletariado: o Partido. Todavia, conforme apontou Hobsbawn, (apud BRAZ, 2006), o “Partido” referido pelos autores em nada tinha a ver com a noção de partido da política moderna. A ideia de Partido presente no *Manifesto* estava relacionada à organização teórica do movimento proletário. Conforme nos mostra Braz (2006), para Marx “a teoria é um elemento imprescindível, condição *sine qua non* para a emancipação política do proletariado”, além de ser a condição de possibilidade da própria revolução. Se os trabalhadores se encontram numa condição de alienação, conseqüentemente, eles não podem se organizar politicamente. Desse modo, cabe aos membros do Partido organizar sistematicamente as ideias do movimento e transmiti-las aos operários, conduzindo-os à revolução que os emancipará.

1.3 A CIÊNCIA NA MODERNIDADE: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO

1.3.1 O fundamento da ciência moderna: a articulação entre os métodos dedutivo e indutivo

O surgimento da ciência na modernidade dá-se paralelamente ao surgimento da filosofia. René Descartes ao afirmar o primado da razão estava não só inaugurando a filosofia, mas também a própria ciência moderna. O método cartesiano é analítico por excelência. Descartes opera um corte e separa o corpo da mente e afirma que todo saber está dado *a priori* nas estruturas da cognição. Desse modo, a razão possui total autonomia em relação ao corpo no processo de produção do conhecimento. Por esse motivo, segundo a filosofia cartesiana, não há espaço para os sentidos na prática científica. A melhor forma de se resolver um problema, para Descartes, é através da análise: dividir-se-á o objeto no menor número possível de partes para que através delas o todo possa ser compreendido. A separação, a classificação, a enumeração e a sistematização – obtidas através de deduções racionais – garantem a cientificidade do conhecimento. Conhecimento esse que liberta o homem das falsas noções e das ilusões, tornando-o um indivíduo emancipado, que fundamenta sua vida em verdades e certezas sólidas.

Francis Bacon, mesmo ancorado em outra corrente epistemológica, isto é, o empirismo, também cria que o conhecimento possui o poder de emancipar o homem

das falsas noções. Bacon, assim como Descartes, também se ocupa em dar à ciência um rigoroso método de produção de conhecimento, mas, ao contrário do filósofo francês, o método baconiano ancorava-se exclusivamente no processo indutivo. Bacon era claro: para ele, o objetivo da ciência deveria ser melhorar a vida humana. Através da experimentação o homem se emanciparia do seu estado de submissão em relação à natureza passando a controlá-la, extraíndo dela os elementos necessários para melhorar a vida em sociedade.

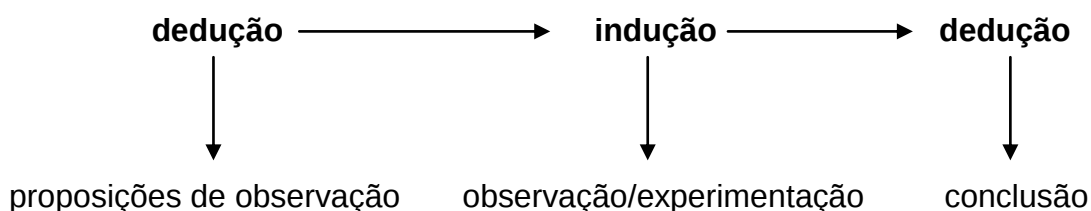
O dedutivismo e o indutivismo – processos oriundos da filosofia dos antigos gregos e retomados na modernidade por Descartes e Bacon respectivamente – fundamentam a ciência moderna. O indutivismo consiste, de forma geral, num processo de observação, a partir do qual se parte desde um caso particular, até uma lei generalizada relativa a um objeto/fenômeno. Conforme Chalmers (1997, p. 27) “Se um grande número de As foi observado sob uma ampla variedade de condições, e se todos esses As observados possuíam sem exceção a propriedade B, então todos os As têm a propriedade B.” Por exemplo, se aquecermos vários tipos diferentes de metais, dos mais variados tamanhos e formas, sob as mais diversas temperaturas, em distintas situações de pressões, sendo que em todos os casos testados os metais aquecidos se expandiram, poderemos então criar a lei geral de que *os metais se expandem quando aquecidos*. Mas, como já mencionamos, a indução apresenta uma falha, que se encontra na passagem de um enunciado particular para uma lei universal. Em outras, podemos ficar trezentos e sessenta e cinco dias consecutivos observando o sol nascer todas as manhãs no leste, contudo, não há nada que nos garanta com absoluta certeza que algum dia ele não nascerá no oeste.

Em contra partida à indução, o raciocínio dedutivo se baseia na lógica, de maneira que se parte de premissas logicamente verdadeiras para uma conclusão também necessariamente verdadeira (CHALMERS, 1997, p. 29). Por exemplo: a) Todas as modelos são bonitas, b) Naomi Campbell é uma modelo, logo c) Naomi Campbell é bonita. Chalmers alega que a dedução por si só não estabelece verdades factuais; ela apenas nos garante que, se as premissas são verdadeiras, a conclusão também o será; desse modo, “um argumento pode ser uma dedução perfeitamente lógica mesmo que envolva uma premissa que é de fato falsa” (CHALMERS, 1997, p. 30). Por exemplo: a) Todos os brasileiros são bêbados, b) João é brasileiro, logo, c) João é bêbado. Nesse modelo, do ponto de vista da lógica,

não há problema algum; temos premissas verdadeiras e uma conclusão que também o é. Contudo, é óbvio que nem todos brasileiros são bêbados, logo, as premissas a) e c) são falsas.

Uma possível solução para os problemas da dedução e da indução passa pela articulação dos dois métodos. Chalmers (1997, p. 54) argumenta que “proposições de observação são sempre feitas na linguagem de alguma teoria e serão tão precisas quanto a estrutura teórica ou conceitual que utilizam”. Se as proposições de observação são feitas em linguagem teórica, então na ciência a teoria vem antes e depois da observação. Para ir ao mundo observar ou fazer o experimento é necessário antes formular as proposições de observação, que são feitas através de conceitos e noções; após observar, o cientista, baseado nos dados que colheu, chega à conclusão, ou seja, à lei generalizada que também deve ser descrita em termos teóricos. A relação entre dedução e indução no processo de formação da ciência moderna pode ser exemplificada a partir da Figura 2:

Figura 1: Articulação entre a dedução e a indução



É evidente que hoje em dia a ciência não se baseia exclusivamente nos métodos dedutivo e indutivo; há outros métodos, como o hermenêutico, o dialético materialista ou idealista, o fenomenológico etc., os quais têm se destacado, sobretudo nas áreas das ciências humanas. Contudo, no que diz respeito às *hard sciences*, o método indutivo ainda apresenta grande prestígio, uma vez que dá à ciência um caráter de objetividade. A coleta de dados empíricos que comprovam, ou, melhor dizendo, sustentam uma hipótese/teoria fez com que a ciência assumisse na sociedade moderna o papel de produtora de verdades e certezas. A palavra “científico” ainda hoje carrega a ideia de confiabilidade.

Anúncios frequentemente asseguram que um produto específico foi cientificamente comprovado como sendo mais branqueador, mais potente,

mais sexualmente atraente ou de alguma maneira preferível aos produtos concorrentes (CHALMERS, 1997, p. 17).

A ciência foi adotada pelos modernos como uma poderosa ferramenta de emancipação. Se durante a Idade Média o homem havia vivido praticamente a mercê dos fenômenos naturais como doenças, períodos de estiagem, enchentes; se havia sofrido severamente com a escassez de alimentos e com a dificuldade para locomover-se a grandes distâncias, a ciência surgiu então com a promessa de melhorar a vida humana. E de fato o fez. Com o desenvolvimento tecnológico, impulsionado pelas descobertas científicas, o homem pôde, por exemplo: produzir vacinas e remédios em larga escala, contendo assim o surgimento e o avanço de epidemias; criar novas técnicas de produção e conservação de alimentos; produzir máquinas que auxiliassem na produção agrícola; criar novos meios de transporte ou aperfeiçoar os já existentes diminuindo o tempo gasto em longas viagens. Tal como propôs Bacon, o homem utilizou a ciência para controlar a natureza; subjugando-a, aos poucos foi dominando a linguagem natural e a traduziu através de leis universais.

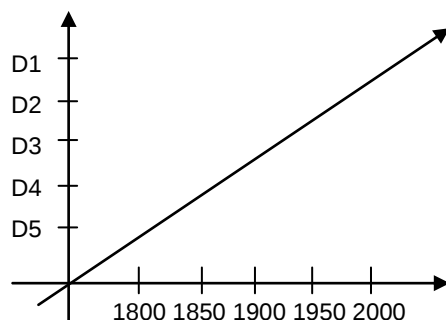
O processo dedutivo e o processo indutivo são fundamentais no desenvolvimento e no discurso de emancipação da modernidade; eles apresentam-se não só como o grande pilar de sustentação da ciência moderna, mas também como o fundamento da emancipação e do progresso social. Através da indução e da dedução, os modernos acreditavam ser possível traduzir a linguagem da natureza e do mundo social através da universalização de leis; dominando tal linguagem, seria possível então prever possibilidades, preparar-se para acontecimentos, enfim, o futuro não seria mais um completo desconhecido. “Prever para prover” reza a máxima do positivismo, quando na verdade esse é um pensamento que nasce junto à própria modernidade.

1.3.2 Da emancipação ao desencantamento do mundo: o pessimismo de Max Weber

Como já mencionamos, os modernos acreditavam que o conhecimento científico constituía-se através do descobrimento e da generalização de leis. Desse modo, gradualmente haveria um acúmulo constante e infinito de conhecimento. Abaixo buscamos demonstrar na Figura 3 como os modernos têm pensado a ciência

em termos de uma acumulação permanente e linear, que parte de um ponto no qual se tem menos conhecimento, em direção a um ponto de maior conhecimento.

Figura 1 – Desenvolvimento da ciência moderna



O gráfico acima mostra que com o passar dos anos seriam feitas novas descobertas (D1, D2, D3, D4, D5), de maneira cumulativa. Nessa perspectiva, a ciência se desenvolveria de forma linear, progressivamente; o conhecimento de uma determinada época, assim, sempre seria maior do que o conhecimento de épocas anteriores. Para muitos modernos, como Bacon, por exemplo, o progresso social estava totalmente vinculado ao avanço científico; como o objetivo da ciência deveria ser melhorar a vida do homem, o desenvolvimento científico e o desenvolvimento social ocorreriam paralelamente.

O desenvolvimento da ciência moderna iniciou um verdadeiro processo de racionalização da sociedade. Alguns autores, como Max Weber (1864-1920), por exemplo, passaram a questionar se esse realmente era um processo de libertação da humanidade. Logo no início da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (publicado pela primeira vez em 1905), Weber afirma que “As forças mágicas e religiosas e as ideias éticas de dever nelas baseadas têm estado sempre, no passado, entre as mais importantes influências normativas de conduta” (WEBER, 2001, p. 9). Dentre os objetivos de Weber estava o desejo de compreender a maneira como o cristianismo se relacionava ao surgimento do capitalismo. O cristianismo tradicional não via a pobreza como algo negativo; Jesus foi descrito na Bíblia como um homem humilde, oriundo de família pobre, que curou doentes e ressuscitou mortos sem nunca ter cobrado por suas ações. Dessa forma, a riqueza era vista como um obstáculo entre o homem e a salvação. Inclusive, segundo uma

conhecida passagem da Bíblia, seria mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus.

O início da modernidade foi o momento em que a antiga ordem, o feudalismo, agonizava enquanto a nova ordem, o capitalismo, emergia com força total. Weber (2001, p. 5) afirma que o “espírito” do capitalismo está relacionado à busca do lucro, que sempre se renova, dessa forma, “uma empresa individual que não tirasse vantagem das oportunidades de obter lucros estaria condenada à extinção.” De que maneira era possível então conciliar o cristianismo – uma religião a qual não via a pobreza como sendo negativa, mas antes como algo positivo – a um sistema econômico baseado na busca constante pelo lucro? O cristianismo tradicional se apresentava como um obstáculo ao desenvolvimento do sistema capitalista.

Nesse cenário, o surgimento da Reforma Protestante adquire papel central no processo de formação do capitalismo. Segundo Weber (WEBER, 2001, p. 34), para Lutero “O único modo de vida aceitável por Deus não era o superar a moralidade mundana pelo asceticismo monástico, mas unicamente o cumprimento das obrigações impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo”. No cristianismo clássico, os cristãos viam as atividades mundanas com indiferença ou como um obstáculo à salvação da alma. Como a vida terrena era vista apenas como um estágio transitório para a vida eterna no paraíso, a profissão não era de grande relevância, bem como a acumulação de bens.

[...] na curta peregrinação da vida não faria sentido dar importância ao tipo de profissão, perseguir o ganho material além das necessidades pessoais deve pois aparecer como sintoma de falta de graça, uma vez que seria obtido às custas alheias, diretamente condenável (WEBER, 2001, p. 36).

Já na visão protestante há uma brusca inversão de valores; o cumprimento dos deveres do mundo é o único modo de vida aceito por Deus. Weber argumenta ainda que a Reforma aumentou poderosamente a ênfase moral e aprovação religiosa do trabalho. Desse modo, o fato de uma pessoa ser economicamente bem sucedida na profissão que seguira era um sinal de que Deus a estava abençoando.

As ideias protestantes, de certa forma, se conciliavam ao espírito do capitalismo. Todavia, isso só aconteceu porque o protestantismo na verdade racionalizou a religião. Conforme Weber, o puritanismo eliminou a magia que havia

no cristianismo tradicional; não havia meios mágicos de se obter a salvação da alma.

O puritano genuíno rejeitava até todos os sinais de cerimônia religiosa no enterro, e sepultava seus entes mais queridos e próximos sem cânticos ou rituais para que nenhuma superstição ou confiança nas forças mágicas e sacramentais de salvação pudesse se insinuar (WEBER, 2001, p. 46).

No protestantismo o homem não poderia alcançar a salvação da alma através da fé ou de rituais sacramentais. O indivíduo já nascia com o destino traçado e deveria segui-lo sozinho⁸. Esse processo de racionalização da religião, que eliminou a magia infringiu sobre o homem um verdadeiro sentimento de solidão. Thiry-Cherques (2009) afirma que no protestantismo o homem tinha de andar só, não podendo esperar auxílio nem da igreja e nem de Deus. “Acreditando em si, cada um devia dedicar-se ao máximo ao trabalho, o meio para adquirir a independência e o sucesso na vida terrestre, que não é, certamente, garantia de salvação, mas um signo promissor da mercê celeste” (THIRY-CHERQUES, 2009, p. 908).

Nascimento (2008) argumenta que a razão articulada ao pensamento científico expulsou da religião o pensamento teológico-ontológico; a razão reivindicou para si o papel de via única para a emancipação do humano. Mas se o objetivo inicial da razão era emancipar o homem, o que ela acabou fazendo ao desmagificar o mundo foi jogá-lo no sofrimento da solidão absoluta; o Deus bondoso do cristianismo primitivo deu lugar, a partir da ética protestante, a um Deus totalmente impessoal que não interfere no mundo. O processo de racionalidade da sociedade que teve início na modernidade desencantou a vida ocidental; essa é a denúncia weberiana.

1.3.3 Da ciência que emancipa à ciência que aprisiona: a crítica feita por Adorno e Horkheimer

Tal como Weber, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) também fez uma crítica à modernidade. Para Silva (1999), Nietzsche, em sua crítica, parece dizer-nos que a razão ao longo da história destituiu a vida de seus sentidos. O

⁸ Weber (2001) afirma que para o protestantismo já havia um número preestabelecido de indivíduos que teriam a salvação da alma. Desse modo, os não escolhidos não poderiam em hipótese alguma obter essa glória, nem mesmo através da fé e da igreja. Já os escolhidos deveriam compreender e seguir o seu destino sozinhos, isso não os isentava, no entanto de se afastarem da igreja.

argumento do filósofo alemão é o de que o processo de racionalização, o qual se inicia antes mesmo da Idade das Luzes, já na antiguidade, em Sócrates, tinha por objetivo instaurar a dominação da razão sobre os sentidos. Nessa perspectiva, o homem racional é representado por aquele indivíduo que tem um amplo domínio sobre os seus instintos. Nietzsche inverte o pensamento de Sócrates e coloca o corpo no lugar da razão: a “grande razão” é na verdade é o próprio corpo, de modo que a razão (a consciência) está subordinada a ele (SILVA, 1999, p. 44).

No final da primeira metade do século XX os integrantes da Escola de Frankfurt retomam as ideias de Nietzsche⁹ e também criticam o processo de racionalização que há na modernidade. Escola de Frankfurt é a forma como passou a ser chamado o Instituto de Pesquisa Social criado em 1923 na Alemanha. Pelo Instituto – que teve como um de seus diretores o filósofo Max Horkheimer (1895-1973) – passaram nomes consagrados nas ciências humanas, como Theodor Adorno (1903-1969), Walter Benjamin (1892-1940), Herbert Marcuse (1898-1979) e Jürgen Habermas. Freitag (1998) afirma que “o fio vermelho que trespassa a obra de todos os autores [da Escola] é o tema do Iluminismo ou Esclarecimento”. Na *Dialética do Esclarecimento* (1947), obra escrita por Horkheimer em parceria com Adorno, os autores criticam a razão e mostram que ela não terminou por libertar o homem, mas na verdade o aprisionou.

Os autores abrem o texto afirmando que, no “sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores”¹⁰. O projeto do esclarecimento consistia em desencantar o mundo, trocando os mitos e a imaginação pelo *saber*. Conforme afirmava Bacon, saber é poder, e a superioridade está no homem que sabe. Adorno e Horkheimer apontam que o saber, enquanto poder, não conhece barreira alguma, nem mesmo na escravização do próprio ser humano. Ao mesmo tempo em que a ciência está à disposição do homem para melhorar a sua condição de vida, ela também, como um saber técnico, está à disposição do capital e dos empresários. Os autores denunciam que a razão – isto é, o saber, a ciência – se transformou em razão instrumental, através da qual os

⁹ Voltaremos ao pensamento de Nietzsche no Capítulo 2.

¹⁰ Disponível em

http://www.nre.seed.pr.gov.br/umuarama/arquivos/File/educ_esp/fil_dialetica_esclarec.pdf. Acessado em 16 de fev. de 2013.

homens têm por intuito dominar não só a natureza e os seus mitos, como também aos outros homens.

Se por um lado o desenvolvimento tecnológico tem nos proporcionado instrumentos que tornam a vida em sociedade muito mais fácil, como por exemplo, computadores, celulares, condicionadores de ar, aparelhos GPS, automóveis, aviões etc., por outro lado, esse mesmo desenvolvimento tecnológico vem sendo utilizado para a produção de armas, as quais são utilizadas em guerras; a razão que prometia libertar, se transformou, sob a forma de ciência técnica, em instrumento de morte e opressão. A Segunda Guerra Mundial foi o maior exemplo disso. Gilbert (2011) afirma que não se pode calcular ao certo o número de mortos durante o confronto, mas estima-se que esse número ultrapasse os quarenta e três milhões. Somente em Hiroshima, cidade na qual o exército americano lançou uma bomba atômica, foram registrados 118 661 mortes ao longo do ano que seguiu a explosão (GILBERT, 2011). Há quem possa alegar que a história da humanidade sempre esteve marcada por guerras, violência e mortes. Todavia, a diferença é que com o avanço tecnológico foi possibilitado, por exemplo, que um único homem ao apertar um simples botão fosse responsável por milhares de mortes. Além disso, no início da modernidade os iluministas criam que a ciência não só melhoraria a vida do homem, como também seria utilizada para alcançar a paz entre os Estados. Com efeito, a Primeira e – principalmente – a Segunda Guerra Mundial causaram um forte abalo no pensamento de que o avanço científico culminaria na paz mundial.

Conforme Silva (1999, p. 45), no artigo *Da Discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea*, o autor – Horkheimer – critica o racionalismo e o empirismo, e entende-os como

[...] uma atitude própria da modernidade esclarecida, que deseja ‘manter todas as questões vitais sob seu próprio controle’, evidencia que tanto uma corrente quanto a outra pensa o mundo e as relações que nele se estabelecem de maneira estática e independente da práxis humana.

Para Adorno e Horkheimer o que move o homem na busca pelo conhecimento não é a verdade em si, mas sim a operação, o procedimento pelo qual ela é encontrada. O procedimento tornou-se mais importante que a descoberta; aquilo “que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade tornou-se suspeito para o esclarecimento”. Freitag (1998) afirma que se o contexto no qual vivia Kant permita

ao filósofo acreditar na existência de uma razão emancipatória do homem, na contemporaneidade esse projeto foi abortado. A razão, representada hoje pela ciência, é totalmente instrumental e repressiva. Afirma Freitag:

a razão, sujeito abstrato da história individual e coletiva do homem em Kant e Hegel, converte-se na leitura de Horkheimer e Adorno, em uma razão alienada que se desviou do seu objetivo emancipatório: a razão instrumental, o controle totalitário da natureza e a dominação incondicional dos homens (1998. p. 35).

O objetivo de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* é mostrar como a razão, enquanto ferramenta de emancipação do homem, tornou-se razão instrumental e, ao contrário de libertar, aprisiona o ser humano. Contudo, para os autores o projeto emancipatório do Iluminismo não deve ser abandonado. Em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, obra publicada por Horkheimer pela primeira vez em 1937, o autor afirma que os positivistas e os pragmatistas parecem interessar-se principalmente pela forma como a teoria pode ser aplicada na vida social. Além disso, Horkheimer alega também que para o positivismo e o pragmatismo a missão da ciência consiste em “predizer fatos e obter resultados úteis”. Freitag (1998) nos mostra que para Horkheimer, no entanto, a ciência não deve ter por finalidade a aplicação prática na vida social; a *práxis* teórica e filosófica deve, acima de tudo, se basear em juízos existenciais que estejam comprometidos com a emancipação humana. E a Teoria Crítica proposta por Adorno e Horkheimer tem esse objetivo. A respeito da Teoria, afirma Freitag (1998, p. 41):

a teoria crítica continua presa a um juízo existencial: libertar a humanidade do jugo da repressão, da ignorância e inconsciência. Esse juízo preserva, em sua essência, o ideal iluminista: usar a razão como instrumento de libertação para realizar a autonomia, a autodeterminação do homem.

A articulação do racionalismo e do empirismo na modernidade representa a junção entre a filosofia e a ciência. Na filosofia, encontramos o homem racional cartesiano e o homem esclarecido kantiano, os quais representam a crença de que a razão é o único caminho para emancipação do humano. Já a ciência se apresenta como a ferramenta pela qual o homem poderia controlar a natureza e extrair dela suas leis, isto é, as verdades sobre o mundo. A união entre o pensamento filosófico e o pensamento científico constitui o processo de racionalização da sociedade moderna, cujo produto deveria ser indivíduos esclarecidos, autônomos, destituídos

de medos, conhecedores da verdade; homens que através da ciência controlariam a natureza e através da razão dominariam seus instintos. Esses homens, senhores de si mesmos estariam então emancipados.

1.4 O HOMEM NA MODERNIDADE: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO

1.4.1 Da tradição religiosa ao progresso racional

No prefácio à obra *Modernidade Líquida* (publicada pela primeira vez em 2000), Zygmunt Bauman afirma que a configuração atual da sociedade nos permite caracterizá-la como líquida, ou seja, uma época fluida, que não aceita ser moldada numa forma estagnada, que está pronta e propensa à mudança. Essa “fluidez”, para o autor, é o que diferencia nossa época, isto é, a “modernidade líquida” ou pós-modernidade, do período moderno tradicional (voltaremos a esse ponto no Capítulo 2). Contudo, Bauman adverte que a partir dessa reflexão, o leitor, o qual transita pelo “discurso da modernidade” pode fazer as seguintes perguntas: “Mas a modernidade não foi um processo de ‘liquefação’ desde o começo? Não foi o ‘derretimento dos sólidos’ seu maior passatempo?” (BAUMAN, 2001, p. 9).

Bauman argumenta que o espírito moderno emerge com o intuito de se emancipar da “mão morta” da época que o precedeu, e que essa libertação só poderia ocorrer por meio da dissolução dos sólidos que sustentavam o edifício medieval. Tal processo de derretimento

[...] clamava, por sua vez, pela “profanação do sagrado”: pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes, acima de tudo, da “tradição” – isto é, o sedimento ou resíduo do passado no presente; clamava pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à “liquefação” (BAUMAN, 2001, p. 9).

Se por um lado a modernidade tinha o intuito de acabar com os sólidos que ancoravam o passado, por outro lado, não havia o objetivo de deixar essa área vazia para o surgimento de um mundo livre; antes disso, foram erguidos “novos e aperfeiçoados sólidos” que substituíam os já enferrujados e defeituosos sólidos do passado (BAUMAN, 2001, p. 9).

Os tempos modernos encontraram os sólidos pré-modernos em estado avançado de desintegração; e um dos motivos mais fortes por trás da urgência em derretê-los era o desejo de, por uma vez, descobrir ou inventar sólidos de solidez *duradoura*, solidez em que se pudesse confiar e que tornaria o mundo previsível e, portanto, administrável (BAUMAN, 2001, p. 10) [grifo do autor].

No período pré-moderno a vida em sociedade era determinada pela tradição religiosa; a igreja católica não só orientava as pessoas, como também punia severamente quem desrespeitasse ou deixasse de seguir determinadas regras. Desse modo, dissolver os sólidos da pré-modernidade significava diminuir radicalmente o poder exercido pela religião sobre a sociedade. Em *Mundo em Descontrole* (publicado pela primeira vez em 1999), Anthony Giddens argumenta que o período moderno foi moldado por “pensadores que se opunham à influência da religião e do dogma e desejavam substituí-los por uma abordagem mais racional à vida prática” (GIDDENS, 2007, p. 13). Os iluministas, na percepção de Giddens, se deram conta de que quanto mais o homem for capaz de compreender de maneira racional o mundo e a si mesmo, mais fácil será moldar a história conforme seus propósitos. Com efeito, era necessário derrubar a tradição religiosa, segundo a qual Deus era a fonte única de todo o conhecimento verdadeiro, o qual o homem só poderia alcançar através da revelação. O Iluminismo, a partir do processo de racionalização da sociedade, abalou as estruturas da tradição cristã; primeiro ao racionalizar a religião eliminando a magia que nela se apresentava, e segundo na tentativa de jogar de vez a religião para o campo da irracionalidade.

A própria ideia de *tradição* assume na modernidade uma conotação pejorativa. Giddens (2007) aponta que o Iluminismo do século XVII depreciou a tradição ao associá-la à ignorância e ao dogma. Os iluministas relacionavam a tradição ao passado, dessa forma, como o passado das sociedades pré-modernas fora marcado, sobretudo, pela religião, refutá-la seria o mesmo que refutar a tradição. O Iluminismo possuía como uma de suas características principais a crença no progresso, na descoberta, no novo, no futuro, na ideia de que a razão e a ciência deveriam substituir o papel da religião na sociedade. Não havia, com efeito, espaço para a tradição no interior da modernidade. Se durante a Idade Média o homem cria que dependia da vontade de Deus para alcançar as verdades do mundo, em contra partida, o homem moderno – autônomo e racional – acreditava ser capaz de sozinho encontrar tais verdades, sem precisar do auxílio de qualquer entidade metafísica.

Para tanto, bastaria controlar a natureza traduzindo as suas leis em linguagens matemática, física, química, isto é, traduzindo a linguagem da natureza em linguagem científica. Já não havia nenhum intermediário entre o ser humano e o conhecimento científico.

Segundo Giddens, o Iluminismo errou ao associar o tradicional ao passado e ao ignorante. Para o autor, a tradição não pode ser definida como um conjunto de práticas que persistiram ao longo dos séculos.

É simplesmente errôneo, porém, supor que, para ser tradicional, um dado conjunto de símbolos ou práticas precisa ter existido por séculos. A fala do monarca por ocasião do Natal, transmitida todos os anos pelo rádio e a televisão na Grã-Bretanha, tornou-se uma tradição. No entanto, foi iniciada apenas em 1932. A persistência ao longo do tempo não é a característica chave que define a tradição, ou seu primo mais próximo, o costume (GIDDENS, 2007 p. 51).

O que define a tradição para Giddens é a repetição e aquilo que ela representa para um determinado grupo social. A tradição é um fundamento da vida social, ela orienta as pessoas a seguirem determinadas práticas e comportamentos. Ela não é imutável e tampouco representa a essência de um povo; as tradições são inventadas, mas nem por isso perdem o seu caráter de estruturante da ação.

Ao travar uma batalha contra a tradição, o Iluminismo obteve apenas uma vitória parcial. Primeiramente, porque as principais mudanças institucionais operadas pelo Iluminismo ocorreram principalmente nas instituições públicas, como o governo e a economia; “na maior parte dos países”, no entanto, “a família, a sexualidade e as divisões entre os sexos permaneceram intensamente saturadas de tradição e costume” (GIDDENS, 2007, p. 53). Em segundo lugar, o processo de racionalização iniciado pelo Iluminismo implantou novas formas de tradição. Na Idade Média a religião possuía na sociedade um estatuto ontológico e determinava as relações sociais. Os homens deveriam seguir os mandamentos da igreja não apenas para alcançarem a graça da salvação, mas também porque grande parte desses mandamentos era tida como normas juridicamente válidas, de modo que quem não as cumprisse correria o risco de ser punido, inclusive com a pena de morte. Ao destituir a religião do seu lugar privilegiado, o Iluminismo colocou em seu lugar a razão. Na modernidade, a racionalidade é que desempenha o papel de fundamento ontológico; ela passa a estruturar a ação.

1.4.2 Da emancipação à exclusão, ao controle panoptical: a crítica de Michel Foucault

Ao escrever *A história da loucura* (publicada pela primeira vez em 1961), Michel Foucault (1926-1984), nos mostra que a razão adquire um estatuto de fundamento ontológico no Iluminismo. Foucault argumenta que Descartes – ao estabelecer que o pensamento era a única garantia da existência – deu início a uma corrente de pensamento que excluía os loucos da sociedade. Mesmo que o mundo ao meu redor seja falso, que meus sentidos me enganem, mesmo que minha vida tenha sido vivida num sonho, posso, ainda assim, questionar os meus sentidos, questionar a realidade ao meu redor, posso inclusive perceber que estou dentro de um sonho. Mesmo nessas situações, o pensamento se apresenta como uma âncora, como uma verdade, como a garantia da minha existência no mundo. O mesmo não pode ser dito do louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento. O louco não pode alcançar a verdade, pois ela – segundo o racionalismo cartesiano – somente pode ser encontrada através do pensamento. O pensamento dá a garantia da existência, logo, se o louco não pensa, ele não pode existir.

A situação deles [os loucos] é diferente com relação à verdade e àquele que a procura; sonhos ou ilusões são superados na própria estrutura da verdade, mas a loucura é excluída pelo sujeito que duvida. Como logo será excluído o fato de que ele não pensa, que ele não existe (FOUCAULT, 1978, p. 53).

Foucault (1978) nos mostra que na Idade Média o louco estava longe de ser visto como algo negativo; era antes tratado como um sábio, o qual carregava consigo uma verdade que já estava posta no mundo, mas que os outros, os “não-loucos” não conseguiam ter acesso. O que permitia ao louco acessar tal verdade era justamente seu estado de loucura, e isso o colocava numa posição de oráculo. Todavia, o racionalismo cartesiano, um dos pilares da modernidade, pregava a ideia de que o pensamento é a condição primordial da existência. Desse modo, se o louco é o indivíduo impossibilitado de pensar, que lugar teria ele dentro de uma sociedade racional? Conforme as palavras de Machado (1981, p. 62), “aos olhos da dessa consciência ela [a loucura] não é mais saber: é ignorância, punição, gozação, desmoralização do saber”.

O Iluminismo via a loucura como uma ameaça à verdade, desse modo, os loucos precisavam ser excluídos do convívio social. A partir do século XVII começaram então a ser criadas diversas casas de internamento. Segundo Foucault (1978, p. 55), “mais de um habitante em cada cem da cidade de Paris viu-se fechado numa delas, por alguns meses.” O autor alega que a primeira dessas casas de internação foi o Hospital Geral, inaugurado em Paris, no ano de 1656, local que não poderia ser considerado um estabelecimento médico, mas antes um órgão jurídico e administrativo, responsável por julgar e executar. Foucault afirma também que parecia não haver um conjunto de regras bem delineadas a partir das quais poderia decidir-se quem precisava ou não ser internado numa dessas casas, de modo que eram enclausurados não apenas os insanos e os doentes mentais, mas também os pobres, os desempregados, os enfermos, os inválidos.

Para Foucault (FOUCAULT, 1978, p. 54) “a Não-Razão do século XVI constituía uma espécie de ameaça aberta cujos perigos podiam sempre, pelo menos em direito, comprometer as relações da subjetividade e da verdade”. Desse modo, o processo de racionalização operado pelo Iluminismo, cujo objetivo final era uma sociedade emancipada, só poderia ser alcançada uma vez aprisionada a “não-razão”, isto é, a loucura. E na modernidade a não-razão representava a pobreza; as prostitutas, os mendigos, os libertinos, os afligidos por doenças venéreas (que teoricamente as teriam adquirido numa relação fora do casamento) formavam o “outro da razão”, ou seja, os loucos, os quais eram vistos como um obstáculo à ordem e ao progresso social (MACHADO, 1981, p. 63).

Se na *História da loucura* Foucault nos mostrou como o Iluminismo acabou exilando a loucura a partir do desejo de racionalizar a sociedade, em *Vigiar e punir* (obra original publicada em 1975) o autor demonstra como o processo de racionalização iniciado pela modernidade acaba alterando as formas tradicionais de punição, e como o controle se torna uma das marcas principais da justiça na Idade Clássica. Foucault (1999) argumenta que até o final do século XVIII e o início do século XIX, diversos países da Europa legitimavam o suplício como uma das formas de punição infligidas aos criminosos. A exposição do condenado em praça pública, bem como a dor e o sofrimento nele infligidos faziam parte do processo de punição do criminoso. Dessa maneira, o suplício não apenas punia o condenado, mas também servia de exemplo aos futuros criminosos, além de glorificar a força da justiça perante a sociedade. Segundo Foucault (1999, p. 13):

O suplício repousa na arte quantitativa do sofrimento. Mas não é só: esta produção é regulada. O suplício faz correlacionar o tipo de ferimento físico, a qualidade, a intensidade, o tempo dos sofrimentos com a gravidade do crime, a pessoa do criminoso, o nível social de suas vítimas. Há um código jurídico da dor; a pena quando é supliciante, não se abate sobre o corpo ao acaso ou em bloco; ela é calculada de acordo com regras detalhadas: número de golpes de açoite, localização do ferrete em brasa, tempo de agonia na fogueira [...] tipo de mutilação a impor [...].

Ao final do século XVIII e o início do século XIX, Foucault afirma que há uma mudança nas formas de punição, de modo que o “espetáculo” do suplício vai gradualmente se extinguindo; os costumes tradicionais são substituídos por novas formas de punição e novas legislações: “Rússia, 1769; Prússia, 1780; Pensilvânia e Toscana, 1786; Áustria, 1788; França, 1769, Ano IV, 1808, e 1810.” (FOUCAULT, 1999, p. 11). Desde então a punição perdeu seu aspecto teatral; as funções de cerimônia e de ritual passaram a ser vistas de maneira negativa. A exposição do sofrimento do condenado fazia com que os espectadores invertessem os papéis da cena: o criminoso era visto como a vítima e o carrasco e o juiz como os responsáveis por um crime que ultrapassava em selvageria o crime cometido pelo próprio condenado. A partir do final do século XVII, há o abandono do suplício; as penas tornam-se cada vez mais veladas, conseqüentemente, a punição “deixa o campo da percepção quase diária e entra no da consciência abstrata; a certeza de ser punido é que deve desviar o homem do crime e não mais o abominável teatro” (FOUCAULT, 1999, p. 13).

O desaparecimento do suplício representa o fim da punição corporal. Toca-se cada vez menos no corpo do condenado. Ao invés dos castigos infligidos ao corpo – a decapitação, o enforcamento, o esquartejamento, a perfuração, as queimaduras feitas com chumbo derretido etc. –, os sistemas penais modernos não têm mais o objetivo de causar dor e sofrimento ao condenado, mas antes retirar-lhe a liberdade – através da reclusão, da deportação, de trabalhos forçados, da prisão domiciliar, etc. “O corpo encontra-se aí em posição de instrumento ou de intermediário: qualquer intervenção sobre ele [...] visa privar o indivíduo de sua liberdade. [...] O castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos.” (FOUCAULT, 1999, p. 14).

Se por um lado o castigo físico, isto é, o suplício foi abandonado a partir do final do século XVIII, de maneira que a condenação passou a se concentrar na

reclusão da liberdade do criminoso, por outro lado, era necessário criarem-se mecanismos de controle e de vigilância. Nasce então uma nova concepção de soldado. Segundo Foucault (1999, p. 117), a partir da

Segunda metade do século XVIII: o soldado tornou-se algo que se fabrica; de uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se assenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga em silêncio, no automatismo dos hábitos; em resumo, 'foi expulso o camponês' e lhe foi dada a 'fisionomia de soldado'.

O argumento de Foucault é o de que na época clássica o corpo foi descoberto como objeto de poder; o corpo é percebido como manipulável, passível de ser moldado. Essa percepção de que os corpos são “dóceis” já existia antes da modernidade, todavia, a diferença, segundo Foucault, é que agora o corpo passou a ser trabalhado detalhadamente, configurado quase como uma máquina. Inicia-se no século XVIII um processo disciplinatório radical. Tal processo disciplinar passou a fabricar corpos submissos e dóceis, aumentando suas forças, em termos de utilidade econômica. Essa força disciplinadora, segundo Foucault, pode ser encontrada nas escolas primárias, nos colégios, nos hospitais e nas instituições militares.

A disciplina pressupõe técnicas de vigilância e controle, como por exemplo: a demarcação física de determinados locais, como os quartéis e os colégios; os indivíduos devem ocupar lugares específicos, para que o controle seja facilitado (o professor na frente da sala, os alunos enfileirados uns atrás dos outros); é necessário saber onde e como se pode encontrar um indivíduo quando for preciso; são estabelecidos horários rígidos (horário para comer, dormir, estudar etc.). “As instituições disciplinares produziram uma maquinaria de controle que funcionou como um microscópio do comportamento” (FOUCAULT, 1999, p. 145). O controle passou a estar então em toda parte: oficiais uniformizados de guarda nos hospitais, nos órgãos públicos, vagando pelas ruas dos bairros. Foucault aponta o panóptico como a grande figura que ilustra a importância do controle e da vigilância na modernidade

O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior,

permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar (FOUCAULT, 1999, p. 165-6).

De dentro do panóptico, o vigia tem a visão de todas as celas, e sabe o que qualquer um dos vigiados está fazendo. Todavia, os observados nunca sabem quando realmente há alguém na torre. Consequentemente, o indivíduo tem sempre a sensação de que está sendo vigiado. Essa situação além de combater a proliferação dos maus comportamentos, faz com que o observado se policie e se autocontrole, com medo de sofrer punições. “De modo que não é necessário recorrer à força para obrigar o condenado ao bom comportamento, o louco à calma, o operário ao trabalho, o escolar à aplicação” (FOUCAULT, 1999, p. 167).

A história da loucura e *Vigiar e punir* são obras que nos mostram como a modernidade, no ímpeto de emancipar a sociedade, deu início a um processo de racionalização que terminou instaurando mecanismos de controle e vigilância da vida social, tais como o panóptico. Os condenados, os estudantes, os doentes, os loucos, enfim, o homem moderno tem a sua liberdade restrita; ele é vigiado a todo instante nas escolas, nos hospitais, nos quartéis militares, nos órgãos públicos, pelas ruas, nas fábricas etc. O preço pago por uma sociedade “racionalizada” foi a perda da liberdade individual, foi a sensação constante de estar sempre sendo observado, controlado.

1.4.3 Da razão que liberta à razão que oprime: o mal-estar da modernidade

Se por um lado o processo de racionalização moderno visava a formação de uma sociedade emancipada, por outro lado e paradoxalmente, os meios necessários para alcançar a liberdade humana passavam pelo controle. Controle da natureza através da ciência; dos instintos a partir da razão; do trabalho e do trabalhador através dos novos meios de gerência; e da loucura por meio de casas de internação. Na ânsia por liberdade, o homem acabou controlando a si próprio. De certa forma, havia uma concepção preestabelecida de sujeito racional, ou seja, o indivíduo que tem um controle sobre si mesmo; de modo que o homem não racional, o louco, o “outro da razão” passou a ser exilado.

Sigmund Freud (1856-1939), em sua obra *O mal-estar na civilização* (1930), nos mostra que o processo de racionalização da sociedade casou sobre o homem

uma enorme sensação de mal-estar. Segundo Bauman (1998), o “mal-estar na civilização” ao qual Freud se refere é na verdade o “mal-estar da modernidade”. Afirmar Freud: “A liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização. [...] O desenvolvimento da civilização impõe restrições a ela, e a justiça exige que ninguém fuja a essas restrições”¹¹. A denúncia feita pelo autor é a de que os mecanismos de controle da vida social implantados pela modernidade inibiram a liberdade individual em detrimento de uma “liberdade coletiva”, todavia, o homem sempre defenderá sua liberdade individual contra a vontade do grupo. O mal-estar da modernidade seria então a tentativa de acomodação, a busca pela felicidade, isto é, a tentativa de conciliar a vida entre a ânsia por liberdade individual e as reivindicações do grupo. O processo de racionalização (ou processo civilizatório, como afirma Freud) se construiu sobre a renúncia aos instintos; como grande parte do prazer que sentimos é oriundo dos nossos impulsos, a opressão exercida pelos meios de controle da modernidade acarretaram inevitavelmente numa sensação de não-satisfação.

Para Freud, essa “frustração cultural” de não satisfação dominou as relações sociais e era a causa de grandes hostilidades entre as civilizações. Os instintos não podem ser privados “impunemente. Se a perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso (ibid., p.22).”

A ideia de sociedade emancipada, de uma sociedade livre das trevas passava pelo estabelecimento de uma ordem social. E o estabelecimento de uma ordem social universal, tal como a pretendida pelo Iluminismo só poderia ser alcançada por meio do controle, na verdade, principalmente pelo autocontrole. Norbert Elias (1897-1990) nos mostra em sua obra *O Processo Civilizador* (publicada pela primeira vez em 1939) que o autocontrole foi fundamental no desenvolvimento da sociedade moderna. O processo civilizador referido por Elias (que podemos compreender como processo de racionalização) operou uma mudança radical no *habitus* das pessoas. Tal processo, segundo Elias, não é produto de um projeto consciente e racional produzido em longo prazo e não pode ser visto como uma mudança feita de forma intencional por indivíduos ou grupos específicos. Elias (1993, p. 193) aponta que, no processo de civilização “o controle efetuado através de terceiras pessoas é convertido, de vários aspectos, em autocontrole”, ou seja, as atividades humanas de

¹¹ Disponível em http://cei1011.files.wordpress.com/2010/04/freud_o_mal_estar_na_civilizacao.pdf. Acessado em 07 de jan. de 2012, às 21h 29min.

caráter mais instintivo passam a ser reprimidas por “sentimentos de vergonha”. Dessa forma, a pergunta que se coloca é: como essas mudanças, as quais não foram previamente planejadas, emergiram de maneira sistemática e estrutural? Para Elias, há uma resposta simples:

Planos, ações, impulsos emocionais e racionais de pessoas isoladas constantemente se entrelaçam de modo amistoso ou hostil. *Esse tecido básico, resultante de muitos planos e ações isolados, pode dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planejou ou criou* (ELIAS, 1993, p. 194) [grifos do autor].

Desse “tecido” mencionado por Elias, que é formado por ações, impulsos racionais e emocionais, nasce uma ordem, a qual, independe deste ou daquele indivíduo isoladamente, bem como da vontade e da razão das pessoas. Coagido por essa teia, o indivíduo passou a autocontrolar a sua conduta de maneira mais uniforme. Esse autocontrole não implica necessariamente numa regulação consciente, mas antes disso, numa autocompulsão que prevenia “transgressões do comportamento socialmente aceitável, mediante uma muralha de medos profundamente arraigados” (ELIAS, 1993, p. 196).

Elias argumenta que o autocontrole varia de sociedade para sociedade. O controle emocional, dos sentimentos, das ações, das vontades, enfim, se configura a partir do maior ou menor grau da monopolização da violência física. O monopólio da força física faz com que a ameaça sempre iminente da perda do autocontrole seja regulada de forma mais rigorosa e calculável. Dessa forma, o autocontrole se torna mais eficaz do que o controle externo. Através da relação entre o autocontrole e as pulsões – desejos, emoções, sentimentos, prazeres – as pessoas orientam suas relações umas com as outras; essa relação determina aquilo, que “chamamos, segundo o gosto, de hábitos complexos ou estrutura da personalidade” (ELIAS, 1993, p. 205).

Freud e Elias nos mostram que o processo de racionalização da sociedade foi alcançado sob duras penas. Ao invés da tão almejada liberdade, a qual viria após a derrubada dos grilhões teológicos, a modernidade instaurou novos meios de controle e vigilância. Para manter a “ordem” social, o homem moderno teve de abdicar de boa parte dos prazeres e controlar as suas emoções. A sociedade moderna exigia de seus membros um controle excessivo sobre o comportamento e os sentimentos. A sociedade “emancipada”, grande objetivo do projeto iluminista, se constituiu, na

verdade, numa sociedade marcada, sobretudo, pela perda da liberdade individual, e pelo autocontrole e o sentimento de solidão do homem frente ao mundo e às suas restrições.

1.5 CONSIDERAÇÕES

Para concluir este capítulo, reafirmamos que o Iluminismo tinha por objetivo emancipar o homem e racionalizar a sociedade. De um modo geral, a modernidade, como já mencionamos, é o momento na história do ocidente em que a razão adquire o lugar da religião, assumindo o papel de fundamento ontológico que orienta a vida em sociedade. Os iluministas criam veementemente que poderiam controlar a natureza e o mundo social, identificar suas leis e traduzi-las de forma objetiva; acreditavam que poderiam apreender a realidade na sua essência. Essa apreensão da linguagem, tanto do mundo natural, quanto do social se tornava possível através da ciência. A articulação entre os métodos dedutivo e indutivo permitiu ao cientista moderno fundamentar objetivamente o conhecimento que produzia. Desse modo, a ciência era concebida como um espelho que refletia a realidade tal como ela é.

Os modernos criam que poderiam utilizar esse conhecimento para melhorar a vida em sociedade. Acreditavam também que o homem não estaria mais a mercê dos fenômenos naturais; o desenvolvimento da ciência implicaria desenvolvimento tecnológico, novas descobertas na área da medicina, criação de novos meios de transportes e aperfeiçoamento dos antigos, aprimoramento das técnicas de produção e estocagem de alimentos. Enfim, razão era a ferramenta emancipatória responsável por libertar o homem das “trevas” da época pré-moderna, e por garantir o progresso da sociedade. Todavia, a ideia de progresso pressupõe ordem, e esta por sua vez, implica controle. Com efeito, o processo de racionalização (ou civilizatório, como afirmaram Freud e Elias) foi, antes de tudo, um processo de sistematização de mecanismos de controle da natureza e da vida social.

O processo civilizatório, como apontou Elias, incorporou de maneira inconsciente nos indivíduos. O monopólio da violência física por parte do Estado fez com que as pessoas percebessem que o descontrole poderia ser regulado de maneira violenta. O medo principalmente fez com que os indivíduos passassem a se autocontrolar e a controlar uns aos outros através da observação. O preço alto a se pagar pela ordem e pelo progresso, ou seja, pela “emancipação”, foi a perda da

liberdade individual. Freud nos mostrou que a concepção de homem racional pressupunha um indivíduo capaz de autocontrolar os seus instintos. Dessa forma, o homem moderno teve de renunciar aos seus desejos mais íntimos, abrir mão dos prazeres sexuais em detrimento da vontade do grupo.

Adorno e Horkheimer, ao criticarem a razão, argumentam que o saber na modernidade se transformou numa razão instrumental. Assim, como o conhecimento científico fora utilizado para controlar a natureza e melhorar a vida social, ele, a serviço do capital, também serviu de ferramenta de opressão e escravização do homem. Além disso, a razão instrumental fora utilizada pelos Estados nacionais para a produção de armas que foram utilizadas nas guerras.

Foucault nos mostrou ao escrever *A história da loucura*, que, se por um lado o processo de racionalização iniciado pelo iluminismo desejava emancipar a sociedade, por outro lado, essa liberdade só poderia ser alcançada através do controle e da exclusão da não-razão. Desse modo, os loucos, ou seja, os irracionais passaram a ser exilados do convívio social. Todavia, não apenas os doentes mentais foram exilados. O estereótipo do louco aglutinava também os inválidos, os enfermos, as prostitutas, os bêbados, enfim, a pobreza de uma forma em geral. Foucault argumenta que a corrente racionalista iniciada por Descartes, a qual instituiu o pensamento como o fundamento da nova sociedade que emergia, acabou excluindo o outro da razão: não há espaço para os loucos no interior de uma sociedade racional.

Já em *Vigiar e punir* Foucault demonstrou que a modernidade disciplinou os corpos dóceis dos indivíduos, moldando-os, uniformizando os indivíduos, instalando mecanismos de controle de vigilância. Um desses principais instrumentos de domínio foram os panópticos. O panóptico permitia que as instituições tivessem a vigilância total sobre as ações dos observados. A grande torre no meio da prisão – do hospital, da escola ou do manicômio – fazia com que os presos pensassem que estavam sendo vigiados vinte e quatro horas por dia, quando não necessariamente estavam sendo.

O controle exercido pelo processo de racionalização terminou racionalizando inclusive a religião. Weber aponta que o protestantismo racionalizou a religião retirando-lhe toda forma de magia. Segundo a crença protestante, o homem já nasce com o seu destino traçado e deve percorrê-lo sozinho. Com efeito, o puritano não deveria se preocupar tanto com a sua fé ou em orar pelo auxílio divino, mas antes,

em se dedicar ao trabalho e à vida na Terra. O sucesso profissional e financeiro seria o sinal promissor de que o homem estaria seguindo o seu destino corretamente. A denúncia de Weber é que o processo de racionalização da sociedade não emancipou o humano, mas antes, fez o homem experimentar um verdadeiro sentimento absoluto de sofrimento e de solidão.

A consciência moderna nasce a partir de um desejo de emancipação, do ímpeto pela instauração de uma nova ordem, pautada não mais pela fé e pela religião, e sim pela razão. Todavia, na medida em que a razão e a ciência foram racionalizando a sociedade, os próprios modernos perceberam o principal paradoxo da modernidade: a emancipação significou a perda da liberdade individual. Feitas essas considerações, nosso próximo passo no decorrer desse trabalho será analisar o estágio atual das sociedades ocidentais, as quais têm sido chamadas por diversos autores de *pós-modernas*. Novamente, nos deteremos nos três pilares que sustentam o projeto da modernidade, a ciência, a filosofia e o homem. Nosso intuito é identificar como essas três dimensões do saber humano se relacionam com o desejo de emancipação, no interior de uma perspectiva de mundo pós-moderna.

2. PÓS-MODERNIDADE: É POSSÍVEL FALAR EM EMANCIPAÇÃO?

2.1 INTRODUÇÃO

O objetivo do presente capítulo, no conjunto da dissertação, é estudar se há uma relação entre o desejo de emancipação e a filosofia, a ciência e a cosmovisão do homem, no estágio contemporâneo da sociedade, o qual optamos por denominar *pós-moderno*.

A expressão pós-moderno já há algumas décadas vem sendo alvo de constantes críticas e debates, principalmente no âmbito da filosofia e das ciências humanas. De uma forma muito geral, a título de melhor compreensão, o pós-moderno pode ser considerado um período de mudança, um momento em que alguns dos principais pilares de sustentação da sociedade moderna entraram num (ao que parece irreversível) processo de desintegração. Autores como Giddens (1991), por exemplo, concordam que vivenciamos hoje um período de mudança, em que os principais feixes da modernidade ou se dissolveram, ou apresentam uma configuração totalmente diferente daquela que apresentavam no início do período moderno. Todavia, referir-se a tais mudanças “como pós-modernidade, é um equívoco que impede uma compreensão mais precisa de sua natureza e implicações” (GIDDENS, 1991, p. 61). A ideia de pós-moderno, para Giddens, implica uma ruptura com a modernidade, ou seja, o abandono das instituições modernas e a emergência de uma nova ordem social. Se por um lado o pós-moderno exprime traços da nova consciência que surge, por outro lado, no entanto, ele não consegue mostrar que vivemos efetivamente num período para além da modernidade. Dessa forma, Giddens alega que não estamos vivenciando uma época de pós-modernidade, mas antes, o momento de uma *radicalização da modernidade*.

Na esteira de Giddens, Ulrich Beck (1997) fala em *modernidade reflexiva*. Beck afirma que “‘modernização reflexiva’ significa a possibilidade de uma (auto)destruição criativa para toda uma era: aquela da sociedade industrial” (BECK, 1997, p. 12). O que estamos presenciando é a dissolução das formações de classe, do modelo tradicional de família nuclear, dos papéis de sexo, enfim, “Este novo estágio, em que o progresso pode se transformar em autodestruição, [...] é o que eu chamo de etapa da modernização reflexiva.” (BECK, 1997, p. 12).

Rouanet (1994) fala em “neo-modernidade” e faz uma crítica ao pós-moderno. Segundo o autor, as teorias pós-modernas partem de uma ilusória *consciência de ruptura*, ou seja, muitos autores os quais se consideram pós-modernos, têm a consciência de que há uma ruptura que separa a época moderna da pós-moderna, quando na verdade a ruptura real não existe. Rouanet se considera um modernista e, tal como Habermas, acredita que a razão ainda pode ser mobilizada e utilizada como ferramenta de mudança social.

Gilles Lipovetsky (2004, p. 52) afirma que a expressão pós-modernidade é “ambígua, desajeitada, para não dizer vaga”. Além disso, se no final da década de 70 e início dos 80 o termo “pós-moderno” apontava o novo, hoje, no entanto, ele está obsoleto. Lipovetsky afirma que vivenciamos não uma época do *pós*, mas sim o período do *hiper*: “hipercapitalismo, hiperclasse, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto” (LIPOVETSKY, 2004, p. 53). Dessa maneira, segundo o filósofo, vivemos numa época de hipermodernidade, ou seja, o momento de uma modernidade superlativa.

Apesar da crítica feita por esses autores (e por outros que aqui não foram citados) à noção de “pós-modernidade”, partimos do pensamento de que há uma descontinuidade entre a modernidade tradicional e o estágio atual da sociedade. Dessa forma, nos ancoramos na visão de Lyotard (1986), Maffesoli (1994), Kumar (1997) e Bauman (1998) os quais afirmam que vivenciamos uma época pós-moderna.

Segundo a concepção – hoje clássica – de Lyotard (1986), a expressão pós-moderno “Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX”. Para Maffesoli, o pós-moderno representa a saturação dos valores modernos; é um período de transição, onde não se está mais na modernidade, mas não se sabe ainda o que está por vir. Kumar, por sua vez, aponta que pós-modernidade não significa a morte da modernidade, mas antes, um momento de fragmentação, de dissolução das “linhas divisórias entre os diferentes reinos da sociedade – político, econômico, social e cultural” (KUMAR, 1997, p. 113). Bauman argumenta que uma das principais características do pós-moderno é uma constante sensação de insegurança; é o momento em que os sólidos mecanismos de controle da modernidade foram liquefeitos. O mal-estar “da pós-modernidade provém de uma

espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais” (BAUMAN, 1998, p. 10).

Com base nessas reflexões, nosso intuito nesse segundo capítulo é demonstrar que há uma descontinuidade entre a modernidade e a pós-modernidade, a qual pode ser percebida a partir do estudo da relação entre o desejo de emancipação e a sua relação com a ciência, a filosofia e cosmovisão do homem na pós-modernidade. Desse modo, serão discutidos ao longo desse capítulo alguns autores que, de uma forma ou de outra, corroboram com essa ideia. Assim como o Capítulo 1, o Capítulo 2 também se subdivide em três subcapítulos. No primeiro deles, analisamos sucintamente as origens da filosofia pós-moderna – o fim dos grandes sistemas filosóficos e o fim da modernidade; a “virada linguística” e emergência da filosofia da linguagem; o estruturalismo, o pós-estruturalismo – sempre enfatizando o desejo de emancipação. No segundo subcapítulo dedicamo-nos a abordar a ciência e a emancipação na sociedade pós-moderna. Já no terceiro subcapítulo, detemo-nos em estudar a ligação entre o desejo de emancipação e a visão de mundo que o homem pós-moderno tem de si mesmo e do mundo.

2.2 A FILOSOFIA NA PÓS-MODERNIDADE: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO?¹²

2.2.1 O “fim” da modernidade

O fim dos grandes sistemas filosóficos representa o fim da modernidade, é o que nos mostra Ernildo Stein em seu livro *Epistemologia Crítica da Modernidade* (publicado originalmente em 1991). A filosofia moderna nasceu a partir do desejo de criação de um sistema filosófico universal que conseguisse dar conta de explicar todos os domínios do saber humano: “em nível cognitivo, em nível de conhecimento, em nível prático, em nível moral e também em nível subjetivo, em nível artístico etc.” (STEIN, 2001, p. 21). O sistema cartesiano, por exemplo, apresenta o pensamento como o fundamento; Hume ancora o seu “sistema das ciências” no método empírico; Kant, por sua vez, desenvolve seu sistema filosófico através da articulação entre a razão pura e a razão prática; já Hegel apresenta-nos um sistema que se baseia no

¹² É necessário ressaltar que nosso objetivo no presente subcapítulo não é discutir a filosofia pós-moderna nos termos do debate filosófico. Nosso intuito, antes de tudo, é abordar a filosofia pós-moderna sob o viés do debate sociológico.

movimento dialético entre a consciência e a natureza. O objetivo desses filósofos – e de muitos outros que aqui não foram referidos – era estabelecer um sistema filosófico definitivo que fosse capaz de explicar todas as dimensões da esfera do saber humano. “No momento em que perdemos esta unidade de um sistema, ou a possibilidade de haver um sistema filosófico que explique as diversas regiões fundamentais do saber e do convívio humano, neste momento chegamos ao fim da modernidade” (STEIN, 2001, p. 21).

Como já mencionamos ao longo do Capítulo 1, a consciência moderna emerge entre o final do século XVII e o início do século XVIII em reação ao modelo de sociedade teocêntrica característico da Idade Média. Dessa forma, os modernos viam a razão (seja ela pura ou prática) como a grande ferramenta capaz transformar a sociedade e emancipá-la dos grilhões teológicos. No desejo de desenvolvimento de um sistema filosófico completo – tal como o cartesiano, o kantiano ou o hegeliano – repousava a tentativa de fundamentar metodologicamente a razão. Para conseguir abarcar todos os domínios do saber humano a razão precisava ser sistematizada; ela precisava falar objetiva e verdadeiramente a respeito do mundo.

O fim dos grandes sistemas filosóficos, então, representa a “perda do apelo a possíveis soluções metafísicas” (STEIN, 2001, p. 21). É o momento em que nasce a consciência de que a filosofia não pode mais dar conta de explicar todas as dimensões do humano. Há a troca de uma *consciência dos limites do mundo*, isto é, o pensamento segundo a qual o mundo é um todo limitado e inteligível, passível de ser abarcado na sua totalidade através de um sistema racional, por uma *consciência dos limites da filosofia*, ou seja, a ideia de que a filosofia, como um sistema limitado, não consegue abarcar o mundo na sua pluralidade infinita de significados.

O fim da modernidade, aponta Stein, também é marcado por outro elemento importante: a crença de que a ciência e o seu produto carregavam consigo uma verdade, se esvaziou. “A ciência [hoje] procura certezas que lhe permitam eficácia em certos níveis” (STEIN, 2001, p. 22). O desaparecimento da noção metafísica de verdade, e a descrença na ciência como produtora dessa verdade também marcam o fim da modernidade. A pós-modernidade, argumenta Stein, acentua uma ruptura entre o conhecimento filosófico e o conhecimento científico. Na obra *A condição pós-moderna* (publicada pela primeira vez em 1979), Jean-François Lyotard (1924-1998) demonstra esse rompimento entre a filosofia e a ciência. Para Lyotard (1986), durante a modernidade a filosofia atuou como um metadiscurso de legitimação da

ciência, ou seja, para se legitimar enquanto saber, enquanto instituição social, a ciência precisou se ancorar em concepções metafísicas tais como a dialética do espírito, a emancipação racional do homem e o progresso social. Ao introduzir o livro de Lyotard, Barbosa (1986, p. viii) nos mostra que no instante em que essa fundamentação ontológica da ciência passou a ser fortemente questionada, iniciou-se “a crise de conceitos caros ao pensamento moderno, tais como ‘razão’, ‘sujeito’, ‘totalidade’, ‘verdade’, ‘progresso’”. Com efeito, uma das características do pós-moderno é justamente a incredulidade nas pretensões ontológicas do metadiscurso filosófico.

O fim dos grandes sistemas filosóficos e a ruptura que há entre o conhecimento filosófico e o conhecimento científico marcam, segundo Stein, o fim da modernidade enquanto período histórico. Dessa constatação emerge a seguinte pergunta:

a modernidade, perguntaria Habermas, é um projeto acabado ou inacabado? Isto é, podemos atrelar-nos à modernidade, continuando a realizar seu projeto, ou será que a modernidade acabou e nós temos que perceber os sinais de um novo tempo [...]? (STEIN, 2001, p. 28).

Há pelo menos duas correntes opostas de pensamento que se dedicam a responder tal questionamento. A primeira delas tem como seu principal expoente o filósofo alemão Jürgen Habermas e defende a ideia de que a modernidade é um projeto inacabado. A segunda corrente, característica de algumas vertentes da pós-modernidade, ampara a ideia segundo a qual o projeto racional iluminista se esgotou e, portanto, deve ser abandonado. Analisemos sucintamente essas duas visões.

No *Discurso filosófico da modernidade* (texto publicado originalmente em 1985), Habermas afirma que a crítica lançada pelo pós-moderno em direção à modernidade se apresenta de maneira anarquista. Os pós-modernos “Reclamam igualmente o fim do esclarecimento, ultrapassam o horizonte da tradição da razão, da qual a modernidade européia entendeu outrora fazer parte, e fincam o pé na pós-história” (HABERMAS, 2002, p. 7). Todavia, Habermas alega que ao tentar transcender a modernidade, os pós-modernos permanecem presos aos pressupostos de autocompreensão da modernidade. Com efeito, ao despedir-se da modernidade, o pós-moderno está tentando rebelar-se dela. Os pós-modernos estão “simplesmente encobrendo com o pós-esclarecimento sua cumplicidade com uma

venerável tradição do contra-esclarecimento” (HABERMAS, 1998, p. 8). Isso implica dizer que na perspectiva habermasiana a pós-modernidade não parte realmente do fim da modernidade, mas antes de uma *renúncia* ao moderno. A pós-modernidade, com efeito, está mais para uma *antimodernidade*.

Ao receber o Prêmio Adorno, na cidade de Frankfurt, em 1980, Habermas proferiu um discurso intitulado *Modernidade: um projeto inacabado*¹³. No texto Habermas afirma que o projeto da modernidade, tal como formulado pelos pensadores iluministas, consistiu na tentativa de desenvolvimento de uma ciência objetiva, uma moralidade e leis universais e uma arte autônoma, de acordo com sua lógica interna. O objetivo do Iluminismo era utilizar o acúmulo de conhecimento científico, moral e artístico para enriquecer a vida a vida social, ou seja, para *racionalizar* a vida cotidiana. Os pensadores iluministas carregavam ainda “a extravagante expectativa de que as artes e as ciências não somente promoveriam o controle das forças da natureza, mas também a compreensão do mundo e do eu, o progresso moral, a justiça, das instituições e inclusive a felicidade dos seres humanos” (HABERMAS, 1998, p. 28). O século XX, no entanto, praticamente demoliu essa crença. Adorno e Horkheimer (integrantes da Escola de Frankfurt, da qual Habermas fazia parte), por exemplo, criticaram de forma veemente o rumo trilhado pela razão. Segundo os autores, a razão emancipatória, como propunha Kant, na verdade se converteu em razão instrumental, uma razão a serviço do capital e das empresas, que ao invés de emancipar o homem como prometia, terminou por escravizá-lo.

Stein (2001), aponta que Adorno é pessimista, uma vez que para ele o projeto da modernidade de racionalizar a sociedade chegou ao seu final; Habermas, em contra partida, parte de uma postura mais otimista a qual defende a razão e o projeto da modernidade. Afirma Habermas: “Creio que em vez de abandonar a modernidade e seu projeto como causa perdida, deveríamos aprender com os erros desses programas extravagantes que têm tratado de negá-la.” Na perspectiva habermasiana o projeto da modernidade não está acabado. Habermas admite que a razão seguiu por um caminho que vai de encontro aos ideias de libertação iluminista, todavia, ao invés de abandonar o projeto moderno, o filósofo alemão propõe a sua reformulação. O projeto de Habermas parte de um abandono da razão instrumental,

¹³ Utilizaremos aqui a versão transcrita publicada pela editora Kairós na coletânea intitulada *La posmodernidad*.

em detrimento de uma *razão comunicativa*. Freitag (1998, p. 162) afirma que a teoria da ação comunicativa habermasiana defende a liberdade e a emancipação, além de ser uma teoria “voltada para a prática, na medida em que luta pacificamente, argumentativamente em todos os níveis e todos os campos pela realização dos valores embutidos na ética comunicativa.”

Nosso objetivo aqui está longe de analisar minuciosamente a vasta obra de Habermas, nosso desejo consiste, sobretudo, em mostrar a forma como autor representa uma corrente de pensamento a qual defende a razão e o projeto da modernidade. Em contra partida a esta corrente, a pós-modernidade (ou pelo menos grande parte das suas vertentes) prega que a razão se esgotou e que o projeto iluminista deve ser abandonado. O teórico político argentino Ernesto Laclau se mostra, a nosso ver, como um dos grandes expoentes pós-modernos que criticam a razão e o projeto moderno.

Em *Novas reflexões sobre a revolução de nosso tempo* (publicado originalmente em 1990), Laclau faz uma crítica ao projeto da modernidade. Segundo Laclau (2000), a possibilidade de descoberta da ordem natural do mundo, o advento da razão, e o avanço implacável da ciência são as marcas daquilo que convencionalmente chamamos de “modernidade”. Os modernos acreditavam que a ciência, a razão e a descoberta das leis naturais do mundo conduziriam a sociedade a formas mais elevadas de organização social, além de prometer um futuro ilimitado. Todavia, o clima intelectual das últimas décadas é uma nova e generalizada consciências dos limites:

Limites da razão, em primeira instância, que têm sido assinalados desde perspectivas muito diferentes – desde a epistemologia e a filosofia da ciência, até tradições intelectuais tão diversas como a filosofia pós-analítica, o pragmatismo, a fenomenologia e o pós-estruturalismo. Limites, em segundo lugar – ou mais bem lenta erosão – dos valores e ideias de transformação radical que haviam dado sentido a experiência política de sucessivas gerações (LACLAU, 2000, p. 19).

Parece, aponta Laclau, que após décadas, séculos, anunciando o “novo”, chegamos a um momento de esgotamento, de desconfiança no projeto de emancipação da modernidade. Segundo o autor, frente a esse clima de incerteza, de dúvidas e desconfianças, uma primeira reação tem sido “entrincheirar-se em defesa da ‘razão’” (LACLAU, 2000, p. 19), para tentar salvar assim o projeto da modernidade do ataque daquelas teorias que têm sido chamadas de “niilistas”. Essa

postura de defesa da razão e da modernidade tem como seu grande expoente Habermas. No entanto, Laclau vê a crise da razão desde perspectiva outra: ao invés de ver a crise da razão como um simples niilismo que refuta todo projeto emancipatório, tal crise, na verdade, se apresenta como a condição de possibilidade para o desenvolvimento de uma crítica radical contra toda forma de dominação. A crise da razão abre a possibilidade da “formulação de projetos de liberação que têm sido, até o momento, travados pela ditadura racionalista do Iluminismo” (LACLAU, 2000, p. 20).

Se autores como Habermas, por exemplo, se “entrincheiram” na defesa da razão e do projeto emancipatório iluminista, Laclau, por outro lado, utiliza a crise da razão como ponto de partida para a formulação de um projeto de *democracia radicalizada*. O projeto laclauniano parte de uma postura *pós-essencialista*. O iluminismo, de uma forma em geral, tratava o social em termos de *totalidade*. Ou seja, como um todo limitado, dotado de um sentido positivo último, isto é, uma *essência* inteligível, a qual poderia ser alcançada pela inteligência humana através da razão. Os grandes sistemas filosóficos da modernidade apresentavam o intuito de abarcar o social em sua essência, na sua totalidade. Todavia, em contra posição, a perspectiva de Laclau parte da ideia de que “todo sistema estrutural é limitado, que está sempre rodeado por um ‘excesso de sentido’, o qual é incapaz de dominar” (LACLAU, 2000, p. 104). O autor afirma que a própria ideia de “sociedade”, ou seja, uma unidade inteligível, cujos processos parciais podem ser assimilados em sua totalidade, é uma impossibilidade.

Laclau concebe o social em termos de discurso, isto é, como o jogo infinito das diferenças, no qual nenhum sentido consegue fixar-se de forma absoluta. Na medida em que as diferenças são infinitas, o social só pode ser aberto; nenhum sistema estruturante consegue limitar essa infinitude de sentido. Desse modo, os discursos emancipatórios tradicionais, os quais pretendiam emancipar o homem em todas as dimensões da esfera humana, não passavam de uma ilusão.

As teorias de Habermas e Laclau exemplificam duas correntes opostas: a primeira crê que o projeto da modernidade, não está concluído, e que a razão deve ser reformulada em termos de uma razão argumentativa; a segunda acredita que a razão se esgotou e que o projeto da modernidade chegou ao seu final, sendo esse um momento para pensarmos novas formas de libertação política e social. Todavia, tanto uma perspectiva quanto a outra parte da constatação de que o projeto inicial

de emancipação proposto pelo Iluminismo pecou na sua tentativa de libertação do homem. Ou esse projeto necessita passar por uma reformulação (Habermas) ou deve ser abandonado de vez (Laclau). Mas o fato é que a razão instrumental, que os grandes sistemas filosóficos não conseguiram alcançar o seu objetivo. Essa pode não ser uma marca do fim do *desejo de modernização da sociedade*, mas é uma evidência do fim da modernidade tradicional.

2.2.2 Da filosofia das ideias à filosofia da linguagem

A filosofia moderna, desde o Renascimento emerge com o intuito de fundamentar um conhecimento que fosse capaz de emancipar o homem em todas as dimensões humanas. Em outras palavras, os pensadores da modernidade viam a ciência como a ferramenta capaz de libertar o homem das trevas teocêntricas da Idade Média, e inseri-lo num mundo de “luzes”, isto é, um mundo sem barreiras para a ordem e o progresso social. Dessa maneira, a filosofia atua como um discurso de legitimação da ciência nessa busca pela emancipação da sociedade. Todavia, desde o início do século XX, a filosofia começa a abandonar o estudo das ideias e do pensamento, para se dedicar ao exame da linguagem (PEARS, 1988). Um dos pensadores adeptos da filosofia linguística, cujo trabalho teve grande expressão no cenário intelectual, foi Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

A filosofia de Wittgenstein possui dois momentos distintos: o primeiro deles está presente no *Tratado Lógico Filosófico* (1921), e o segundo nas *Investigações Filosóficas* (1953). Ao comentar as ideias de Wittgenstein, Pears (1988, p. 14) afirma que o intuito do filósofo “era o de compreender a estrutura e os limites do pensamento e o seu método era o de estudar a estrutura e os limites da linguagem.” Em outras palavras, Wittgenstein queria encontrar os limites que separam o que pode ser dito (expresso em linguagem) do que não pode ser dito (não pode ser expresso em linguagem). Identificando essa fronteira, o pensador alemão cria que poderia evitar divagar sobre coisas que transcendem os limites do pensamento, isto é, da linguagem. No *Tratado*, Wittgenstein (1968, p. 53) afirma que: “em geral o que pode ser dito, o pode ser claramente, mas o que não pode-se falar deve-se calar”.

Na primeira etapa da sua obra, ou seja, no *Tratado Lógico*, Wittgenstein argumenta que a realidade determina a estrutura da linguagem; todavia, nas *Investigações Filosóficas*, o filósofo inverte essa lógica: a linguagem é que determina

a compreensão da realidade, pois é partir dela que damos sentido as coisas do mundo (PEARS, 1989). Outra diferença substancial entre as duas obras de Wittgenstein consiste no fato de que no *Tratado* o filósofo acreditava que as diferentes línguas partilhavam entre si uma estrutura comum, algo como uma essência linguística, a qual poderia ser alcançada através da análise filosófica. Já nas *Investigações*, passa a acreditar na tese, segundo a qual a “Linguagem não tem uma essência comum ou, se tiver, será mínima, incapaz de explicar as relações entre suas várias formas” (PEARS, 1989, p. 16).

Nosso objetivo aqui não é analisar minuciosamente a filosofia wittgensteiniana; nosso intuito, antes de tudo, é mostrar que as ideias de Wittgenstein rompem com as ideias de seus predecessores. Boa parte dos filósofos iluministas acreditava que não havia limites para o avanço do conhecimento filosófico, assim como criam na possibilidade de formulação de um sistema filosófico total, que desse conta de explicar o homem em todas as suas dimensões. Wittgenstein rompe com esse paradigma e afirma que os limites da filosofia são os limites do pensamento. O filósofo austríaco não estava preocupado com questões metafísicas, ou em formular um sistema capaz de emancipar o homem, mas antes, com questões relativas aos limites do pensamento. Há uma mudança de objeto radical entre Wittgenstein e a filosofia que o antecedeu.

A filosofia de Wittgenstein foi fundamental naquilo que ficou conhecido como a “virada linguística” da filosofia, ou seja, momento em que a filosofia adota a linguagem como seu objeto, de maneira que as ideias wittgensteinianas influenciaram significativamente os filósofos que as sucederam. Um desses pensadores que tiveram influência das obras de Wittgenstein foi o filósofo estadunidense Richard Rorty (1931-2007). Ao referir-se à obra *A filosofia e o espelho da natureza* – publicada por Rorty em 1979 – Fávero (2006) afirma que autor rompe com a tradição filosófica, a qual via a mente como um espelho que refletia a realidade. Ou seja, nessa perspectiva, a própria filosofia se apresentava como o reflexo do real. Rorty então crê que entre a linguagem e a realidade não existe nenhuma relação objetiva; a linguagem, antes de tudo, é um instrumento através do qual o homem busca compreender o mundo ao seu redor. Com efeito, para Rorty o real não possui nenhum tipo de essência o qual possa ser alcançado pela mente humana. “Com isso torna-se sem sentido, e mesmo indesejável, que a filosofia ou qualquer outra área da cultura (ciência, arte, religião etc.) possa decidir

qual delas representa o mundo ou as coisas como elas realmente são” (FÁVERO, 2006, p. 17).

A virada linguística, pode-se dizer, marca o fim da filosofia moderna e influencia decisivamente o desenvolvimento da filosofia pós-moderna. Os filósofos da modernidade acreditavam que havia no mundo natural e no mundo social uma essência que determinava a realidade. Como tão bem nos mostrou o positivismo, tal essência poderia ser apreendida e *representada* através de leis universais. Além disso, o processo de emancipação do homem, para os modernos, passava necessariamente pela descoberta da essência, das verdades do mundo. Desse modo, a virada linguística, ao romper com a postura essencialista da filosofia tradicional, solapou o fundamento que sustentava o ideal de emancipação iluminista. Se não existe nenhuma essência do mundo, seja ele natural ou social, se não há também qualquer ligação objetiva entre o real e o pensamento, do mesmo modo, nenhuma verdade pode ser absoluta; toda verdade, desde essa perspectiva, é uma construção linguística. Estar emancipado, segundo a filosofia tradicional, pressupunha justamente carregar consigo um conhecimento verdadeiro acerca do mundo. A filosofia da linguagem faz também, nesse sentido, uma severa crítica ao positivismo: é impossível falar verdadeiramente acerca do mundo, pois entre o *falar* e o *mundo*, não há qualquer tipo de ligação objetiva.

Outro autor que foi decisivo para o desenvolvimento da “virada linguística”, tanto na filosofia, quanto nas demais áreas das ciências humanas, foi o linguísta e filósofo suíço Ferdinand Saussure (1857-1913). O pensamento saussuriano dá início a duas correntes, que, dependendo da perspectiva, podem ser consideradas um único seguimento de pensamento que foi transmutando-se e reinventado-se; falamos do Estruturalismo Francês – visto por alguns autores como o estruturalismo clássico, ou estruturalismo levi-straussiano (RODRIGUES, 2010) – e do Pós-Estruturalismo. Em outro momento, Rodrigues (1999) argumenta que o pós-estruturalismo está na mesma relação para a teoria social contemporânea, que o pós-modernismo estaria para a cultura, para as artes. Rodrigues diz ainda que “na década de 70, nos Estados Unidos, havia emergido um consenso que, se o pós-modernismo representava a vanguarda nas artes, o pós-estruturalismo representaria esta vanguarda na teoria crítica (1999, p. 73). Nessa mesma linha de argumentação, Andréas Huyssen (1992), ao se referir à teoria crítica afirma que: “se quisermos buscar o pós-moderno no pós-estruturalismo teremos de buscá-lo na maneira como

várias formas do pós-estruturalismo têm apontado para novas problemáticas do modernismo e têm reinscrito este último nas formações discursivas da nossa própria época” (HUYSEN, 1992, p. 60).

Conforme Dosse (1993), o estruturalismo encontra o seu fundamento epistemológico no modelo da linguística moderna proposta por Saussure. O linguísta suíço (2006, p. 17) afirma que a língua é simultaneamente “um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos”. Saussure opera um corte dicotômico, separando de um lado a língua, concebida como uma instituição social autônoma, e do outro lado a fala, a qual encontra na língua a sua possibilidade de existência. A relação entre a língua e a fala pode ser exemplificada pelo jogo de xadrez: “Em Linguística, como no jogo de xadrez, existem regras que sobrevivem a todos os acontecimentos” (SAUSSURE, 2006, p. 112). No xadrez, cada tipo de peça – rainha, rei, torre, cavalo, bispo e peão – pode movimentar-se de uma forma específica. Por exemplo, a torre só se movimenta na horizontal e verticalmente; o bispo se movimenta apenas nas diagonais, ao passo que a dinâmica do cavalo é em formato de “L”. Além dos jogadores, das peças e do tabuleiro, há uma série de regras que, mesmo ausentes, se fazem sempre presentes, quando do movimento de cada uma das peças. Ausentes, pois elas (as regras) não se manifestam visivelmente, e presentes, porque sem a sua presença (ausente) o próprio jogo de xadrez (na sua forma concreta) deixa de existir. Assim como as regras do xadrez, a língua, como um sistema de leis estruturais, condiciona a fala de todos os falantes. E, do mesmo modo como no xadrez os jogadores não podem mudar as regras do jogo, os falantes não podem modificar as normas da língua. Com efeito, esta independe da fala e dos falantes, enquanto o contrário não pode ser dito.

O segundo corte dicotômico operado por Saussure e que é característico do estruturalismo é a divisão entre sincronia e diacronia. Mais uma vez, o linguísta utiliza o jogo de xadrez para exemplificar. Suponhamos que uma partida de xadrez tenha se desenvolvido no decorrer de uma hora. Para um observador que começou a acompanhar a partida apenas nos quinze minutos finais, todos os movimentos feitos nos quarenta e cinco minutos anteriores e que levaram o jogo até a configuração daquele momento exato não importam. É justamente isso que ocorre com a língua. Obviamente, a língua acompanha o desenvolvimento do tempo e

passa por uma série de atualizações. Todavia, para Saussure, a dimensão diacrônica é um fator secundário, de maneira que o principal objeto de estudo do pesquisador deve ser o recorte sincrônico. Com efeito, o estruturalismo saussuriano coloca a história em segundo plano, uma vez que para estudar as estruturas linguísticas do presente, ou de um determinado recorte, as variações que a língua sofreu ao longo da história são irrelevantes.

O Estruturalismo francês então desponta de forma fenomenal se espalhando por diversas áreas das ciências humanas. Todavia, seu predomínio foi relativamente curto: de 1958 a 1968. Peters (2000) aponta que para muitos os eventos ocorridos no Maio de 68 representavam uma renúncia “à crítica que o estruturalismo fazia ao humanismo burguês”. Em 1968 a França vivenciou a sua maior greve geral, quando dez milhões de trabalhadores pararam suas atividades. Contudo, o Maio de 68 não foi apenas motivado por questões econômicas e sociais. Braga (2008) afirma que os estudantes exigiam maior flexibilidade no ensino, que era controlado rigidamente pelo governo; grupos minoritários como os negros, os *gays* e os movimentos femininos lutavam para ter suas diferenças culturais respeitadas. Além disso, o ano de 1968 não marcaria apenas a história da França. Braga afirma também que em 1968 ocorreu no Vietnã a Ofensiva de Tet, quando os soldados norte-vietnamitas atacaram o exército estadunidense; nos Estados Unidos, Martin Luther King foi assassinado, quarenta e seis pessoas foram mortas em Washington, várias universidades foram ocupadas e surgiram diversos movimentos pacifistas; no Brasil, a polícia assassinou o estudante Edson Luís de Lima Souto num restaurante no Rio de Janeiro, houve a “Marcha dos 100 mil” e a Faculdade de Filosofia da USP foi fechada. Esses acontecimentos que ocorreram no mundo, no ano de 1968, principalmente na França levantaram à seguinte questão: se, conforme pregava o estruturalismo, os sujeitos são subordinados às estruturas, então, como explicar o fato desses mesmos sujeitos terem saído às ruas para protestar justamente contra as instituições, ou seja, contra as estruturas?

Esses acontecimentos somam-se a uma crítica a qual nasce no interior do próprio estruturalismo. Intelectuais estruturalistas, como Deleuze, Derrida, Foucault, dentre outros, passaram a questionar a concepção de estrutura, tão cara ao movimento. Derrida (1930-2004), por exemplo, em seu hoje famoso artigo *A estrutura, o signo e jogo no discurso das ciências humanas*, publicado em 1967, nos mostra a forma como o pensamento ocidental tem se desenvolvido de forma

estrutural. Nosso pensamento, argumenta Derrida (2002), está sempre à procura da origem, da causa última, do *telos*, do *ethos*, da razão, enfim, de uma ordem estrutural das coisas e dos acontecimentos. Essa perspectiva, afirma Derrida, limita nossa forma de ver o mundo. As coisas, os fenômenos, em suma o real não precisa ter uma ordem estrutural, ou seja, um princípio, uma finalidade, um objetivo, uma essência em comum.

A partir dessas críticas internas e dos acontecimentos do Maio de 68, emerge um movimento o qual pode ser considerado um contínuo do estruturalismo: trata-se do pós-estruturalismo. Segundo Peters (2000, p. 28), “O pós-estruturalismo pode ser caracterizado como um modo de pensamento, um estilo de filosofar e uma forma de escrita, embora o termo não deva ser utilizado para dar qualquer ideia de homogeneidade, singularidade ou unidade”. Não podemos considerar o pós-estruturalismo uma escola, pois seus integrantes não compartilham os mesmos métodos e as mesmas teorias, o pós-estruturalismo, antes de tudo, é um movimento de pensamento transdisciplinar, que se apresenta através de várias vertentes, as quais criticam não apenas o próprio estruturalismo, mas também a postura metafísica, essencialista da tradição filosófica. Dessa maneira, o pós-estruturalismo é um movimento pós-essencialista, pós-metafísico e, do ponto de vista da cultura, pós-moderno. Sua crítica à tradição se dá principalmente através da desconstrução de conceitos, noções, modelos teóricos e filosóficos. Os pós-estruturalistas criticam o Iluminismo, a razão e o desejo emancipatório característico dos pensadores iluministas. “O pensamento pós-estruturalista sustenta que, ao vincular a liberdade subjetiva à razão ‘científica’, o Esclarecimento esconde uma vontade de potência que, em última análise, prende o indivíduo ao aparato tecnológico” (PETERS, 2000, p. 71).

Desde um viés estruturalista ou pós-estruturalista, sequer faz sentido falar em emancipação. O estruturalismo praticamente “matou” o sujeito ao afirmar que os indivíduos estavam totalmente subordinados aos condicionantes ausentes da linguagem, das relações sociais, do inconsciente etc. O homem se apresentava como um mero fantoche das instituições, que o estruturavam em todas as dimensões possíveis. Foucault (1996), na sua fase estruturalista, mostra pormenorizadamente como as instituições modernas, como os hospitais, as escolas, o exército e as prisões domesticaram os homens, disciplinando-os, tornando-os uma massa uniformizada. Jaques Lacan (1901-1981), outro importante autor

estruturalista, aponta que o inconsciente é estruturado como linguagem. Apesar de romper em muitos pontos com o estruturalismo, o pós-estruturalismo continua a conceber o indivíduo como subordinado às estruturas. A respeito disso, afirma Peters (2000, p. 31):

Os pós-estruturalistas continuam, de formas variadas, a sustentar essa compreensão estruturalista do sujeito, concebendo-o, em termos relacionais, como um elemento governado por estruturas e sistemas, continuando a questionar também as diversas construções filosóficas do sujeito: o sujeito cartesiano-kantiano, o sujeito hegeliano e fenomenológico; o sujeito do existencialismo, o sujeito coletivo marxista.

Nessa perspectiva, o homem nunca conseguirá se emancipar em todas as dimensões de sua existência; ele sempre continuará de certo modo, condicionado a alguma dimensão estrutural, em maior ou menor grau. A emancipação radical é, com efeito, uma impossibilidade, tanto num viés estruturalista, quanto do ponto de vista pós-estruturalista.

2.2.3 Nietzsche e Foucault: a crítica genealógica da verdade

Uma das grandes preocupações da filosofia moderna consistia em estabelecer verdades e certezas absolutas sobre o mundo natural e o mundo social. Como já mencionamos ao longo do texto, o processo de emancipação do homem, como propunha o iluminismo, partia justamente da apreensão da verdade. Em contra partida a essa corrente de pensamento, percebemos que a filosofia contemporânea não tem se ocupado em procurar as verdades do mundo, mas, sobretudo, em criticá-las. Vários têm sido os autores os quais se dedicaram a criticar a concepção de verdade. Destacamos aqui a crítica feita por Nietzsche, no final do século XIX, a qual é retomada por Foucault, a partir da segunda metade do século XX, que tem sido um dos pilares de sustentação do discurso da pós-modernidade.

Na sua conhecida obra *A Genealogia da Moral* (publicada originalmente em 1887), Nietzsche critica os psicólogos ingleses de sua época, pois, segundo o autor, a genealogia da moral que eles realizavam era fútil, uma vez que lhes faltava o “espírito histórico”, ou seja, não estudavam a moral historicamente. Nietzsche utiliza o valor “*bom*” para exemplificar essa realidade. Segundo o filósofo, para os psicólogos ingleses da época, o sentido da noção de “*bom*” se originava a partir de

ações não egoístas as quais eram louvadas e que ganhavam fama através daqueles que haviam sido favorecidos com atos de bondade. Com o passar do tempo, a origem do louvar e da fama caía no esquecimento, mas tais ações não egoístas continuavam sendo vistas como boas. Para Nietzsche, esse era um bom exemplo de genealogia mal feita. Um estudo histórico acerca da ideia de “bom” derruba a teoria dos psicólogos ingleses. O “bom”, afirma Nietzsche, não nasce a partir daqueles que foram favorecidos com boas ações; muito pelo contrário, os próprios “homens bons” é que criaram esse juízo de valor:

[...] o juízo “bom” não emana daqueles a quem se prodigalizou a “bondade”. Foram os próprios “bons”, os homens nobres, os poderosos, aqueles que ocupam uma posição de destaque e têm a alma elevada que julgaram e fixaram a si e a seu agir como “bom”, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que é baixo, mesquinho, comum e plebeu. Foi esse *pathos da distância* que os levou a arrogar-se por primeiros o direito de criar valores, de forjar nomes de valores: que lhe importava a utilidade (NIETZSCHE, 2009, p. 29).

Nietzsche está nos mostrando que não apenas os juízos de valor, mas que as próprias “verdades” são construídas historicamente e emanam daqueles que se acharam no direito de propô-las. Ao comentar a obra de Nietzsche, Oropallo (2005, p. 27), afirma que a genealogia proposta por Nietzsche busca “no corpo da história as marcas, os disfarces, os esconderijos onde tudo o que foi considerado desprezível e, conseqüentemente excluído pelos historiadores tradicionais, permaneceu trazendo-lhes à luz e devolvendo-lhes a característica de acontecimento”. Nietzsche critica os filósofos que o antecederam, denominando-os *metafísicos*, os quais dedicavam seus esforços filosóficos na tentativa de fundamentar uma lei moral da verdade que se fizesse universal. Esses metafísicos, aponta Nietzsche, ignoraram a história e interrogaram a alma humana na busca pela sua essência, na tentativa de fundamentar uma moral verdadeira. Contrariamente a essa postura, a genealogia de Nietzsche não busca a essência das coisas e tampouco tem o intuito de alcançar uma moral e uma verdade absolutas. Conforme aponta o filósofo (2009, p. 10), a moral e a verdade consistem na “longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!”. Conforme Oropallo (2005), a moral (e nesse caso a inclui-se a verdade) não é da cor branca (a qual reflete a luz) e tampouco da cor preta (que absorve a luz); ela é cinza, porque carrega consigo as marcas da história e, portanto, se mostra parcialmente inteligível

ao historiador, e, dependendo da perspectiva em que se observa, pode apresentar diferentes formas.

No começo do capítulo *Nietzsche, a genealogia e história*, parte integrante da *Microfísica do Poder* (obra original de 1979), Foucault afirma que “A genealogia é cinza; ela é meticulosa e parcialmente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (FOUCAULT, 1996, p. 15). Foucault retoma o método genealógico iniciado por Nietzsche no final do século XIX e, da mesma forma como o filósofo alemão, também desenvolve uma crítica direcionada à noção de verdade. Tal como em Nietzsche, a genealogia foucaultiana refuta a busca pela origem dos acontecimentos, ela busca “reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos; e até definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não aconteceram” (FOUCAULT, 1996, p. 15). O método genealógico, dessa maneira, não tem o intuito de apreender a essência das coisas, a substância intrínseca do real, ou a verdade imutável dos acontecimentos. Ao contrário do metafísico, o qual acredita que as coisas possuem uma essência, o genealogista sabe que o segredo existente por trás das coisas é o segredo de que “elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 1996, p. 18).

Ancorado em Nietzsche, Foucault argumenta que a razão nasce ao acaso, de uma maneira totalmente “desrazoável”; o ímpeto pela verdade e o rigor científico da ciência iluminista é fruto das discussões fanáticas entre os cientistas, e da tentativa de controlar as emoções; já a liberdade, que segundo o Iluminismo era alcançada pelo homem quando este encontrava a verdade, “é apenas uma ‘invenção das classes dominantes’” (FOUCAULT, 1996, p. 18). A tradição via a essência (e nesse caso incluía-se a verdade) como um estado de perfeição, como um *a priori*, algo que está no cerne da coisa, a raiz do acontecimento. O cristianismo, por exemplo, prega que o homem nasceu como um ser perfeito, criado igualmente por um ser perfeito (Deus). Mas a história vai de encontro a essa crença: “Procura-se despertar o sentimento de soberania do homem mostrando seu nascimento divino: isto agora se tornou um caminho proibido; pois no seu limiar está o macaco” (NIETZSCHE apud FOUCAULT, 1996, p. 18). A verdade, argumenta Foucault, não é a ligação entre a *verdade da coisa* e a *verdade do discurso*; a verdade é o erro que no desenvolvimento da história teve a seu favor o fato contingente de não poder ser refutada, assumindo assim o estatuto de *verdade*. O que separa o “erro” da

“verdade” não é a ligação objetiva com os fatos e os acontecimentos; o que os afasta é a forma e por quem foram construídos ao longo da história. Em outras palavras, a verdade é uma construção arbitrariamente histórica. Com efeito, o objetivo do método genealógico é

demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário, as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente (FOUCAULT, 1996, p. 21).

Se a verdade não é absoluta nem imutável, que tipo de poder é necessário para produzi-la? A resposta dada por Foucault a essa pergunta é a de que o corpo social constitui-se em múltiplas relações de poder, de modo que não existe um único ponto fixo, do qual o poder brota de cima para baixo. A tese de Foucault vai de encontro às teses de Althusser (1985), bastante difundidas na época, segundo as quais todo o poder emana do Estado, ou seja, de cima para baixo. O poder, argumenta Foucault, é constituído por micro-relações de poder, as quais não partem do mesmo lugar.

O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a ideia de que existe, determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos coordenado (FOUCAULT, 1996, p. 248).

O poder não é centralizado, ele é ramificado. É justamente nas suas extremidades que ele se torna mais capilar. Dessa forma, se existe relação de poder entre o Rei e os súditos, também há essa relação entre os próprios súditos. É nessa micro-relação de poder, de âmbito local, que o poder se manifesta de maneira mais corporificada. E tampouco o poder deve ser visto como a simples dominação maciça e homogênea “de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras” (FOUCAULT, 1996, p. 183). O poder é uma relação de assimetria: há os que possuem e também os que não possuem. Além disso, o poder não existe de forma estática; ele só se manifesta na prática, na dinâmica social, nas ações. E se existem as microrrelações de poder (as relações cotidianas, entre marido e mulher, os pais e os filhos, o padre e os fiéis, o professor e os alunos, o diretor e os professores, o patrão e o empregado etc.) existem, é claro, as macrorrelações de

poder. Foucault afirma que as grandes máquinas de poder normalmente são acompanhadas de produções ideológicas. Tais máquinas “São instrumentos reais de formação e de acumulação do saber” e, portanto necessitam “formar, organizar e por em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que são construções ideológicas” (FOUCAULT, 1996, p. 186).

A reflexão foucaultiana a respeito do poder contém em seu cerne uma crítica à concepção tradicional de verdade. A tradição iluminista concebia a verdade como algo imutável, como a essência das coisas, dos acontecimentos, do mundo natural e social. A verdade era um *a priori* universal, que estava posto no mundo, e que se apresentava sempre da mesma forma independentemente de qual perspectiva se observava. Alcançando essa verdade, o homem poderia emancipar-se, poderia abandonar as ilusões, as falsas noções, além de ter uma base sólida para sustentar a sua existência no mundo. O argumento de Foucault visa derrubar essa crença. Os filósofos e os cientistas não encontram a verdade, eles estabelecem um determinado saber como sendo verdade. Dessa forma, a verdade é uma construção histórica, discursiva, é o produto de um saber-poder. A partir desse viés de pensamento, a verdade perde o seu caráter ontológico e, em consequência, perde também o seu caráter emancipatório. Isso, pois, uma verdade que é contingente, que é fruto de uma relação de poder e que está sujeita a alterar-se não pode ser a ferramenta de uma emancipação radical, tal como desejava o Iluminismo. Além disso, se como nos mostrou Foucault o poder não emana apenas do Estado, mas está presente em todas as esferas sociais através de microrrelações locais, é impossível uma emancipação completa do indivíduo. Os homens sempre estarão, de alguma maneira, em situações de assimetria.

2.2.4 Ernesto Laclau e a impossibilidade de emancipação da classe universal

No Capítulo 1 apresentamos de forma sucinta como a dimensão de emancipação se apresenta no pensamento de Marx. No *Manifesto Comunista* (1999) Marx e Engels afirmam que o motor da história tem sido a luta de classes: patrício e plebeu, homem livre e escravo, senhor e servo, mestre de corporação e aprendiz. No capitalismo essa dicotomia se apresentava a partir das figuras da burguesia capitalista (opressor) e do proletariado (oprimido). De um lado, temos os burgueses, uma minoria que concentra em mãos os meios de produção – máquinas, matéria-

prima, capital; do outro lado, descobrimos os proletários, trabalhadores braçais os quais encontram na venda da sua força de trabalho a sua única forma de sobrevivência. Nas relações concretas dos mecanismos de produção o trabalhador se aliena: produz um produto que lhe é exterior e que se volta contra seu criador como uma força estranha e hostil. Dessa forma, quanto mais o trabalhador produz, mais submerge na miséria e na precariedade. Alienado, o proletário não trabalha de forma voluntária, e tampouco vê o trabalho como algo positivo: o trabalho é forçado, é um momento de sacrifício, de mortificação, de sofrimento, de modo que, quando não há qualquer tipo de compulsão, o operário foge do trabalho (Marx, 1989). Com efeito, como o estágio de alienação é oriundo das relações sociais concretas, apenas uma mudança radical na realidade social poderia emancipar o proletariado. Assim, na perspectiva marxiana, a revolução se apresenta como a condição de possibilidade para a emancipação do trabalhador, a qual seria alcançada uma vez instaurada a ditadura do proletariado.

É inquestionável o fato de que as ideias marxianas (e principalmente marxistas) tiveram forte influência sobre o desenvolvimento das ciências sociais, sobretudo no âmbito da sociologia. Todavia, nas últimas décadas, especialmente a partir dos anos 60, tem emergido uma forte crítica direcionada a boa parte dos pressupostos teóricos e filosóficos do marxismo tradicional. Um dos autores que melhor expõe a face de tal exame é Ernesto Laclau. Em *Hegemonia e estratégia socialista*, publicado pela primeira vez em 1985, em parceria com Chantal Mouffe, Laclau (2004) afirma que já na década de 1960 o marxismo havia chegado a um ponto morto. Isso porque, as diferenças entre o capitalismo contemporâneo e o capitalismo ao qual se referiam as categorias marxistas estavam cada vez maiores. Esta situação levou grande parte dos marxistas a se dividirem em dois caminhos diferentes: se retrair num marxismo ortodoxo, negando as evidentes transformações do sistema capitalista; ou tentar incorporar ao marxismo novas tendências teóricas – como faz Althusser ao propor uma leitura estruturalista das obras de Marx. Laclau não seguiu por nenhum desses caminhos, já que ambos mascaravam a realidade, seja através da negação de mudanças, ou a partir da incorporação de novos elementos a um *corpus* teórico que se mantinha sem mudanças efetivas. O que Laclau faz é desconstruir os conceitos e categorias presentes no marxismo tradicional – tais como classe social, proletariado, burguesia, opressão,

antagonismo, emancipação, dentre uma série de outros – e os interrogar para saber até que ponto são válidos para o estudo do estágio atual do capitalismo.

No que diz respeito mais especificamente à noção de emancipação, Laclau faz uma análise pormenorizada com conceito na obra *Emancipação e diferença*, publicada originalmente em 1996 sob o título *Emancipation(s)*. No livro, Laclau (2011) afirma que o ideal de emancipação existe há séculos no nosso imaginário. Segundo o autor, os grandes projetos emancipatórios se fundamentaram em torno de seis dimensões distintas, quais são: dimensão dicotômica, dimensão holística, dimensão de transparência, dimensão de preexistência, dimensão de fundação (*ground*) e dimensão racionalista.

A primeira das seis dimensões apresentadas por Laclau é a dicotômica, ou seja, é preciso haver necessariamente entre o momento emancipatório e a ordem vigente que o antecedeu um hiato radical, uma total descontinuidade. A segunda dimensão é a holística, isto é, a emancipação deve afetar todas as esferas da vida social. A terceira dimensão é a de transparência: uma vez erradicada quaisquer formas de alienação (religiosa, política, econômica etc.) a essência humana se torna transparente, de maneira que não sobra espaço para relações de poder ou de representação. Conforme as palavras de Laclau (2011, p.23) “Emancipação pressupõe a eliminação do poder, a abolição da distinção sujeito/objeto”. A quarta dimensão é a de preexistência. Segundo Laclau, sem opressão não há emancipação e, para haver opressão deve preexistir aquilo que será emancipado, ou seja, o oprimido deve preexistir ao opressor, caso contrário, suas identidades são oriundas da mesma ordem. “Emancipação”, afirma Laclau, “não é, nesse sentido, um ato de criação, mas, ao contrário, de libertação de algo que precede ao ato libertador”. A quinta dimensão apresentada pelo autor é a de fundação (*ground*). Para Laclau, qualquer emancipação radical, isto é, que pretende abandonar tudo aquilo que a procedeu só pode ser alcançada por meio da fundação do social. “Se não há nenhuma fundação, se o ato revolucionário deixa um resíduo que está para além da capacidade transformadora da práxis emancipatória, a própria ideia de emancipação radical se torna contraditória” (LACLAU, 2011, p.24). A sexta dimensão é a racionalista. Segundo o autor, é nessa dimensão que as “escatologias secularizadas” rompem com as religiosas. Para estas últimas, a única forma de absorção do real é exclusivamente através de revelações divinas, ou seja, Deus é quem nos transmite a realidade. Todavia, para as escatologias seculares o real não

pode ser oriundo de algo exterior ao próprio real, mas sim de uma racionalidade absoluta. “Assim, emancipação integral é simplesmente um momento no qual o real deixa de ser uma positividade opaca a nos confrontar, e no qual a distância entre esta e o racional é finalmente cancelada” (LACLAU, 2011, p.24-5).

Ao mostrar como os discursos emancipatórios tradicionais estão fundamentados sobre essas seis dimensões, o intuito do autor é mostrar que elas não formam uma totalidade teórica coerente, sobretudo, porque existe uma incompatibilidade lógica entre a dimensão dicotômica e a dimensão de fundação. No que diz respeito à dimensão dicotômica, afirma o autor:

A dicotomia com que deparamos aqui é de um tipo muito particular. Não é uma simples *diferença* entre dois elementos ou estágios que coexistem contemporânea ou sucessivamente e que, desse modo, contribuem para a constituição de suas mútuas identidades diferenciais (LACLAU, 2011 p.25) [grifo do autor].

Para Laclau, numa emancipação efetiva o outro, o qual se opõe a identidade a ser emancipada, não pode ser um outro “positivo” ou “neutro”, mas sim um outro que realmente impeça o primeiro de constituir a sua identidade. Dessa forma, a dimensão dicotômica vai ao encontro da dimensão de preexistência: sem a preexistência de um elemento a ser emancipado em relação ao elemento opressor que impede a liberdade do primeiro, não faria sentido falar em emancipação. Mas daí segue algo inevitável: não pode haver entre a identidade que busca emancipação e o outro que se lhe opõe qualquer que seja objetividade que constitua, ao mesmo tempo, a identidade de ambos os polos da dicotomia. Caso haja essa objetividade entre as duas identidades opostas, a dimensão dicotômica perde seu caráter radical e, com efeito, a imagem do outro como um ser totalmente oposto e radical não passa de mera aparência. “O ‘outro’ só pode ser o resultado de uma diferenciação interna do ‘mesmo’ e, conseqüentemente, é inteiramente subordinado a este último” (LACLAU, 2011, p. 26).

Laclau alega ainda que uma emancipação verdadeira é incompatível com qualquer explicação objetiva. Isso não quer dizer, no entanto, que as circunstâncias nas quais se deu o processo emancipatório, como por exemplo, a emergência do sistema opressor e o surgimento de uma força a ele antagônica, não possam ser explicados. Todavia, uma vez que haja o abismo radical entre os dois polos, o momento de sua confrontação não pode ser explicado objetivamente. Segundo o

autor, “entre dois discursos incompatíveis, cada qual constituindo o polo de um antagonismo entre ambos, não existe qualquer ponto em comum, e o momento exato do choque entre eles não pode ser explicado em termos objetivos” (LACLAU, 2011, p. 26).

Partindo dessa reflexão, Laclau conclui que a dimensão dicotômica é incompatível com as demais dimensões. Primeiramente, a dimensão dicotômica entre em conflito com a dimensão de fundação; isso acontece, pois a primeira requer um abismo radical com um passado o qual deve ser deixado totalmente para trás, e, desse modo, é impossível haver qualquer fundamento que explique ao mesmo tempo a ordem “opressora” e a nova ordem inaugurada pela emancipação. Para Laclau (2011, p.27), a alternativa que segue é:

ou bem a emancipação é radical, e nesse caso ela tem de ser seu próprio fundamento e confinar o que é excluído a uma alteridade radical constituída pelo mal ou pela irracionalidade; *ou bem* existe um fundamento mais profundo que estabeleça as ligações racionais entre a ordem preemancipatória, a nova ordem “emancipada” e a transição entre ambas – em cujo caso a emancipação não pode ser considerada uma verdadeira fundação *radical* [grifos do autor].

Se a fundação de uma ordem totalmente racional não significa o rompimento radical com uma ordem irracional que nada tem haver com a primeira, então o ato fundante, ao invés de ser racional, será ele próprio arbitrário e fruto de uma relação de poder. Isso acontece, pois, para uma determinada ordem mostrar que é racional, ela dependerá da ordem anterior, que era irracional e, com efeito, o abismo radical deixa de existir. Segundo Laclau, todas as demais dimensões necessitam da presença de um “fundamento positivo” e, conseqüentemente, são incompatíveis com a radicalidade da dimensão dicotômica.

Laclau conclui então que as os discursos emancipatórios tradicionais têm-se baseado na articulação de dois pensamentos incompatíveis: o primeiro “pressupõe a objetividade e plena representabilidade do social”; o segundo “só se sustenta sobre a demonstração de que há um abismo que torna qualquer objetividade social, em última análise impossível”. Para o autor, a saída não está na escolha de uma dessas linhas de pensamento; a emancipação, na visão laclauniana, só adquire significado na afirmação de uma fundação radical e de uma exclusão radical, ou seja, “ela postula ao mesmo tempo um fundamento do social e sua impossibilidade”. Ao mesmo tempo em que se negam, essas duas linhas se

requisitam mutuamente. O resultado dessa incompatibilidade lógica é que, num terreno lógico, a noção de emancipação se desintegra. Todavia, na perspectiva laclauniana é um absurdo considerar o espaço social como um terreno lógico, no qual “proposições contraditórias não possam ter efetividade social”.

Laclau denuncia que os discursos emancipatórios tradicionais pecaram justamente ao lidar com essas duas dimensões incompatíveis, mas que se requerem. Segundo o autor, o primeiro discurso emancipatório radical surgiu junto ao cristianismo, na ideia de *salvação*. Os cristãos acreditavam – e ainda hoje acreditam – que a vida na terra era apenas um momento passageiro. Chegaria o dia do Apocalipse, quando Deus realizaria o julgamento final separando os injustos dos justos, reservando para estes últimos um mundo pós-humanidade, uma vida eterna, na qual não haveria dor, tristeza, maldade, alienação, enfim, uma vida perfeita. No cristianismo, a dimensão dicotômica está bem delineada: de um lado estão as forças do mal, e do outro lado as forças do bem; não há um terreno em comum entre elas: não existe lugar para o mal dentro do bem e vice-versa. Com relação à dimensão de fundação da emancipação cristã, esta fica a cargo de Deus, e é nesse ponto que começa a inevitável contradição. Conforme pregam os cristãos, Deus é um ser perfeito todo-poderoso (onisciente, onipresente e onipotente) e que é infinita bondade, criador do céu, da terra e tudo o que neles há. Dessa forma, se tudo é uma criação de Deus, inclui-se nesse caso a maldade? Se Deus é todo poderoso e criador de tudo o que há no mundo, ele não pode ser infinita bondade, pois um ser perfeitamente bom não pode ter criado o mal. A conclusão a que se chega é: ou Deus não é infinita bondade, ou então ele não é todo-poderoso. E, considerando que ele realmente seja todo-poderoso, e por consequência tenha criado a maldade, as identidades tanto do que é bom, quanto do que é mal foram constituídas a partir de uma mesma força objetiva; com efeito, uma dicotomia radicalizada deixa de existir, dessa forma, a ideia de emancipação radical perde significado.

A incompatibilidade lógica entre a dimensão dicotômica e a dimensão de fundação se apresenta também no discurso emancipatório proposto por Marx. A dimensão dicotômica, como já mencionamos, está numa relação de solidariedade lógica com a dimensão de preexistência: a identidade oprimida deve necessariamente preexistir ao organismo opressor, caso contrário, suas identidades são o produto do mesmo sistema. Encontramos aí um problema no discurso emancipatório marxiano: os proletários – a classe oprimida – não preexistem aos

burgueses. Tanto a burguesia quanto o proletariado são fruto do modo de produção capitalista; suas identidades são formadas e mantidas simultaneamente pelo capitalismo. A condição de existência do proletariado – enquanto classe – é a burguesia, ao passo que a condição de existência da burguesia é o proletariado. Um requer ao outro para existir como classe social.

De certa forma, o próprio Marx reconhece isso, ou seja, que a burguesia e o proletariado nascem com o surgimento do capitalismo. Segundo o autor, o ponto de partida para se compreender a nova sociedade pós-feudal que então começava a emergir era a mercadoria. Nas sociedades pré-capitalistas praticamente não existia mercadoria; o que havia era a troca de bens e de produtos. No momento em que entra em cena a mercadoria, isto é, o objeto produzido exclusivamente para ser vendido, ocorre uma mudança radical na sociedade, pois há a possibilidade também do acúmulo de lucro. Quanto mais se produz, mais se vende e mais lucro se acumula, de modo que esse processo de produção em massa exige um grande número de mão de obra. Nasce então uma classe nova, a de trabalhador assalariado, ou seja, o próprio trabalho se torna uma mercadoria. Surgem assim duas novas classes: a burguesia capitalista e o proletariado. Conforme aponta Laclau (2011, p.37), para que o proletariado realmente seja visto como um sujeito emancipador precisamos “demonstrar que o capitalista nega no trabalhador algo que não é mero produto do capitalismo”, e não é isso que acontece no discurso emancipatório marxiano, logo, não faz sentido dizer que os capitalistas oprimem os proletários.

Uma conjuntura na qual realmente há uma relação de opressão pode ser facilmente exemplificada. Consideremos uma tribo de nativos. Eles vivem afastados daquilo que comumente chamamos de “civilização” e, assim, possuem suas próprias leis e normas, as quais regem a vida dos habitantes locais. Os moradores da tribo sobrevivem da caça, da pesca e do cultivo de algumas plantas e legumes. Não existe comércio: tudo o que é caçado, pescado ou cultivado é repartido igualmente entre todos os moradores pelo líder do grupo. Também não há acúmulo de mantimentos, de modo que os habitantes trabalham apenas o necessário para garantir alimentação de cada dia; com efeito, têm tempo livre para o descanso, para atividades de lazer, como a dança, as festas, o artesanato etc. Agora, suponhamos que a tribo vivia dessa forma há séculos, até que num determinado momento da história um grupo de colonizadores chega até esse lugar habitado. Esses

colonizadores – municiados com um arsenal de armas de fogo – dominam violentamente os nativos, e obrigam-nos a trabalhos forçados, como cortar e transportar madeira. Os nativos que tentam resistir são espancados ou mortos; praticamente indefesos, não conseguem superar aquela situação de escravidão imposta pelos colonizadores.

O exemplo acima mostra uma efetiva relação entre opressor/oprimido. De um lado, há um grupo de nativos que possuíam a liberdade de viver conforme as suas leis. Do outro lado, há um grupo de colonizadores que, ao se encontrarem com esses nativos, utilizam a violência para dominá-los e escravizá-los. Nesse caso faz todo o sentido falar em emancipação. Isso, porque, a identidade do oprimido preexistia à situação de dominação, ou seja, as identidades do oprimido e do opressor não são produto do mesmo sistema de formação, elas se constituíram em diferentes momentos da história, e não dependem uma da outra para existir. Se durante o processo de escravização um pequeno grupo de nativos se conscientizasse da situação em que se encontravam e resolvessem se articular para derrubar o colonizador, eles não estariam tentando instaurar uma *nova ordem*, mas antes, tentando *retornar* para a ordem em que viviam e que lhes foi negada, suprimida. Há uma dicotomia radical, na qual a identidade de um dos elementos efetivamente nega a identidade do outro; a emancipação seria o seu próprio fundamento.

No discurso emancipatório marxiano não há essa radicalidade. Como já mencionamos, a identidade do oprimido não preexiste à identidade do opressor, mas antes, são frutos do mesmo sistema de formação. Isso acarreta num problema relativo à dimensão de fundação. O agente emancipador, no caso o proletariado, não reivindica retornar para uma ordem que preexistia ao capitalismo, pois na verdade, antes da emergência do sistema capitalista sequer existia uma classe proletária, assim como também não existia uma classe burguesa. No discurso marxiano, a emancipação seria a instauração de uma nova ordem; todavia essa nova ordem, caso realmente fosse implantada, não seria fruto de uma *revolução*, tal como queria Marx, mas sim produto de uma relação arbitrária de poder, conforme aponta Laclau. Se o proletariado preexistisse ao sistema capitalista, e se algum elemento constitutivo da sua identidade fosse de fato negado pelo capitalismo, então realmente faria sentido falar em emancipação.

Uma emancipação real pressupõe, sobretudo, o retorno a uma identidade que foi negada. Se a identidade do opressor e do oprimido são na verdade oriundos da mesma ordem, do mesmo sistema de formação, logo, não podemos falar em emancipação. Se opressor e oprimido dependem um do outro para existir, então não há entre eles relação real de opressão.

2.3 A CIÊNCIA NA PÓS-MODERNIDADE: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO?

2.3.1 Da crise epistemológica da ciência à crise do desejo de emancipação

Na *Condição pós-moderna* Lyotard (1986, p. xv) afirma que a noção de pós-modernidade está vinculada à posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas, isto é, pós-industriais; a ideia de pós-modernidade “Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX.” A ciência emerge na modernidade com o intuito de descobrir regularidades e estabelecer verdades, apresentando-se assim como uma forma de produção do conhecimento que se considerava superior às demais formas de fabricação de saber. Para tanto, a ciência moderna encontrou na filosofia o fundamento que legitimou o seu discurso: o conhecimento científico era visto como o instrumento de emancipação do homem, como a ferramenta que melhoraria a vida social e garantiria o progresso da sociedade. O Iluminismo via o cientista como “o herói do saber” que “trabalha por um bom fim ético-político: a paz universal” (LYOTARD, 1986, p. xv).

Na modernidade a ciência era vista como autorreferente, como uma atividade nobre, marcada pelo desinteresse, desvinculada do Estado e do capital, cuja função era emancipar o mundo das trevas medievais e do senso comum (BARBOSA, 1986, p. ix). Esse status hegemônico da ciência deve-se em boa parte ao fato de o conhecimento científico estar fundamentado sobre os métodos dedutivo e indutivo. A articulação entre a dedução e a indução permite a ciência falar com objetividade a respeito do mundo, bem como, apresentar experimentos que, de certa forma, comprovam teses e hipóteses.

O pensamento, segundo o qual, a ciência representava um sistema autônomo, autorreferente, cujo objetivo principal deveria ser melhorar a vida humana, nasce junto à modernidade e perdura durante um longo período. Ainda na

década de 1940, Robert Merton (1910-2003) – em seu texto *A ciência e a estrutura social democrática*¹⁴ – apresenta-nos sua concepção do *ethos* científico, uma visão totalmente vinculada à maneira como os iluministas viam a ciência. Segundo Merton, as idiossincrasias que caracterizam o *ethos* científico se apresentam sob a forma de quatro imperativos institucionais: a) *universalismo* – as pretensões de verdade de uma ciência devem ser submetidas a critérios de impessoalidade, ou seja, as características pessoais de um cientista não devem interferir; b) *comunismo* – as descobertas científicas, por serem produto da colaboração social, devem ser destinadas à sociedade; c) *desinteresse* – toda atividade científica deve ser orientada pelo desinteresse; d) *ceticismo organizado* – o cientista só pode fazer as conclusões sobre um trabalho ou teoria após estudá-los rigorosamente¹⁵.

A *práxis* científica concebida como desinteressada, feita exclusivamente à comunidade, e que está livre da influência de fatores externos, conforme cria Merton¹⁶, tem se mostrado cada vez mais uma visão “ingênua”. Conforme Boaventura de Souza Santos (1978), na época em que Merton escrevia, a Ciência passava por um processo de industrialização a partir do qual o cientista cada vez mais assumia o papel de trabalhador assalariado. Dessa forma, a ciência, como qualquer outra instituição social, está sujeita à influência de fatores de caráter pessoal, político, econômico e ideológico. Tal fato é corroborado pela importante obra publicada por Thomas Kuhn (1922-1996), *A Estrutura das Revoluções Científicas*, lançada originalmente em 1962, vinte anos após a publicação do artigo de Merton, cuja visão diferencia-se radicalmente. Segundo Bombassaro (1997), o pensamento kuhniano está inserido numa tendência que nasce a partir da segunda metade do século XX, a qual afirma a importância da história na compreensão dos processos de produção do conhecimento.

Logo no início de sua obra, Kuhn (2006) argumenta que a história, uma vez considerada muito mais do que um depósito de fatos e acontecimentos, poderia criar uma grande mudança na forma como a ciência era vista até então. A tarefa do historiador da ciência, segundo Kuhn (2006, p. 20), consiste em:

¹⁴ Este texto foi escrito em 1942; atualmente, encontra-se publicado no capítulo (XVIII) da obra *Sociologia, teoria e estrutura* (1970).

¹⁵ Essas características relativas ao *ethos* da Ciência estão disponíveis em Merton, 1970, p.653-62.

¹⁶ Merton (1970), ao desenvolver sua visão teórica sobre ciência permanece numa perspectiva conservadora da mesma, muito vinculada aquela do Iluminismo.

[...] determinar [por um lado] quando e por quem cada fato, teoria ou lei científica contemporânea foi descoberta ou inventada. De outro lado, deve escrever e explicar os amontoados de erros, mitos e superstições que inibiram a acumulação mais rápida dos elementos constituintes do moderno texto científico.

Kuhn acreditava não só que a Ciência não se desenvolvia de forma cumulativa, mas também que aspectos de caráter social, político, econômico, religioso, ideológico, dentre outros, estão totalmente imbricados na atividade científica. A respeito disso, Almeida, Neves e Premebida (2011, p. 23), afirmam que o conhecimento científico não está “livre dos condicionantes sociais, muito pelo contrário, sua validade e legitimidade possuem estreita correlação com as dinâmicas sociais que perpassam o campo científico”.

Em *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Thomas Kuhn denuncia que o fato de uma determinada sociedade científica dar primazia a uma “Teoria A”, em detrimento de uma “Teoria B”, pode muito bem ter sido uma escolha baseada em questões políticas e sociais, por exemplo, do que propriamente em fatores puramente lógicos. A obra de Kuhn vai à contramão, em aspectos substanciais, à concepção de ciência que o Iluminismo desenvolvera e, de certa forma, abala a posição hegemônica ocupada pelo conhecimento científico no interior da sociedade. O argumento de Rodrigues bem sintetiza a importância do pensamento de Kuhn, no que diz respeito a uma Sociologia da Ciência, de caráter marcadamente epistemológico e não mais institucional, como fora proposto por Merton; diz o autor: “O estopim aceso por Kuhn capaz de reinflamar um debate epistemológico que parecia instinto há algum tempo, recolocava não apenas a Sociologia da Ciência, mas também a Sociologia do Conhecimento na ordem do dia” (RODRIGUES, 2005, p. 101).

O final dos anos 1950 e a década de 1960 marcaram definitivamente o surgimento de uma crise da ciência. A partir da obra de Kuhn emerge uma crítica de caráter epistemológico direcionada à postura positivista das ciências modernas. Parte dessa crítica foi corroborada pelas contribuições da filosofia da ciência desenvolvida por Paul Feyerabend (1924-1994), em obras como *Contra o método* (1975) e *Adeus à razão* (1987). Ao se referir ao pensamento do autor, Silva (1995, p. 133) afirma que a filosofia da ciência de Feyerabend parte da recusa “em aceitar qualquer modalidade de associação entre ‘certeza’ e ‘conhecimento científico’, desse modo, a crítica do filósofo se direciona ao caráter positivista da ciência

moderna, a qual buscou encontrar uma base sólida para a produção do conhecimento a partir da experiência. Feyerabend (apud SILVA 1995. p. 134) argumenta que:

[...] a epistemologia tradicional põe-se a si mesma a tarefa de tentar encontrar aquilo a que chama os fundamentos de todo o nosso conhecimento. Por fundamento entende-se um corpo restrito de teoria ou de descrições factuais que seja absolutamente certo, de maneira que o conhecimento total possa ser obtido a partir dele de forma razoavelmente simples e simples e direta.

Para Feyerabend (1977), assim como a Bíblia apresentava a fé como o instrumento capaz de dar ao homem o livre acesso ao reino dos céus, *Novum Organum*, de Bacon, apresentava o empirismo como a ferramenta emancipatória que dava acesso ao reino do homem, ou seja, um mundo fundamentado nas ciências. Tanto os cristãos quanto os empiristas partem de uma postura fundacionalista: os primeiros prometem a imediata percepção de Deus, enquanto os segundos asseguram a imediata percepção da natureza. A crítica de Feyerabend se concentra justamente na ideia de que a experiência não é o fundamento exclusivo e seguro da produção de conhecimento científico. *Contra o método* é na verdade a crítica que Feyerabend faz ao tradicional método indutivo, o qual desde o início da modernidade tem fundamentado a ciência moderna. Segundo Feyerabend (1989), o êxito das teorias científicas tem sido regulado ao longo dos anos pela experiência, pelos fatos ou pelos resultados experimentais. Consequentemente, a concordância com os dados observados favorece a teoria, enquanto a discordância pode levar a sua refutação. “Essa regra é elemento importante de todas as teorias da confirmação e da corroboração. É a essência do empirismo” (FEYERABEND, 1989, p. 39).

Feyerabend refuta a atitude indutivista da ciência moderna e aconselha-nos a proceder *contra-indutivamente* e a adotar uma *metodologia pluralista*. Segundo o autor, o cientista não deve se limitar a comparar as ideias (as teorias) aos fatos, mas antes relacionar ideias à outras ideias. Ao comparar ideias, o cientista “tentará antes aperfeiçoar do que afastar as concepções que forem vencidas no confronto” (FEYERABEND, 1989, p. 40). Para Feyerabend a tarefa do cientista não deve ser buscar a verdade, sistematizar observações ou aperfeiçoar previsões; essas são apenas as consequências daquele que realmente deve ser o objetivo do cientista, ou

seja, “fortalecer o argumento”, manter em desenvolvimento o próprio processo de produção do conhecimento científico.

A complexidade do real sempre transcende os limites – por mais rígidos que sejam – das regras impostas pelos metodologistas. Desse modo:

Um meio complexo, onde há elementos surpreendentes e imprevistos, reclama procedimentos complexos e desafia uma análise apoiada em regras que foram estabelecidas de antemão e sem levar em conta as sempre cambiantes condições da História (FEYERABEND, 1989, p. 20).

Os fatos – assinala Feyerabend – não podem ser acessados na sua essência. A melhor das análises pode, no máximo, nos apresentar uma construção idealizada da realidade. Com efeito, o autor refuta todo pensamento epistemológico fundacionalista, o qual concede direitos exclusivos a um determinado método, de maneira que o conhecimento produzido por outros métodos é ignorado.

A postura positivista da ciência moderna uniformizou a prática científica. Segundo o positivismo, fatores ideológicos, religiosos, culturais e pessoais não devem interferir no processo de produção do conhecimento científico. Com efeito, o cientista tem a sua imaginação limitada e tem de adotar inclusive uma linguagem que não é sua (a linguagem dos fatos). A crítica feyerabendiana é a de que esse racionalismo positivista não pode ser conciliado com uma postura humanista. A liberdade humana, segundo Feyerabend, passa pelo abandono de toda tradição rígida e todos os padrões universais, o que implica, com efeito, no abandono de boa parte da ciência moderna. Não há como pensar em emancipação do homem a partir da ciência, no interior de uma tradição epistemológica que tem controlado e uniformizado o processo de produção do conhecimento.

O anarquismo epistemológico proposto por Feyerabend, parte da ideia segundo a qual o progresso científico é garantido não pelo rigor metodológico, mas antes, pela *violação das regras metodológicas*. A história da ciência nos mostra que muitas das grandes descobertas científicas que revolucionaram o mundo só aconteceram porque alguns cientistas violaram – consciente ou involuntariamente – determinadas regras. Com efeito, a mais rigorosa e fundamental das regras metodológicas sempre poderá (e em alguns casos deverá) ser ignorada. A tese feyerabendiana “é a de que o anarquismo favorece a concretização do progresso em qualquer dos sentidos que a ele se decida emprestar” (FEYERABEND, 1989, p. 34).

A postura anarquista de Feyerabend tem sido alvo de duras críticas desde o momento de sua publicação. O pensamento do autor se apresenta relevante para nossa pesquisa, na medida em que ele nos mostra consistentemente que o método positivo sobre o qual tem se ancorado a ciência moderna, não serve como o fundamento último para o processo de produção do conhecimento. Com efeito, a própria noção de emancipação perde sentido. Os modernos acreditavam que a descoberta das verdades do mundo emanciparia o ser humano das falsas noções e das ilusões. Todavia, Feyerabend nos mostra que essa “verdade” defendida pelos modernos não passa de fatos idealizados, ancorados pelo método positivo e que são aceitos socialmente como sendo “verdade”.

Assim como Feyerabend vários outros autores fazem uma crítica epistemológica à ciência moderna. Em *Um discurso sobre as ciências* (publicado originalmente em 1987), Boaventura de Souza Santos também critica a ciência moderna. Segundo Santos (2007), o paradigma que preside à ciência moderna formulou-se no século XVI e desenvolveu-se no século seguinte praticamente restrito ao âmbito das ciências naturais. Apenas no século XIX é que esse paradigma se estende às ciências sociais.

A partir de então pode falar-se de um modelo global de racionalidade científica que admite variedade interna mas que se distingue e defende, por via de fronteiras ostensivas e ostensivamente policiadas, de duas formas de conhecimento não científico (e, portanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos [...] (SANTOS, 2007, p. 10).

O paradigma racional da ciência moderna, segundo Santos, se apresentou como um modelo global totalitário e exilou no campo da irracionalidade todas as formas de saber que não foram produzidas em conformidade com seus princípios epistemológicos. A racionalidade científica moderna, de maneira totalmente arrogante, separou o senso comum (aquele conhecimento oriundo da experiência imediata) do conhecimento científico (o saber fundamentado por um rigoroso método de análise). Tal racionalidade científica recebe contribuições fundamentais da matemática. “A matemática fornece à ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação”, dessa forma, “o que não é quantificável é cientificamente irrelevante” (SANTOS, 2007, p. 14-5). Além disso, a racionalidade da ciência moderna possuía o intuito de reduzir a

complexidade do mundo, o que era feito através do método analítico cartesiano, ou seja, a partir de divisões e classificações.

Segundo Santos, vários sinais muito evidentes nos mostram que esse paradigma tradicional da ciência moderna enfrenta uma crise que não é apenas profunda, mas irreversível. Tal crise é o resultado da interação entre condições sociais, mas, sobretudo teóricas. O argumento de Santos é o de que o aprofundamento científico revelou a fragilidade dos fundamentos da ciência. Segundo o autor, o desenvolvimento da Teoria da Relatividade por Einstein abre o primeiro buraco na história da ciência moderna. As descobertas da mecânica newtoniana não apenas revolucionaram o mundo, como se encontravam entre os pilares que sustentavam a ciência moderna. A relatividade einsteiniana relativizou grande parte das leis de Newton. Além disso, “Heisenberg e Bohr demonstram que não é possível observar ou medir um objeto sem inferir nele, sem o alterar, e a tal ponto que o objeto que sai de um processo de medição não é o mesmo que lá entrou” (SANTOS, 2007, p. 25). Heisenberg mostrou ao mundo que não conhecemos verdadeiramente o real, mas sim aquilo o que nele introduzimos. Nosso conhecimento só pode se aproximar do real, mas nunca acessá-lo. Consequentemente, a relação entre sujeito e objeto se torna mais complexa; ao invés de um realismo epistemológico, nasce a consciência de que a ligação entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido “perde seus contornos dicotômicos e assume a forma de um *continuum*” (SANTOS, 2007, p. 26).

Entre a ciência moderna e a ciência contemporânea há uma mudança significativa de perspectiva no que diz respeito à concepção de matéria e da natureza, que pode ser exemplificada pelo Quadro 4:

Quadro 4 – Ciência clássica x Ciência contemporânea

CIÊNCIA CLÁSSICA	CIÊNCIA CONTEMPORÂNEA
Perpetualidade	História
Determinismo	Imprevisibilidade
Mecanicismo	Interpretação, espontaneidade e auto-organização
Reversibilidade	Irreversibilidade e evolução
Ordem	Desordem
Necessidade	Criatividade e acidente
Método dedutivo e indutivo	Método hermenêutico
Visão cartesiana-newtoniana	Visão sistêmica
Realismo epistemológico	Vê a relação sujeito/objeto como um <i>continuum</i>

Produzido a partir das ideias de SANTOS (2007, p. 28).

2.3.2 Das máquinas aos sistemas: a impossibilidade de emancipação sob o viés sistêmico

Fritjof Capra, em *O Ponto de Mutação* (publicado originalmente em 1982) aponta que há uma mudança paradigmática no interior da ciência. A ciência moderna, argumenta Capra, se ancorou ao longo da história no método analítico cartesiano-newtoniano, ou seja, na crença de que o objeto (o todo) deveria ser dividido no menor número possível de partes, para que elas pudessem ser classificadas e sistematizadas na sua relação umas com as outras, para só então ser possível compreender o funcionamento do todo. É por esse motivo que ocorre uma separação entre as disciplinas científicas – física, química, biologia, metafísica, matemática, psicologia, sociologia etc. – para que cada uma delas operasse segundo a sua própria lógica interna. Capra afirma que essa visão analítica de mundo tem sido abandonada gradualmente. Afirma o autor:

A nova visão da realidade [...] baseia-se na consciência do estado de interrelação essencial de todos os fenômenos – físicos, biológicos, psicológicos, sociais e culturais. Essa visão transcende as atuais fronteiras disciplinares e conceituais e será explorada no âmbito das novas instituições (CAPRA, 1995, p. 259).

A nova visão da realidade mencionada por Capra não concede primazia a esta ou aquela teoria; todos os modelos explicativos da realidade terão de ser compatíveis, superando as fronteiras interdisciplinares convencionais.

Capra afirma que a ciência biomédica, por exemplo, desenvolveu-se na esteira de Descartes e Newton, concentrando-se nas características mecânicas da matéria viva. Isso, porque, a ciência biomédica concebia o organismo vivo como uma máquina, ou seja, como um todo que mantido pelo funcionamento harmônico das partes. Capra (1995, p. 260) argumenta que embora essa abordagem seja importante, “só chegaremos a uma compreensão mais completa da vida mediante a elaboração de uma ‘biologia de sistemas’, uma biologia que veja organismo como um sistema vivo e não como uma máquina”.

A concepção sistêmica vê o mundo em termos de relações e de integração. Os sistemas são totalidades integradas, cujas propriedades não podem ser reduzidas às unidades menores. Em vez de se concentrar nos elementos ou substâncias básicas, a abordagem sistêmica enfatiza princípios básicos de organização. Os exemplos de sistema são abundantes na natureza. Todo e qualquer organismo – desde a menor bactéria até os seres humanos, passando pela imensa variedade de plantas e animais – é uma totalidade integrada e, portanto, um sistema vivo (CAPRA, 1995, p. 260).

Na esteira dessa concepção sistêmica da vida, estão os trabalhos dos biólogos Chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela (1946-2001). Maturana e Varela (1998) afirmam que os seres vivos são apenas sistemas, mas, sobretudo, são *sistemas autopoieticos*. Os autores argumentam que o organismo autopoietico, isto é, o sistema vivo autopoietico apresenta um fechamento que é de caráter puramente operacional. Esse fechamento faz com que o sistema possa se organizar ou, melhor dizendo, possa se *auto-organizar* a partir da produção contínua de seus componentes internos. Dessa forma, mesmo sujeito às perturbações oriundas do exterior, o sistema se auto-organiza tendo como referência exclusiva o seu núcleo operacional, em outras palavras: o sistema autopoietico se auto-organiza de maneira autorreferente, isto é, tendo como referência apenas a si mesmo.

Os sistemas autopoieticos são processos ininterruptos de produção de componentes; o que implica necessariamente em dinâmica e transformação constante. Com efeito, percebemos que o organismo – uma vez concebido como sistema autopoietico – não pode ser analisado a partir da lógica cartesiano-

newtoniana. O sistema só existe enquanto dinâmica, dessa maneira, a separação das partes que mantém o processo em funcionamento representa a morte do próprio sistema.

A concepção sistêmica da realidade tem adquirido destaque desde as últimas décadas, principalmente em áreas como a cibernética, a biologia, a informática, a biomedicina etc. Nas ciências sociais podemos considerar como o maior difusor do pensamento sistêmico o sociólogo alemão Niklas Luhmann (1927-1998). Luhmann se apropria da noção de autopoiesis proposta por Maturana e Varela e a transpõe para o âmbito da Sociologia, na sua obra *Sistema Social*, publicada pela primeira vez em 1984. O ponto de partida da obra de Luhmann (1998) é a constatação de que a disciplina sociológica se encontrava numa grave crise de caráter teórico, cuja saída não estava nos chamados autores “clássicos”. Para Luhmann, as teorias tradicionais que fundaram a sociologia esgotaram-se, ou seja, não conseguem mais dar conta de explicar a cada vez mais complexa realidade social contemporânea. Como a sociologia desenvolveu-se ao longo dos anos ancorada sobre esses clássicos, a disciplina sociológica chegou a um ponto de estagnação. A saída para essa crise, argumenta Luhmann, consistia no desenvolvimento de um modelo sociológico universal, o qual abordasse a totalidade social e não apenas segmentos. A teoria de Luhmann tem justamente esse caráter totalizador. Conforme nos mostram Neves e Samios (1997), a Teoria dos Sistemas Sociais pode ser compreendida como uma tentativa de formular uma teoria geral da sociedade.

Ao contrário dos modelos teóricos tradicionais, como os sistemas filosóficos hegeliano e marxiano, a teoria geral luhmanniana não almeja ser o reflexo da sociedade. Luhmann tampouco deseja estabelecer uma verdade última ou encontrar uma essência do social. O que o autor faz é abordar qualquer vínculo social como um sistema, até que este alcance a sociedade como conjunto de todas as relações sociais possíveis. Dessa forma, Luhmann (1998, p. 39) argumenta que “a pretensão de universalidade não significa pretensão de exatidão nem validade única e, nesse sentido, absolutez (não contingencia) da própria abordagem.” O autor – de forma coerente com a sua proposta teórica – reconhece o caráter contingente da sua teoria. Consequentemente, a Teoria dos Sistemas Sociais não foi desenvolvida para ser uma teoria definitiva que explicaria a condição humana em todas as duas dimensões.

Luhmann (1998) aponta que toda análise teórico-sistêmica deve partir da diferenciação entre sistema e entorno. O entorno é a condição de possibilidade de quaisquer sistemas, de forma que estes se constituem e se conservam ao criar e manter a diferença com o entorno. O fechamento operacional é o que define os limites entre o sistema e o entorno, garantindo assim a identidade do sistema; ao conservar seus limites, o sistema se mantém como tal. Com efeito, toda transformação pela qual passa um sistema autopoiético é autorreferente, ou seja, feita exclusivamente com base em seus componentes internos.

Além dos organismos vivos, existem para Luhmann outros dois tipos de sistema autopoiético: os sistemas psíquicos (aquilo que tem sido comumente chamado na tradição sociológica de sujeito ou agente) e os sistemas sociais (o direito, a religião, as artes, a literatura, a ciência, a política etc.). Ao contrário do que têm pregado os modelos sociológicos tradicionais, Luhmann aponta que os indivíduos (os sistemas psíquicos) não estão dispostos no interior dos sistemas sociais; estes, por sua vez, se constituem em processos comunicativos autorreferentes, os quais, de certa maneira, reduzem a complexidade social. Na medida em que os sistemas psíquicos e os sistemas sociais são operacionalmente fechados, eles são entorno um do outro; assim sendo, a relação entre eles se dá por meio de irritações. Nessa perspectiva, nossa tese é a de que, desde o viés do pensamento luhmianno, não faz sentido falar em *emancipação*. Num primeiro momento, justamente porque os indivíduos não estão inseridos no interior dos sistemas sociais. Em segunda instância, e principalmente, pois é impossível que um sistema psíquico (ou qualquer outro sistema) consiga se libertar de todas as irritações infligidas pelo entorno. Livrar-se completamente das irritações pode ser compreendido como a “emancipação” radical do sistema, entretanto, essa possibilidade não existe. Como já afirmamos, não há entorno sem sistema e vice-versa; é impossível para um sistema ficar totalmente imune contra às irritações impostas pelo meio ao qual ele está acoplado.

Ao apresentarmos aqui algumas ideias sucintas a respeito da vasta obra de Luhmann, bem como da biologia de Maturana e Varela, nosso intuito foi mostrar como o pensamento sistêmico tem rompido de forma radical com a concepção de mundo cartesiano-newtoniana característica do Iluminismo. Se na perspectiva analítica cartesiana cada disciplina possui um objeto específico, em contra partida, o pensamento sistêmico tem aproximado as diferentes disciplinas da esfera do

conhecimento. A teoria sociológica luhmianna, por exemplo, articula a sociologia à biologia, à cibernética e até mesmo à matemática, para tentar melhor descrever o mundo. Na medida em que a complexidade do objeto aumenta, são necessários modelos explicativos também cada vez mais complexos. Além disso, a interdisciplinaridade se torna fundamental; o pensamento sistêmico tem demonstrado que as fronteiras entre as diferentes esferas do conhecimento estão cada vez mais tênues. Na verdade, não existem fronteiras interdisciplinares, mas antes *liames transdisciplinares*.

2.3.3 Do progresso social à sociedade de risco: um breve reexame das ideias de Giddens

Em *As consequências da modernidade*, Giddens (1991) nos mostra que o perfil as sociedades pós-industriais têm sido marcado pela noção de *risco*, a qual se apresenta sob vários aspectos, tais como: a) o risco não é local, mas antes intensamente global, por exemplo, há hoje em dia a possibilidade real de que uma guerra nuclear entre os Estados possa ameaçar a sobrevivência da espécie humana; b) existe uma possibilidade infinita de eventos contingentes os quais podem afetar diretamente a vida de milhões de pessoas no nosso planeta; c) a interferência do conhecimento humano sobre a natureza pode causar sérias consequências, as quais são desconhecidas em longo prazo; d) grande parte dos perigos que o mundo atual enfrenta é desconhecida do grande público. A intensidade, isto é, o fato de que o risco se apresenta numa dimensão global é um dos aspectos mais ameaçadores da ordem das sociedades pós-industriais.

A possibilidade de guerra nuclear, calamidade ecológica, explosão populacional incontrolável, colapso do câmbio econômico global, e outras catástrofes globais potenciais, fornecem um horizonte inquietante de perigos para todos. Como Beck comentou, riscos globalizados deste tipo não respeitam divisões entre ricos e pobres ou entre regiões do mundo (GIDDENS, 1991, p. 138).

Os eventos ocorridos em Hiroshima e Nagasaki, ainda no final da Segunda Guerra Mundial já mostraram ao mundo os efeitos devastadores que uma bomba nuclear pode ter caso seja utilizada como uma arma militar. Além disso, a tragédia ocorrida em Chernobyl no ano de 1986 e o acidente na usina de Fukushima em

2011 apontam para a ameaça constante que paira sobre a produção de energia nuclear. Agora mesmo, no começo de 2013 – época em que essa pesquisa está sendo escrita – o mundo vive a iminência de uma guerra nuclear entre a Coreia do Norte e os Estados Unidos. Enfim, há de fato a possibilidade de que uma guerra ou um acidente nuclear possa causar uma enorme catástrofe em algum lugar da Terra ou até mesmo acabar com a vida humana em nosso planeta. Giddens (1991, p. 139), aponta que a “guerra nuclear é potencialmente o mais imediato e catastrófico de todos os perigos globais correntes”. O autor argumenta que um pequeno confronto nuclear poderia causar danos irreversíveis ao meio ambiente, os quais poderiam colocar em risco a existência de todas as espécies complexas de animais. “O limiar para a ocorrência de um ‘inverno nuclear’ foi calculado entre 500 e 2000 ogivas – menos de dez por cento do número possuído pelas nações nucleares” (GIDDENS, 1991, p. 139).

O risco das sociedades atuais também repousa no fato de as coisas não se encontram mais nas mãos dos indivíduos, como por exemplo, o dinheiro. Geralmente a quantia física de dinheiro que carregamos conosco é mínima; a maior parte do dinheiro que possuímos normalmente fica guardada no banco. Quando precisamos comprar alguma coisa, geralmente utilizamos o cartão de crédito. Os mecanismos globalizados, tais como os bancos, por exemplo, nos proporcionam, por um lado, um alto nível de segurança: sentimos-nos seguros em saber que nosso dinheiro está guardado pelo banco. Entretanto, por outro lado, esses mecanismos fazem surgir novos riscos: “recursos ou serviços já não estão mais sob controle local e não podem, portanto, ser localmente reordenados no sentido de irem ao encontro de contingências inesperadas” (GIDDENS, 1991, p. 139-40). Um colapso no sistema financeiro econômico pode bloquear as contas bancárias de milhões de pessoas ao redor do mundo.

Além disso, existe também a sempre constante ameaça de desastres ecológicos. Segundo estimativas, o terremoto que devastou a capital do Haiti em 2010 matou cerca de 316 mil pessoas¹⁷; o tsunami que ocorreu em 2004 na Indonésia matou cerca de 220 mil pessoas e deixou aproximadamente 1,5 milhão de

¹⁷ Informação retirada do site <<http://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2011/01/12/um-ano-apos-terremoto-haiti-aumenta-estimativa-de-mortes-para-316-mil.htm>>. Acesso em 15 mar. 2013.

desabrigados¹⁸. Desastres naturais sempre existiram, todavia, hoje em dia tem se questionado muito sobre até que ponto a interferência do homem na natureza, como a emissão de CO₂, por exemplo, não corrobore para ocorrência de desastres ambientais. Em virtude disso, o Protocolo de Quioto – tratado assinado por diversos países a partir de 1997 – visava justamente diminuir a emissão de gases que poderiam contribuir para o aquecimento global.

Existe uma ampla variedade de perigos ecológicos que pairam sobre o planeta:

radiação a partir de acidentes graves em usinas nucleares ou do lixo atômico; a poluição química nos mares suficiente para destruir o plâncton que renova uma boa parte do oxigênio na atmosfera; um ‘efeito estufa’ derivado dos poluentes atmosféricos que atacam a camada de ozônio, derretendo parte das calotas polares e inundando vastas áreas; a destruição de grandes áreas de floresta tropical que são uma fonte básica de oxigênio renovável; e a exaustão de milhões de acres de terra fértil como resultado do uso intensivo de fertilizantes artificiais (GIDDENS, 1991, p. 140).

O desenvolvimento tecnológico tem sido apontado com uma das principais causas desses problemas. Sob o viés da pós-modernidade, a razão pecou na sua tarefa de emancipar o homem. Se por um lado os métodos dedutivo e indutivo proporcionavam à ciência moderna a segurança da previsibilidade do futuro, em contra partida, o clima intelectual contemporâneo tem sido marcado por conceitos como contingência e complexidade. O progresso social tão almejado pelos iluministas de certa forma foi alcançado, todavia, as conseqüências para o meio ambiente parecem ter sido irreversíveis. A enormidade de possibilidades de acontecimentos, ou seja, o caráter contingente do mundo contemporâneo, somado à complexidade cada vez maior das relações sociais, nos impede de tentar criar previsões sobre o futuro. Vivemos num mundo em que de um lado emergem um conjunto de particularismos, diferenças que buscam constituir-se discursivamente de forma hegemônica; de outro lado, encontramos discursos fundamentalistas que contrapõem violentamente as crenças e o estilo de vida ocidental.

O medo, a desconfiança e a imprevisibilidade são as marcas da sociedade global. Se em princípio a modernidade estava preocupada em modernizar a o mundo, as sociedades pós-industriais estão preocupadas com as conseqüências

¹⁸ Informação retirada do site < <http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,tsunami-de-2004-matou-mais-de-220-mil-em-13-paises,690935,0.htm>>. Acesso em 15 mar. 2013.

causadas pelo processo de modernização. O pós-moderno não apresenta o ímpeto moderno de controlar a natureza e a apreender a linguagem natural; a pós-modernidade, ao que nos parece, deseja antes tentar “salvar” a natureza, ou seja, impedir que o homem, no seu desejo pela modernização e pelo avanço tecnológico, acabe causando danos maiores ao meio ambiente.

2.4 O HOMEM NA PÓS-MODERNIDADE: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO?

2.4.1 Do mal-estar na modernidade ao mal-estar na pós-modernidade

Como já mencionamos no Capítulo 1, ao escrever *O mal-estar na civilização*, Freud estava na verdade falando sobre o mal-estar da própria modernidade, um mal-estar causado pela perda excessiva da liberdade individual. O processo civilizatório iluminista instaurou mecanismos de controle da vida social; a ideia de homem racional, autoconsciente exigia que os indivíduos controlassem seus instintos. Todavia, *O mal-estar na civilização* nos mostra que os instintos não podem ser controlados impunemente; ao negar seus desejos mais íntimos, os homens modernos abriram mão do prazer e experimentaram uma sensação de não-satisfação. Em *O mal-estar da pós-modernidade* (1998), Bauman afirma que nos dias atuais ainda há uma sensação de mal-estar, todavia, essa inquietação não tem sido causada pelo controle, pela falta da liberdade, mas justamente pelo contrário, ou seja, pelo *excesso de liberdade*.

Ao longo do Capítulo 1 demonstramos que o processo de racionalização da sociedade moderna visava emancipar o homem e instaurar uma *ordem* fundamentada sobre a razão e a ciência. Os modernos viam a ordem como um mundo sistematicamente organizado, um mundo onde os acontecimentos não ocorrem ao acaso, mas seguem uma determinada linearidade; além disso, os modernos acreditavam ainda que seriam capazes de prever o futuro. Na ordem não há espaço para o caos, para o contingente. A respeito da ordem, Bauman (1998, p. 15) afirma que:

“Ordem” significa um meio regular e estável para nossos atos; um mundo em que as probabilidades dos acontecimentos não estejam nem distribuídas ao acaso, mas arrumadas numa hierarquia estrita – de modo que certos acontecimentos sejam altamente prováveis, outros menos prováveis, alguns virtualmente impossíveis.

Dessa forma, cada sociedade, cada época possui a *sua ordem*, seus padrões, suas normas, leis criadas justamente com o objetivo de mantê-la. Bauman alega também que a noção de ordem está vinculada à ideia de pureza. O puro é o ordenado, isto é, “uma situação em que cada coisa se acha em seu justo lugar e em nenhum outro” (BAUMAN, 1998, p. 14). Não há lugar para o sujo dentro da pureza, assim como não há espaço para a desordem no interior da ordem. Nossa atitude perante a sujeira é limpá-la, eliminá-la do ambiente. Todavia, ao contrário do que se pode pensar, a pureza não está relacionada à *coisa em si* kantinana; a pureza é antes de tudo a visão de mundo do observador, o qual consegue por meio da linguagem e da classificação simbólica separar a pureza da impureza, a ordem da desordem.

Na modernidade a ordem – isto é, a pureza – era representada pela razão; com efeito, a desordem – a impureza – assumia o papel de loucura. O puro é a impossibilidade de existência do impuro, e vice-versa; pureza e impureza se negam mutuamente, não podendo, assim, coabitar o mesmo lugar. Consequentemente, para manter a ordem da sociedade, os modernos precisaram excluir a loucura, como tão bem nos mostrou Foucault. Para manter a sociedade ordenada, limpa, pura, racional era necessário excluir os loucos do convívio social. Esse é um caso especial de relação entre puro/impuro, aquele em que, segundo Bauman (1998, p. 17), “*outros seres humanos* que são concebidos como um obstáculo para a apropriada ‘organização do ambiente’”, ou seja, “outra pessoa ou, mais especificamente, outra categoria de pessoa, que se torna ‘sujeira’ e é tratada como tal”.

Como já mencionamos no Capítulo 1, os loucos durante a Idade Clássica não eram apenas os doentes mentais, mas todos aqueles indivíduos que não se enquadravam no estereótipo de homem cartesiano-kantiano, autoconsciente e racional, senhor de si mesmo. Para não ser visto como louco, o homem precisava ter um controle sobre si, sobre suas emoções, seus desejos, sobre seu corpo. Descartes fez mais do que separar o corpo da alma (consciência); o filósofo francês mostrou que a razão era autônoma, e, portanto deveria controlar o corpo. Negando o prazer oriundo dos instintos e tendo de se autocontrolar a todo o momento, o homem moderno experimentou na falta da liberdade o peso da sua existência.

A modernidade, podemos dizer, “matou” o corpo; para os modernos o homem racional era aquele indivíduo o qual mantinha seu corpo, seus desejos controlados pela razão. A razão se apresentava como o fundamento universal da sociedade, de modo que não havia espaço para o irracional, isto é, para a diferença. Tudo aquilo que estivesse para além dos limites da razão corria o risco de ser tratado como experiência da loucura. O que marca a emergência de uma consciência pós-moderna desde o ponto de vista da cultura é a reafirmação do corpo e das emoções. Segundo Perry Anderson (1999), na década de 1960 surge uma noção pejorativa de pós-modernidade, que se inicia com Leslie Fiedler que, ao pronunciar uma conferência patrocinada pelo Congresso da Liberdade Cultural, celebra o nascimento de uma nova consciência sensível nos jovens da América, que representava os “excluídos da história” e encontrava elementos culturais de sua geração – tais como o uso de drogas, o desinteresse, a liberdade sexual e a busca por direitos civis – inseridos na literatura pós-moderna. Segundo Anderson, Fiedler acreditava que essa literatura “produziria um cruzamento de classes e uma mistura de gêneros, repudiando as ironias e formalismos modernistas, para não falar nas distinções entre elevado e inferior, numa volta desinibida ao sentimental e burlesco” (ANDERSON, 1999, p.19). A ideia de pós-modernidade em Fiedler consistia num apelo à libertação do vulgar, a uma emancipação total dos sentidos, que haviam ficado oprimidos durante a modernidade. É a partir dessas ideias que surge uma concepção niilista da pós-modernidade, segundo a qual, um mundo pós-moderno seria aquele onde a moral estaria morta e toda a expressão dos sentidos estaria liberada.

O pós-moderno nasce, assim, associado às ideias de juventude, de rebeldia em relação aos padrões rígidos da sociedade, de liberação sexual e de consumo excessivo de drogas. O moderno passou a ser visto como o *démodé*, o obsoleto, enquanto o pós-moderno emergia como o novo. A juventude pós-moderna não aceitava mais viver sob os padrões de comportamento universais estabelecidos pela modernidade. A ruptura com passado significava a liberação do corpo, das pulsões e do prazer. Dessa forma, o sexo e consumo de drogas se tornaram a marca de uma geração que enxergava a satisfação dos desejos como a forma máxima da liberdade humana. Se na modernidade a razão deveria ter um controle absoluto sobre o corpo, no existencialismo pós-moderno o corpo e as emoções é que deveriam fundamentar a existência humana.

Bauman (1998, p.177) afirma que até “o século XVI, as crianças, na Europa, eram tratadas de modo não muito diferente do que ‘adultos de tamanho menor’”. Não havia uma separação bem delineada entre práticas para adultos e práticas para crianças; a diferença era muito mais de porte físico, sendo que ambos frequentavam os mesmos lugares. Isso acontecia inclusive no que diz respeito ao sexo; até meados do século XVI não existia a ideia de que as crianças eram inocentes e que, portanto deveriam ser privadas de ter contato com determinadas práticas sociais. Bauman argumenta que apenas no século XVII surge a consciência de que as crianças eram seres distintos dos adultos e que, desse modo, precisavam ter um tratamento diferenciado.

Esta descoberta intimamente ligada à nova – e moderna – percepção da realidade social, que apresentava a carreira dos indivíduos humanos como o processo de “amadurecimento”, algo que não aconteceria por si mesmo, sem ajuda e não supervisionado, não podendo ser deixado a mercê da sabedoria da natureza (BAUMAN, 1998, p.178).

A partir do processo de racionalização da sociedade moderna é que houve uma revolução sexual. Como já mencionamos no decorrer desse trabalho, o homem cartesiano-kantiano era aquele indivíduo racional, que mantinha seus instintos controlados pela razão. A criança, ao contrário do adulto, não possuía sua consciência racional plenamente desenvolvida, apresentando assim uma forte tendência à masturbação, ou seja, à satisfação dos desejos sexuais. Para os modernos, essa tendência poderia ser um obstáculo no caminho do processo de formação da racionalidade da criança. Em sua obra *História da sexualidade*, publicada pela primeira vez em 1976, Michel Foucault (1997) argumenta que na Idade Clássica passou a ser exercido um controle sobre as crianças, elas passaram a ser vigiadas não só pelos pais, como também pelos professores, pelos gerentes das fábricas – no caso de crianças oriundas de famílias humildes, que precisavam trabalhar junto aos pais para garantir o sustento da família. Para Bauman (1998, p.180), “Foucault sustentou convincentemente que, em todas as suas manifestações [...] o sexo serviu à articulação de novos – e modernos – mecanismos do poder e do controle social.” A sexualidade teve papel decisivo na constituição das famílias modernas, nas quais o marido ocupava o papel de chefe, sendo que a mulher e as crianças estavam subordinadas a sua vigilância e controle, e confinadas ao ambiente familiar.

O surgimento de uma consciência pós-moderna na sociedade ocidental marca a emergência de uma revolução sexual. Segundo Bauman, há uma desintegração – ou pelo menos um enfraquecimento – do modelo de família tradicional; o sexo, para o sociólogo alemão, saiu do ninho familiar e foi para as ruas; em outras palavras, na pós-modernidade o sexo saiu do âmbito privado e adentrou o domínio público. Conforme Kleijer e Tillekens (apud BAUMAN, 1998), hoje as práticas sexuais são determinadas não pelo dever, mas pelo prazer. Como nos mostrou o filme *O último tango em Paris*, hoje em dia duas pessoas que mal se conhecem, que sequer sabem o nome uma da outra podem transar livremente. O sexo, no pós-moderno, passou por uma mudança radical, deixando de ser uma atividade restrita a duas pessoas, isto é, ao marido e à esposa. Hoje, o sexo é comumente praticado por mais de duas pessoas, bem como por pessoas do mesmo sexo. A revolução sexual foi, sobretudo, a condição de possibilidade para a emergência de grupos homoafetivos, como o GLBTS (gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e simpatizantes).

Se como nos mostrou Foucault, o sexo é uma ferramenta para a articulação de poder, logo, uma mudança radical nas práticas sexuais significa uma mudança nas relações de poder. A revolução sexual abalou as estruturas que sustentavam os modelos familiares patriarcais; o sexo deixou de ser uma coisa a qual se pode controlar e vigiar. As práticas sexuais não apenas se libertaram do jugo da moral; o sexo, hoje em dia, permeia a maior parte das demais relações sociais.

As sugestões sexuais são pressentidas e farejadas em toda emoção que chegue além da escassa relação de sentimentos permitidos no arcabouço do desencontro [...], em todo oferecimento de amizade e toda manifestação de um interesse mais profundo do que a média, por uma outra pessoa (BAUMAN, 1998, p.185).

Se por um lado a liberdade sexual passou a ser vista na pós-modernidade como a emancipação do indivíduo, por outro lado, essa mesma liberdade é parte do mal-estar causado pelo pós-moderno. O fato de o sexo hoje permear grande parte de nossas relações sociais significa que precisamos nos vigiar a todo instante para que nossas ações e nossos comentários não sejam vistos como provocação sexual.

O espectro do sexo, agora, assombra os escritórios das empresas e as salas dos grupos de estudo dos colégios: há uma ameaça encerrada em todo sorriso, olhar atento ou maneira de tratar. O resultado total é o rápido

definhamento das relações humanas, despindo-as de intimidade e emotividade, e o esmorecimento do desejo de entrar nelas, conservá-las vivas (BAUMAN, 1998, p.185-6).

2.4.2 Segurança, confiança e sistemas peritos: a impossibilidade de uma emancipação total

Como já mencionamos ao longo do Capítulo 1, Kant, na *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?* afirma que o homem só sairia da sua situação de menoridade no momento em que fosse esclarecido, autônomo, senhor de si mesmo. Até certo ponto, o projeto iluminista como um todo tinha por objetivo constituir em seu interior indivíduos kantianos, isto é, homens autoconscientes, capazes de decidir livremente suas escolhas. Todavia, o que percebemos é que na pós-modernidade a liberdade total do homem parece uma utopia cada vez mais distante. As ideias de Giddens (1991) presentes em *As consequências da modernidade* parecem corroborar com essa ideia. As instituições contemporâneas – responsáveis por organizar determinados aspectos da vida cotidiana – estão cada vez mais *desencaixadas*, ou seja, estão conectando práticas locais a relações sociais globais. Essa situação nos faz com que nos tornemos de indivíduos ou grupo de indivíduos, que muitas vezes sequer conhecemos o rosto.

Em sociedades onde as instituições sociais não se estruturam sobre mecanismos de descaixe, a relação de confiabilidade entre os indivíduos se dá em termos de contato pessoal, face a face. “Indivíduos que se conhecem bem e que, baseados num relacionamento de longo prazo, substanciaram as credenciais que tornam cada um fidedigno aos olhos do outro” (GIDDENS, 1991, p. 95). Entretanto, no que diz respeito às instituições desencaixadas, o tipo de confiança que permeia as relações sociais é diferente. Os indivíduos depositam sua confiança em indivíduos ou grupos sem necessariamente conhecê-los. A confiança, na verdade é depositada em sistemas peritos. Tomemos como exemplo uma viagem de avião. Supomos que um determinado indivíduo esteja entrando em um avião para realizar uma viagem. Esse homem, como leigo, entende praticamente nada da parte técnica da aeronave, tampouco possui conhecimentos relativos à parte mecânica. Além disso, ele não conhece pessoalmente nenhum dos mecânicos, nenhum das aeromoças e muito menos o piloto e o co-piloto. Todavia, ao viajar naquele avião esse mesmo indivíduo deposita uma confiança no sistema de profissionais

responsáveis da viagem; essa confiança é que lhe permite crer que desembarcará em segurança no seu local de destino. É uma confiança depositada no *sistema perito*.

A partir dessa reflexão, a pergunta que segue é: “por que a maioria das pessoas, a maior parte do tempo, confia em práticas e mecanismos sociais sobre os quais seu próprio conhecimento técnico é ligeiro ou não existente?” (GIDDES, 1991, p. 101). Em outras palavras, por que uma pessoa que não possui conhecimento algum na área da medicina cirúrgica aceita se submeter, por exemplo, a uma cirurgia do coração, feita por uma equipe de médicos os quais ela praticamente não conhece? Giddens aponta que para responder essa pergunta devemos nos concentrar na escola: ela não ensina aos alunos apenas o conteúdo das descobertas científicas, mas demonstra às crianças o respeito que se deve ter pelo conhecimento técnico. O conhecimento tecnológico-científico é visto como uma verdade mais ou menos inquestionável. A confiança que depositamos em sistemas peritos “é a aceitação tácita de circunstâncias nas quais outras alternativas estão amplamente descartadas” (GIDDENS, 1991, p. 102). Ou seja, reconhecemos nossa ignorância em determinados assuntos, como fazer uma cirurgia, por exemplo, e depositamos, assim, nossa confiança no médico, ou na equipe médica.

Giddens aponta que a confiança depositada em sistemas peritos não é cega: se desconfiarmos, por exemplo, que o mecânico no qual levamos nosso carro não está fazendo um bom serviço, muitas vezes não hesitamos em procurar outro profissional ou em tentar nós mesmos resolver o problema. Mas fato é fato que hoje em dia é praticamente impossível viver sem confiar em sistemas peritos ou na perícia dos profissionais que estão no interior desses sistemas. Quando compramos comida que já vem preparada ou almoçamos num restaurante, confiamos que aquele alimento, mesmo que não tenha sido bem preparado, não fará mal a nossa saúde. Quando compramos um carro acreditamos que o veículo nos proporcionará transitar em segurança pelas ruas. Quando depositamos dinheiro no banco, ou recebemos nosso salário direto na conta bancária, confiamos no sistema financeiro e acreditamos que assim que precisarmos, esse dinheiro estará disponível.

A confiança em sistemas peritos é fundamental para que possamos viver com um mínimo de segurança nas sociedades atuais. São os sistemas que equilibram nossa vida e as relações sociais num mundo onde os mecanismos sociais estão desencaixados. Os sistemas peritos são parte constituinte daquilo que Giddens

chama de segurança ontológica: uma estrutura social que carrega em seu interior possibilidades de ação e de comportamento que estão organizadas à disposição dos agentes, estruturando-os inconscientemente. Os indivíduos podem orientar suas ações em diferentes espaços sociais a partir dessa estrutura. Dessa forma, a segurança ontológica sustenta o “ser” no mundo, isto é, dá sentido à existência humana. Giddens argumenta que uma pessoa existencialmente insegura, que têm dúvidas quanto a sua existência, bem como a existência da realidade ao seu redor, pode não conseguir conviver socialmente com as outras pessoas. Por exemplo, um indivíduo que vive sobre o terror real de que a qualquer instante o sistema econômico possa entrar em colapso, desencadeando assim uma guerra generalizada entre as nações, pode ter sérios problemas de convivência social. Obviamente, é comum termos ansiedades, dúvidas, auto-interrogações para as quais não encontramos respostas, todavia, quando esses sentimentos são profundos e crônicos, eles são o produto de uma “supersensibilidade emocional” (GIDDENS, 1991, p.96).

Segundo Giddens, o que impede que a maior parte dos seres humanos enlouqueça frente a essas auto-interrogações é a segurança e a confiança ontológica. Desde a infância recebemos um tipo específico de conhecimento que bloqueia o desenvolvimento de determinados questionamentos existenciais. Ou seja, recebemos “uma inoculação emocional, inoculação que protege contra as ansiedades ontológicas às quais todos os seres humanos estão potencialmente sujeitos” (GIDDENS, 1991, p. 97). A partir dessa dose emocional que recebemos, nós aprendemos não só a confiar nas pessoas a nosso redor, como também a confiar em nós mesmos. Desde a infância sabemos que podemos contar com as pessoas que nos rodeiam, mas sabemos também que devemos também manter perante essas pessoas determinadas formas de comportamento. Quando crescemos, passamos a depositar boa parte da nossa confiança em sistemas abstratos.

O pensamento giddensiano a respeito dos sistemas peritos e da segurança e da confiança ontológica nos mostra que nas sociedades contemporâneas, por mais que um indivíduo seja autoconsciente e senhor de si mesmo, como propunha Kant, ele ainda assim depende da existência de sistemas abstratos os quais fundamentam a sua vida. É praticamente impossível concebermos que alguém consiga viver isolado, livre da influência da pericia dos especialistas. Giddens aponta que um

sujeito até poderia desengajar-se por completo do sistema monetário, todavia, isso só poderia ser feito se tal indivíduo aceitasse viver em estado de pobreza. O fato de que a grande parte das instituições modernas, ou, melhor dizendo, pós-modernas, se fundamenta sob mecanismos de desencaixe de tempo e espaço – onde as práticas locais estão cada vez mais interligadas às relações globais – impede que os homens vivam de maneira totalmente autônoma e independente uns dos outros. Por esse viés, o desejo iluminista por emancipação encontra uma barreira, ao que parece, intransponível.

2.4.3 Identidade, diferença e emancipação

A questão da identidade emerge paralelamente ao surgimento do debate entre moderno e pós-moderno, de modo que a identidade já há alguns anos tem ocupado papel de destaque no clima intelectual das ciências humanas, sobretudo, no que diz respeito ao âmbito dos Estudos Culturais. Vários têm sido os autores os quais apontam transformações significativas no campo da identidade – mudanças que chegam ao ponto de produzir uma verdadeira “crise da identidade”. Stuart Hall se apresenta como um dos principais autores que tem se dedicado ao estudo da questão da identidade. Em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, publicado originalmente em 1992, Hall tem por objetivo explorar algumas questões relativas à identidade cultural na modernidade tardia e identificar até que ponto é possível falar em “crise da identidade”.

Hall (2003) argumenta que as teorias sociais contemporâneas têm discutido extensamente a questão da identidade. O principal argumento consiste na ideia de que as velhas identidades passam por uma crise; se por um lado o sujeito moderno era visto como um ser unificado, o homem pós-moderno tem se mostrado fragmentado, ou seja, constituído por diversas identidades, e não apenas por uma. Nessa perspectiva, a crise da identidade pode ser concebida como uma mudança a qual tem deslocado as estruturas sociais das sociedades modernas, a quais serviam de ponto de referência para que os indivíduos se ancorassem de forma estável no mundo social. A análise de Hall, conforme o próprio autor, simpatiza com a ideia de que as identidades modernas são descentradas, deslocadas e fragmentadas. Tais transformações estruturais na sociedade moderna se iniciaram ao final do século XX e têm modificado não apenas “as paisagens culturais de classe, gênero,

sexualidade, etnia, raça e nacionalidade”, como também vem alterando “nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados” (HALL, 2003, p. 8). Com efeito, o sujeito moderno passa por um processo de duplo deslocamento e descentramento: desloca os indivíduos de sua posição no mundo social ao mesmo tempo em que modifica a visão que esses têm de si mesmos. Esse duplo descentramento é que constitui a chamada crise da identidade. Inserido no cenário das chamadas teorias pós-modernas, o pensamento de Hall a respeito da crise da identidade nos mostra que essa crise nos constitui como *pós* “relativamente a qualquer concepção essencialista ou fixa da identidade” (HALL, 2003, p. 9). Com efeito, as mudanças no campo identidade podem ser concebidas como mudanças na própria modernidade.

Ao desenvolver seu estudo, Hall nos apresenta três concepções diferentes de identidade, quais são: identidade do sujeito do Iluminismo, e identidade do sujeito sociológico e identidade do sujeito pós-moderno. A respeito da identidade do sujeito iluminista, Hall (2003, p. 9-10) argumenta que:

O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, 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, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa.

A concepção de identidade do sujeito sociológico concebia o indivíduo não como um ser totalmente autônomo e autoconsciente, mas antes, como um ser que se constituía na relação com outros indivíduos. Segundo esse viés, a identidade do sujeito se dá a partir da interação entre a sociedade e o “eu”. Tal como a identidade iluminista, a identidade do sujeito sociológico também apresenta um núcleo, um centro: o eu real. Em contra partida a essas duas formas de concepção da identidade, o sujeito pós-moderno tem se apresentado como um indivíduo que não possui uma identidade fixa e estável, mas antes, várias identidades, muitas vezes não resolvidas ou até mesmo contraditórias. A identidade do homem pós-moderno é totalmente fragmentada, ela não apresenta um núcleo, tal como a razão o era para a identidade do sujeito iluminista ou o “eu” para a identidade do sujeito sociológico.

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado 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, 2003, p. 11-2).

O homem pós-moderno assume diferentes identidades em diferentes momentos da interação social. Uma mesma mulher, por exemplo, pode ser ao mesmo tempo mãe, trabalhadora, sindicalista, lésbica, feminista e integrante do movimento negro, ou seja, estamos diante de uma pluralidade de identidades diferentes que constituem essa mulher como um ser fragmentado. “Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora ‘narrativa do eu’” (HALL, 2003, p. 12). Hall aponta que a identidade totalmente completa, unificada e segura é uma fantasia, a qual não pode ser alcançada. Na medida em que os sistemas simbólicos de representação se complexificam, na mesma medida as identidades sociais tornam-se mais complexas. Com efeito, existe uma multiplicidade infinita de possíveis identidades a serem adotadas pelos sujeitos.

O pensamento de Hall se mostra de fundamental importância para pensarmos a questão da emancipação, ou, melhor dizendo, para mostrar como a noção de emancipação, tal como proposta pelo Iluminismo, não consegue mais se sustentar na pós-modernidade. O iluminismo concebia a emancipação em termos de universalidade: a razão se apresentava como o fundamento universal que deveria fundamentar a sociedade. Tal como nos mostrou Foucault (1999), em uma sociedade racional não há espaço para o “outro da razão”, consequentemente, os “irracionais” – em outras palavras, os loucos – foram excluídos da sociedade. A ditadura da razão impediu o desenvolvimento de uma série de identidades que divergiam do padrão de homem racional autoconsciente. Por esse viés, estar emancipado significava estar enquadrado no modelo de sujeito racional. Estava estabelecido então que a razão era centro da identidade do homem racional.

Com o surgimento das teorias pós-modernas emerge também uma discussão sobre a questão da identidade e da diferença, a qual afirma que identidade cultural passa por uma crise. Segundo essa consciência, as identidades não podem mais ser consideradas como completas e estáveis; não existe uma única identidade, mas sim um conjunto fragmentado de identidades que constituem o sujeito. Além disso, há uma possibilidade infinita de identidades a serem adotadas pelos indivíduos. Com

efeito, se a identidade do sujeito moderno foi deslocada e descentrada, os discursos emancipatórios, tal como o proposto pelo Iluminismo, não conseguem mais se sustentar. Todo discurso universal se estrutura ao redor de um centro; o pós-moderno é justamente o momento em que esse centro é deslocado. Desse modo, os discursos emancipatórios universais se esvaziam, perdem o sentido.

2.5 CONSIDERAÇÕES

Nosso objetivo neste capítulo foi identificar se o desejo de emancipação que nasce junto à modernidade se mantém ainda hoje no estágio atual da sociedade, o qual optamos por denominar como *pós-modernidade*. Seguindo a linha de raciocínio utilizada no primeiro capítulo, analisamos o ímpeto pela emancipação na sua relação com a filosofia, a ciência e com a visão que homem tem do mundo e de si mesmo. Essas três esferas do saber humano apresentam-se como alguns dos pilares fundamentais do projeto iluminista e da própria modernidade. Dessa forma, foi nosso intuito identificar se a filosofia e a ciência pós-moderna, bem como homem pós-moderno sustentam o discurso emancipatório do Iluminismo.

No que diz respeito à filosofia pós-moderna demonstramos a partir das ideias de Ernildo Stein (2001) como o fim dos grandes sistemas filosóficos universais – sistema cartesiano, sistema kantiano, sistema hegeliano, sistema marxiano – está intimamente relacionado ao fim da modernidade. Tais sistemas tinham o intuito de explicar todos os domínios do saber humano; a morte, o colapso, o esgotamento desses sistemas filosóficos marca o fim da modernidade e a falência do projeto da razão. Além disso, o fim da modernidade é marcado também por uma ruptura entre conhecimento filosófico e conhecimento científico: a crença de que a ciência carregava consigo uma verdade universal, capaz de emancipar o homem é aos poucos sendo deixada de lado. Frente a essa situação, autores como Jürgen Habermas tem entrincheirado-se em defesa do projeto da modernidade. Para esses autores, a modernidade, enquanto período histórico, pode até ter chegado ao seu final, todavia, o desejo de modernização e de racionalização da sociedade não deve ser abandonado. Em contra partida, várias vertentes da pós-modernidade pregam justamente o contrário, ou seja, que o fim da modernidade é o momento em que o projeto da razão iluminista deve ser abandonado. Ernesto Laclau se apresenta como um dos principais expoentes dessa corrente de pensamento.

Ainda em relação à filosofia, demonstramos que os pensadores do Iluminismo estavam preocupados com questões metafísicas, tal como emancipação humana. Em contra partida, a filosofia pós-moderna – ancorada nas contribuições filosóficas de Wittgenstein – tem se preocupado muito mais com questões de cunho lingüístico. Mencionamos também como o Estruturalismo Francês e o pós-estruturalismo defendem veementemente a tese de que o homem sempre estará de alguma maneira preso às dimensões estruturais. A seguir, nos detemos nas críticas direcionadas por Nietzsche e Foucault à noção de verdade. Valendo-se do método genealógico, os dois pensadores nos mostraram que a verdade não é imutável, e tampouco carrega consigo uma essência. A verdade, segundo Nietzsche e Foucault é uma construção humana, desse modo, a distinção entre verdade e erro se dá em termos de pura contingência.

No segundo grande item, sobre o qual está organizado esse capítulo, nos detemos em estudar o desejo por emancipação relacionando-o à ciência pós-moderna. Iniciamos apresentando a crise epistemológica que a ciência moderna enfrenta. Ancorada sobre os métodos dedutivo e indutivo, a ciência moderna conseguia falar objetivamente a respeito do mundo além de apresentar fatos (experimentos) que comprovavam suas hipóteses. Dessa forma, o cientista era visto como um “herói do saber”, ao mesmo tempo em que a ciência era concebida como um sistema autônomo, independente de fatores sociais, culturais e políticos, por exemplo. A *Estrutura das Revoluções Científicas* – obra de Thomas Kuhn – corrobora decisivamente para a desconstrução dessa crença. Kuhn nos mostra que a prática científica está totalmente vinculada às questões relativas às dinâmicas sociais. Os escritos de Feyerabend também se mostram de grande relevância no que diz respeito à crise da ciência moderna. O autor argumenta que não há nenhuma ligação objetiva entre a verdade e o conhecimento científico; dessa maneira, Feyerabend desenvolve uma crítica direcionada ao caráter positivista da ciência moderna.

Ainda com relação à ciência pós-moderna, apresentamos as ideias de Capra; para o autor, a ciência moderna se desenvolveu segundo o método cartesiano-newtoniano, a partir do qual as disciplinas científicas apresentavam-se fechadas no interior das suas fronteiras. Conforme as ideias de Capra, a ciência hoje não concebe mais a vida como uma máquina, em que cada parte pode ser analisada separadamente; no estágio atual do conhecimento científico a vida é concebida

como um sistema, ou seja, como um processo que só existe na medida em que os elementos internos estão interligados. Esse pensamento faz com que as fronteiras entre as disciplinas sejam trocadas por liames transdisciplinares.

Demonstramos também, neste subcapítulo, que no pensamento sistêmico proposto por Luhmann, não há, a nosso ver, espaço para falar em emancipação. Isso porque, o autor concebe o social em termos de irritação entre sistema e entorno: nenhum sistema consegue se libertar por completo das irritações do meio ao qual está acoplado. Já na parte final do subcapítulo apresentamos sucintamente algumas ideias de Giddens, segundo o qual, o avanço científico e o desenvolvimento tecnológico, ao invés de estar associados à ideia de progresso social, hoje estão muito mais vinculados aos problemas ambientais.

Finalizando, no terceiro grande item deste capítulo demonstramos como na pós-modernidade o corpo se liberta da ditadura da razão, de modo que algumas vertentes “niilistas” do pós-moderno pregam a emancipação total dos instintos e das emoções. Apresentamos também a tese proposta por Bauman, de que a revolução sexual fez com que o sexo permeasse grande parte das nossas relações sociais; segundo Bauman, o sexo se esconde por trás de cada sorriso, em cada abraço, em cada olhar, enfim, em cada gesto que escape ao padrão comum e impessoal das relações sociais. A seguir mostramos que, conforme a ideias de Giddens, as sociedades pós-industriais estão estruturadas sobre mecanismos de desencaixe, ou seja, as instituições estão cada vez mais conectando as práticas locais à relações globais. Consequentemente, os indivíduos se vêem na necessidade de confiar em sistemas peritos – sistemas constituídos por profissionais, especialistas em determinadas áreas. Desse modo, o sujeito kantiano, esclarecido, senhor de si mesmo e que toma todas as decisões da sua vida com base na sua própria racionalidade se torna uma ilusão. Giddens nos mostra que estamos cada vez mais dependentes de indivíduos que sequer conhecemos o rosto.

Por fim, concluímos o capítulo demonstrando que para os Estudos Culturais contemporâneos, que têm como um de seus maiores expoentes o teórico Stuart Hall, as mudanças que ocorrem no campo da identidade a partir do final do século XX marcam uma mudança na própria modernidade. O descentramento da identidade nos insere no “pós”: pós-modernidade, pós-iluminismo.

No próximo e último capítulo, nosso objetivo é realizar um estudo comparado, ou seja, desejamos comparar as ideias expostas nos dois capítulos anteriores

demonstrando as características principais da descontinuidade que existe entre o moderno e o pós-moderno – a qual pode ser vista de forma mais clara a partir da noção de emancipação – além de tentar demonstrar as principais consequências oriundas dessa mudança paradigmática.

3 MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E EMANCIPAÇÃO: UMA REFLEXÃO

3.1 INTRODUÇÃO

No Capítulo 1 analisamos o desejo de emancipação presente no projeto iluminista; para tanto, nos concentramos no estudo da filosofia, da ciência e da visão que o homem tem do mundo e de si mesmo. Nosso intuito foi demonstrar como o ímpeto pela emancipação está intimamente vinculado a esses três pilares que sustentam o edifício moderno (filosofia, ciência e homem). Já no Capítulo 2, demonstramos que a noção de emancipação – enquanto categoria analítica – não apenas elucida mudanças significativas no campo da modernidade, mas, sobretudo demonstra que há uma série de *descontinuidades* entre o período histórico moderno e o estágio atual da sociedade ocidental, o qual optamos por denominar *pós-moderno*. Dessa forma, partindo das ideias até aqui expostas, o terceiro e último capítulo dessa sucinta pesquisa consiste numa reflexão comparativa, a partir da qual tentaremos apresentar da forma mais clara possível algumas das descontinuidades que existem entre o moderno e o pós-moderno, e que podem ser percebidas através da noção de emancipação.

O capítulo está organizado em três momentos. No primeiro deles apresentamos o movimento filosófico pós-fundacionalista e sua crítica ao caráter fundacionalista do projeto da razão iluminista; mostramos também como essa crítica praticamente dissolve o terreno sobre o qual as noções clássicas de emancipação têm se desenvolvido. No segundo momento, defendemos a tese de que – frente ao esgotamento dos discursos emancipatórios – é necessário pensarmos em novos projetos de liberação. Dessa maneira, apresentamos o projeto proposto por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2004) em defesa de uma democracia radicalizada. Levando em conta a pluralidade de identidades e diferenças que constituem o espaço social, a democracia radical – concebida como o espaço no qual as identidades podem se articular politicamente em defesa de seus interesses – se mostra muito mais condizente com a realidade contemporânea do que a noção de emancipação. No último subcaptítulo, rebatemos alguns dos argumentos mantidos pelos defensores do projeto do Iluminismo. Segundo esses autores, dentre os quais se encontram Habermas (2002; 1998) e Rouanet (1987), o que tem sido chamado de pós-modernidade é na verdade uma *antimodernidade*, uma vez que não há uma

ruptura radical entre a modernidade tradicional e o estágio atual do mundo ocidental. Em contra partida a essa visão, defendemos a tese de que a pós-modernidade só nega a modernidade após apontar as falhas e as incoerências existentes no seu projeto. Além disso, acreditamos que podem sim ser encontrados desencaixes os quais nos permitem afirmar que determinadas esferas do saber humano vivenciam uma condição pós-moderna.

3.2 O FUNDAMENTO AUSENTE: A CRÍTICA PÓS-FUNDACIONALISTA E O ESVAZIAMENTO DE SENTIDO DA NOÇÃO DE EMANCIPAÇÃO

O estudo da filosofia moderna nos mostra que os grandes sistemas filosóficos do Iluminismo se desenvolveram numa dimensão fundacionalista¹⁹. Ou seja, tais sistemas visavam encontrar um fundamento último do conhecimento, da sociedade, da política, enfim, uma base sólida que permitisse ao filósofo iluminista falar verdadeiramente a respeito do mundo. Nessa perspectiva, Descartes fundou o homem moderno na razão, ou seja, o indivíduo só se constitui como um ser autônomo e autoconsciente quando utiliza a razão como fonte de conhecimento. A razão emancipa o homem das ilusões e da falsa consciência. Dessa forma, segundo o racionalismo cartesiano, uma sociedade emancipada das falsas noções é aquela que está estruturada sobre a razão. Em outras palavras, uma sociedade racionalizada consiste no estágio mais avançado de organização e progresso social.

Em contra partida ao racionalismo, empiristas como Bacon, por exemplo, afirmavam que a observação deveria ser a base sólida tanto para a produção do conhecimento, como também para organização social. Como propõe Bacon, o verdadeiro progresso social somente poderia ser alcançado através da ciência empírica.

Seguindo o fio condutor fundacionalista que se iniciara em Descartes e Bacon, Kant pregava que o conhecimento absoluto somente poderia ser alcançado

¹⁹ Entendemos por “fundacionalistas” aquelas teorias que, ao explicar a realidade, se ancoram em princípios inegáveis, imunes à revisão, ou seja, em *fundamentos últimos*. Como exemplo de fundamentos últimos, podemos citar a noção de fato social durkheimiana; o determinismo econômico e a noção de falsa consciência marxista; a ideia de Deus presente nas religiões judaico-cristãs; os condicionantes ausentes do Estruturalismo Francês etc. Teorias fundacionalistas são aquelas que se ancoram sobre um núcleo, um centro estruturante, mas que não é estruturado. Tal como nos mostrou Derrida (2002), nesses modelos explicativos o centro não é o centro, ou, melhor dizendo, o centro não joga o jogo da estrutura; ele fica de fora, mas determina as regras do jogo, de modo que, sem esse centro, o próprio jogo fica impossibilitado.

na articulação da razão pura (conhecimento lógico) com a razão prática (conhecimento prático). Além disso, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1988) Kant se preocupa também em fundamentar uma moral universal. O homem bom, argumenta Kant (1988), não é aquele que pratica a bondade compelido por leis que lhe são externas; o verdadeiro homem bom é aquele que atua segundo o imperativo categórico, ou seja, ele é bom na sua *essência*; o verdadeiro homem bom o é porque ele próprio *quer* ser bom; ele não precisa de nenhuma lei criada por outrem que lhe diga para ser bom.

O sistema filosófico marxiano, em contra partida, apresenta as relações materializadas como o fundamento de toda realidade social. São os meios concretos de produção, tais como a indústria, agricultura, comércio (infraestrutura) que determinam as camadas mais abstratas da esfera do saber humano, como o direito, a filosofia, a moral, a política, as artes etc. (superestrutura).

Tais filósofos – Descartes, Bacon, Kant, Marx, dentre uma série de outros – acreditavam que a realidade estava estruturada sobre um centro: a razão, a observação, os mecanismos de produção. Esse centro se apresentava como um fundamento último do social, um princípio de ordenação, o ponto de partida de toda estrutura da realidade. Cabe ressaltar que esse desejo em encontrar a origem de todas as coisas não é uma inovação da modernidade; os filósofos pré-socráticos já estavam preocupados em identificar o princípio das coisas. Além disso, o ímpeto por encontrar o fundamento último do real também estava presente na religião: o cristianismo e o judaísmo, por exemplo, pregam que a origem do mundo está em Deus, uma entidade divina que criou o universo, a Terra, as plantas, os animais, o sol etc. O mundo, nessa perspectiva, está estruturado segundo a vontade de Deus.

Do ponto de vista teórico e filosófico, podemos dizer que o Estruturalismo Francês de certa forma consistiu-se numa das últimas tentativas radicais de encontrar o fundamento último da realidade. Como já mencionamos no Capítulo 2, os estruturalistas acreditavam que a fala, a linguagem, o inconsciente, as relações sociais etc., estavam estruturados sobre mecanismos invariantes. Tal como o xadrez, que encontra a sua condição de possibilidade nas regras do jogo, a fala encontra nas estruturas linguísticas a sua possibilidade de existência. Dessa forma, no pensamento estruturalista, o fundamento último da realidade são as estruturas invariantes. Isso implica dizer que o movimento estruturalista está inserido numa dimensão fundacionalista.

Paradoxalmente é no interior do próprio Estruturalismo Francês que emerge uma crítica a qual não apenas denunciaria as contradições do próprio movimento, mas que, sobretudo, seria responsável por direcionar uma crítica radical ao caráter fundacionalista dos modelos teóricos tradicionais. Um dos autores que acende o estopim dessa crítica é Jaques Derrida com a publicação do artigo *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, no ano de 1967. O autor inicia o texto afirmando que a noção de “estrutura” é muito anterior ao movimento estruturalista. A ideia de estrutura, afirma Derrida (2002), nasce junto ao conhecimento, isto é, junto à filosofia e à ciência ocidentais. Desde a antiguidade os homens crêem na existência de um centro, um fundamento que estrutura toda a realidade. Com efeito, a história do conceito de estrutura, ou, melhor dizendo, a própria história do ocidente “tem de ser pensada como uma série de substituições de centro para centro” (DERRIDA, 2002, p. 231). Na Grécia Antiga os pré-socráticos já se preocupavam em encontrar a *arché*, ou seja, a origem de todas as coisas. Souza (1996) nos mostra que para Tales de Mileto – considerado por muitos como o “primeiro filósofo” – a água era a origem de todas as coisas; para Anaximandro, o princípio do mundo seria o *ápeiron*, ou seja, o infinito e/ou ilimitado; Anaxímenes por sua vez, acreditava que a origem do universo seria o resultado das mudanças de um ar infinito (*pneuma ápeiron*). Enfim, a partir da antiguidade clássica a *physis*, ou seja, o ponto originário, o fundamento do mundo e da realidade passaria por vários nomes: *telos*, energia, essência, Deus, ser, razão, existência etc.

O que há de relevante nessa reflexão é o fato de que “todos os nomes do fundamento, do princípio, ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença” (DERRIDA, 2002, p. 231). Em outras palavras, o pensamento ocidental, ao longo da história, sempre acreditou que existe um ponto de partida que origina todas as coisas ou que há um centro que estrutura e ordena a realidade. Na história estrutural o centro não apenas orientava, equilibrava, e organizava a estrutura, mas antes, limitava aquilo que Derrida chama de “o jogo da estrutura”, ou seja, a dinâmica dos elementos dispostos no interior do sistema estrutural. Paradoxalmente, o centro está ao mesmo tempo dentro e fora da estrutura, ou seja, ele é o elemento que estrutura, mas que não é estruturado. Em outras, palavras, o centro não joga o jogo que ele mesmo organiza, ele fica de fora. O centro é imóvel: a estrutura, de certa forma, pode passar por mudanças, entretanto, o centro permanece fixo, como se fosse a própria essência da estrutura.

Derrida argumenta, no entanto, que existiu um “acontecimento” que operou uma verdadeira ruptura na história estrutural e permitiu o *descentramento* da estrutura. A partir desse acontecimento “deve-se sem dúvida ter começado a pensar que não havia centro, que o centro não podia ser pensado na forma de uma sendo-presente, que o centro não era um lugar natural, que não era um lugar fixo [...] (DERRIDA, 2002, p. 232). Tal acontecimento, menciona Derrida, é produto da reflexão de toda uma época, todavia, as contribuições teóricas e filosóficas de Nietzsche, Freud e Heidegger são fundamentais para o seu desenvolvimento. Como já aludimos no Capítulo 2, Nietzsche demonstra o caráter histórico e contingente da verdade, isto é, que a verdade não é algo imutável, posto no mundo *a priori*; a verdade, nos mostra Nietzsche, é uma construção humana, fruto de um saber-poder. Freud (1969), por sua vez, nos mostrou que nossa consciência não é autônoma, muito pelo contrário: ela é totalmente determinada pelo inconsciente. As ideias de Freud a respeito do inconsciente vão de encontro à visão cartesiana-kantiana que concebe o homem como um ser autônomo, autoconsciente, racional. Já Heidegger utilizou a sua noção de *destruição* como uma “atividade reveladora” (STEIN, 2004, p. 64), ou seja, o filósofo demonstrou que através da destruição era possível revelar a historicidade da estrutura. Derrida afirma que esses discursos abalam, ou, melhor dizendo, destroem a história da metafísica da presença. Eles nos mostram que o fundamento último, ou seja, que o centro da estrutura, a *physis*, o ponto de origem de todas as coisas na verdade não existe.

O artigo publicado por Derrida pode ser considerado um dos textos que dão início ao movimento filosófico o qual tem sido denominado de *pós-fundacionalismo*. Por ser uma corrente de pensamento relativamente nova, há um número escasso de trabalhos que abordem o pós-fundacionalismo, sobretudo em língua portuguesa. Com efeito, *O pensamento político pós-fundacional*, publicado por Oliver Marchart em 2007, tem se mostrado uma obra referência no assunto. Marchart (2009, p. 2) argumenta que o pós-fundacionalismo pode ser considerado “uma constante interrogação das figuras metafísicas fundacionais, tais como a totalidade, a universalidade, a essência, o fundamento. O autor argumenta também que não devemos confundir *antifundacionalismo* com *pós-fundacionalismo*. O primeiro se caracteriza pela negação de fundamento; os antifundacionalistas – afirma Marchart – invalidam qualquer possibilidade de fundamentação, e dessa forma acabam erguendo um novo fundamento: o antifundamento, ou seja, a impossibilidade última

de fundamentação. Em contra partida, os pós-fundacionalistas não pregam o abandono de todo e qualquer fundamento; o pós-fundacionalismo, na verdade, crítica o fundamento metafísico, ou seja, o fundamento último, invariável, a *arché*, o ponto de partida de todas as coisas, o centro fixo responsável por organizar e limitar o jogo da estrutura.

Conforme aponta Marchart (2009, p. 28), “Essa desconstrução do fundacionalismo é algo totalmente diferente de sua mera inversão.” O pós-fundacionalismo não consiste na simples negação do fundacionalismo, mas é antes a destruição, a desconstrução de suas premissas. Desconstruir o fundacionalismo significa criticá-lo a partir do seu interior, apresentar o caráter contingente e histórico de seus fundamentos. “O problema se apresenta então não em função da falta de fundamentos (a lógica do tudo ou nada), mas sim em função de fundamentos *contingentes* (MARCHART, 2009, p. 28). Os pós-fundacionalistas concebem todos os fundamentos como contingentes; a inexistência de um fundamento último é justamente a condição de possibilidade para a emergência de fundamentos (no plural). A “pluralização dos fundamentos e das identidades dentro do campo social é o resultado de uma impossibilidade radical, de uma brecha radical entre o ôntico e o ontológico que é preciso postular a fim de dar conta da pluralidade na esfera ôntica” (MARCHART, 2009, p. 30).

Com base nessas reflexões, e no objetivo geral dessa dissertação, podemos levantar a seguinte pergunta: quais as implicações das ideias pós-fundacionalistas sobre a noção de emancipação? Primeiramente, é necessário ressaltar que as noções clássicas de emancipação se desenvolveram em terreno fundacionalista. Como vimos demonstrado até aqui, o discurso emancipatório proposto pelo Iluminismo apresentava a razão como fundamento último. Para os iluministas as formas mais altas de organização social só poderiam se encontradas numa sociedade racionalizada. Nessa perspectiva, conforme as palavras de Dussel (2005, p. 26) “A modernidade é uma emancipação, uma ‘saída’ da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano.” A Europa, palco de desenvolvimento do Iluminismo, se via como a “civilização”, como a forma mais evoluída de sociedade, de maneira que essa “civilização” deveria ser levada a outros povos para que eles também se “emancipassem”. O Iluminismo fundou a razão como o fundamento último de uma sociedade organizada, e estabeleceu a Europa como a ordem social

mais civilizada, a qual deveria servir de modelo a ser alcançado pelas demais sociedades. Em outras palavras, a Europa via a si mesma como o centro do mundo.

O marxismo tradicional, por sua vez, funda o seu discurso emancipatório sobre a economia: a emancipação consiste na supressão dos antagonismos econômicos entre as classes sociais. Com efeito, a economia se apresenta como o fundamento último do marxismo ortodoxo.

Se, como mencionamos há pouco, o desconstrucionismo pós-fundacionalista destruiu a metafísica da presença, ou seja, solapou a noção de fundamento último, ele acabou também destruindo o terreno sobre qual estavam erguidos os discursos emancipatórios tradicionais. Através do método desconstrucionista o pós-fundacionalismo tem revelado a contingencialidade e a historicidade como características de todo fundamento, seja ele filosófico, político ou social. Em outras palavras, isso implica dizer que todo fundamento é uma construção humana e, portanto tem uma história. Com efeito, o fundamento só opera dentro dos seus limites, ele não consegue ir além de si próprio e tampouco abarcar aquilo que está em seu exterior. É por esse motivo que ao estabelecer que o fim dos antagonismos econômicos colocaria fim aos próprios conflitos entre as classes sociais, Marx deixa de fora questões de gênero, de sexualidade, de raça, de etnia etc., pois essas demandas estão para além dos limites do fundamento econômico. É por esse mesmo motivo também que a razão excluiu a não-razão: dentro dos limites da razão não há espaço para os “irracionais”, com efeito, eles devem ser excluídos.

O pós-fundacionalismo parte do pressuposto não só de que todo fundamento é contingente e só pode operar no interior dos seus limites, mas principalmente que o social, por ser infinito, transcende toda tentativa de fundamentação. Ernesto Laclau (2000, p. 104), nessa mesma linha de pensamento, afirma que “todo sistema estrutural é limitado” e “está sempre rodeado por um ‘excesso de sentido’.” Na concepção de Laclau, o social não possui um centro ou uma essência, mas antes, se constitui como o jogo infinito das diferenças, de modo que nenhum sistema estrutural, ou seja, nenhum fundamento consegue abarcar na sua totalidade essa infinitude. O social sempre excede os limites de toda tentativa de fundamentação. Com efeito, todo fundamento universal é um fundamento precário, pois sempre existirá para além dos seus limites uma incomensurabilidade de diferenças que escapam a toda tentativa de fundamentação. Da mesma forma, como os discursos emancipatórios tradicionais se ancoram em fundamentos últimos, eles apresentam

essa mesma precariedade: eles não levam em conta uma rede infinita de diferenças as quais estão para além dos seus domínios.

Uma vez que nenhum fundamento universal consegue abarcar o social na sua totalidade, todo discurso emancipatório com pretensão de universalidade perde sentido. É impossível pensar que todas as infinitas identidades sejam aglutinadas pelo mesmo discurso emancipatório. Cada indivíduo possui interesses que lhe são específicos: demandas econômicas, sexuais, raciais, étnicas, religiosas etc. Consequentemente, nenhuma emancipação consegue dar conta de atender ao mesmo tempo todos esses desígnios.

3.3 DA EMANCIPAÇÃO À LIBERDADE: A CONSTRUÇÃO DE UM ESPAÇO DE DEMOCRACIA RADICALIZADA

No subcapítulo anterior buscamos demonstrar como o movimento pós-fundacionalista vem solapando os fundamentos metafísicos sobre os quais está fundamentado o edifício iluminista. Os pós-fundacionalistas não têm simplesmente negado os fundamentos da modernidade, mas antes, têm demonstrado, por meio da desconstrução, o caráter arbitrário e histórico desses fundamentos. Com efeito, como os discursos emancipatórios tradicionais estão ancorados sobre colunas dessa espécie, eles próprios também acabaram sendo solapados. Como mencionamos no Capítulo 2, Stuart Hall atestou o caráter fragmentado da identidade. A partir das mudanças que ocorreram no campo da identidade ao final do século XX, as teorias sociais contemporâneas não têm mais concebido o homem como um ser unificado, constituído por uma identidade única, tal como fazia o Iluminismo; o homem contemporâneo – ou pós-moderno, conforme afirma Hall (2003) – tem sido concebido em termos de fragmentação e diferença. Esse indivíduo tem sido visto como constituído por várias identidades, algumas delas não resolvidas, outras até mesmo contraditórias. Além disso, existe uma rede infinita de identidades a serem adotadas pelos sujeitos sociais, nas infinitas situações de interação social. Com efeito, tal como nos mostrou Laclau (2000), nenhum fundamento universal consegue dar conta de abarcar em seu interior essa infinidade de diferenças; em outras palavras: nenhum sistema estrutural consegue atender ao mesmo todas as demandas de tais identidades. Dessa maneira, se os discursos emancipatórios universais não se sustentam numa dimensão pós-fundacionalista,

devemos abandonar todo e qualquer projeto de liberação? Quais alternativas nos restam? Ernesto Laclau e Chantal Mouffe nos apontam um possível caminho a ser seguido, ou seja, o de uma *democracia radicalizada*.

A ideia de uma democracia radical – ou democracia pluralista – foi apresentada por Laclau e Mouffe na obra *Hegemonia e estratégia socialista*, em 1985. A respeito do projeto democrático proposto pelos autores, Marques (2008, p. 63) afirma que “A primeira condição para se alcançar uma sociedade radicalmente democrática seria aceitar seu caráter contingente e essencialmente aberto a todos os seus valores.” Com efeito, ao formular o seu projeto para uma democracia radical, Laclau e Mouffe (2004) partem de uma postura pós-fundacionalista, ou seja, da ideia de que o social não possui nenhum centro fundante. Laclau (2000), por um lado, tem nos mostrado que o social não apresenta nenhuma essência, sendo antes constituído por uma infinidade de diferenças; de outro lado, Stuart Hall (2003) nos mostra que o sujeito pós-moderno tem a sua identidade descentrada, ou seja: ao invés de ser constituído por uma identidade completa e coesa, o indivíduo na verdade é formado por um conjunto de identidades fragmentadas, contraditórias.

Nenhuma identidade, dessa forma, é definitivamente estabelecida, emergindo, assim, novas perspectivas de ação política que nem o liberalismo, com sua idéia de indivíduo que busca o seu próprio interesse, nem o marxismo, com a redução de todas as posições à posição de classe, puderam sancionar (MARQUES, 2008, p. 63).

Kathryn Woodward – em seu artigo *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual* (2000) – argumenta que a identidade é relacional, ou seja, para existir toda identidade necessita de algo que lhe é exterior. O que constitui uma identidade não é apenas aquilo que ela é, mas também e principalmente aquilo que ela não é. Para defender essa ideia, Woodward cita um texto de Michael Ignatieff, a respeito da guerra da Iugoslávia, para mostrar como as identidades são relacionais. Na referida guerra, os dois lados combatentes, ou seja, os sérvios e os croatas, afirmam que são povos completamente opostos um do outro, de modo que não há qualquer coisa em comum entre eles. Todavia, a história mostra o contrário: há entre esses dois povos cinquenta anos de unidade política e econômica. Muitos daqueles soldados, que estavam em lados contrários no campo de batalha havia frequentado as mesmas escolas e trabalhado nas mesmas empresas. Com efeito, porque sérvios e croatas acreditavam ser não apenas diferentes, mas opostos uns dos outros?

Segundo a autora, a identidade sérvia só se constitui como tal enquanto negação da identidade croata, ao passo que esta última só se constitui na negação da identidade sérvia. Ao mesmo tempo em que se negam, tais identidades são condição de possibilidade uma da outra: o croata além de ser *croata*, é também o *não-sérvio*, e vice-versa.

Conforme aponta Marques (2008, p. 63) “Para Laclau e Mouffe, todas as identidades são relacionais e a condição de existência de uma identidade passaria pela delimitação de um outro, que desempenhará o papel de elemento externo constitutivo.” As identidades políticas, portanto, se constituem a partir de dicotomias, tal como *nós/eles*. Dessa forma, o que caracteriza uma democracia radicalizada é que o “outro” não deve não deve ser visto como um inimigo o qual deve ser destruído; o outro deve ser aceito “como um adversário cuja existência é legítima e tem de ser reconhecida” (MARQUES, 2008, p. 64). Não é isso o que acontece com os discursos emancipatórios tradicionais: na concepção de sociedade racionalizada proposta pelo Iluminismo não havia espaço para o “outro da razão”, como tão bem nos mostrou Foucault na *História da loucura*; o discurso marxista, por sua vez, pregava a derrubada violenta da burguesia capitalista, de modo que o poder político do Estado estaria nas mãos do proletariado; na mesma linha de pensamento, o cristianismo clássico afirmava que no dia do juízo final os maus seriam separados dos bons, sendo reservado para estes últimos o gozo da vida eterna. Como percebemos, nos discursos emancipatórios tradicionais a “liberdade” só pode ser alcançada através da exclusão do “outro”: razão e desrazão, burguesia e proletariado, bons e maus, enfim, não podem conviver no mesmo espaço.

Em contra partida a essa simplificação binária presente nas noções clássicas de emancipação, Laclau e Mouffe (2004) apontam que a democracia pluralista se constitui num terreno no qual podem ser construídos tanto o discurso do “eu”, quanto o discurso do “outro”. Ou seja, para a construção de um espaço de democracia radicalizada o poder não pode estar concentrado num ponto específico. Se todo poder político estiver centralizado nas mãos de uma classe privilegiada – como o proletariado por exemplo – não estaremos diante de um regime verdadeiramente democrático, já que as diferenças não emergirão livremente. A democracia radicalizada requer a pluralidade e a abertura do social. “Multiplicar os espaços políticos e impedir que o poder seja concentrado em um ponto são, pois, precondições de toda transformação realmente democrática da sociedade” (LACLAU

e MOUFFE, 2004, p. 223). A democracia radical pode ser concebida, em termos gerais, como um espaço no qual as diferenças podem se organizar, ou, melhor dizendo, *se articular* politicamente para defenderem seus interesses comuns. Dessa forma, faz muito mais sentido pensar a democracia pluralista em termos de *liberdade*, do que através do conceito de *emancipação*.

A noção de emancipação apresenta um duplo entrave: a) nenhum discurso emancipatório pode libertar o homem de todas as amarras sociais; b) nenhum discurso de emancipação consegue atender todas as demandas da rede infinita de diferenças. Ao que nos parece, esses obstáculos não podem, ser superados e nos impedem de pensar projetos efetivos de liberação, por isso a importância de substituímos a noção de emancipação pela ideia de liberdade. Conforme nos mostram Laclau e Mouffe, na concepção clássica de socialismo a supressão da propriedade privada e dos meios de produção levaria a extinção de toda forma de subordinação; hoje percebemos que essa era uma visão muito simplista da realidade social. As relações de subordinação não se dão apenas na dimensão de infraestrutura; o fim dos antagonismos econômicos, por exemplo, não colocaria fim ao machismo, a homofobia, aos problemas ambientais. Um movimento social anticapitalista pode até se preocupar com questões de gênero, de sexualidade, de raça etc. Todavia, esses temas provavelmente estão em segundo plano, já que o grande objetivo do movimento é acabar com o sistema capitalista. Dessa forma, a democracia radicalizada se apresenta como um espaço, no qual, grupos anti-homofobia, antissexistas, em defesa dos direitos humanos, em defesa dos animais ou em defesa do meio ambiente, por exemplo, possam se articular e lutar pela liberdade. Lutando separadamente em determinadas esferas sociais, essas articulações garantem a sua autonomia e ampliam a sua eficácia na tarefa de irritar o sistema.

Laclau e Mouffe constroem seu projeto de democracia radicalizada a partir de um aparato conceitual ao qual devemos aludir. Primeiramente, os autores concebem *articulação* como “toda prática que estabelece uma relação tal entre elementos, de modo que a identidade destes se transforma como resultado dessa prática” (LACLAU e MOUFFE, 2004, p. 142-3). As diferenças – identidades – não articuladas e dispersas pelo espaço social podem ser consideradas como *elementos*. No interior da prática articulatória, esses elementos se tornam *momentos* de uma articulação. “A totalidade estruturada resultante da prática articulatória chamaremos *discurso*”

(LACLAU E MOUFFE, 2004, p. 143). Na concepção de Laclau (2000, p. 115), “o discurso constitui a posição do sujeito como agente social”, e não o contrário, ou seja, não é “o agente social que origina o discurso.” Se por um lado o social é aberto (infinito), por outro lado, a articulação é o instante do fechamento, ocasião em que é instituído um *ponto nodal* que fixa sentido. Todavia, toda tentativa de fechamento é sempre precária, pois, como já mencionamos, o social sempre excede os limites de toda fundamentação. Esse caráter de abertura e fechamento do social é condição *si ne qua non* para a constituição de uma democracia radicalizada, pois ao mesmo em que possibilita as identidades de se articularem hegemonicamente, impede que uma delas se estabeleça em definitivo, o que bloquearia o desenvolvimento e a emergência de outras identidades.

Conforme aponta Marques (2008, p. 64), a democracia radical “remete à desistência tanto do universalismo abstrato do iluminismo, quanto da indiferenciação da natureza humana, na medida em que os novos direitos hoje reclamados são expressões da diferença.” O projeto de construção de uma democracia pluralista nos convida a repensar a própria relação entre o universal e o particular. Laclau (2011) afirma que nas escatologias seculares, assim como no cristianismo, o universal sempre teve um centro: a razão, a classe privilegiada, Deus etc. Laclau nos convida a pensar o universal como uma plenitude ausente, ou, mais especificamente, como um *significante vazio*, um significante descentrado, sem essência. Conforme as palavras do próprio autor: “o universal nada mais é do que um particular que em algum momento se tornou dominante” (LACLAU, 2011, p. 54). A articulação dos elementos é que preenche o espaço vazio do universal doando-lhe sentido; todavia, como toda prática articulatória é precária (finita), no instante em que a articulação chega ao seu final e os elementos voltam a estar dispersos, o universal novamente se torna uma plenitude ausente. Se o universal nada mais é que o particular hegemonizado, ele não pode ser o fundamento último de um projeto de emancipação, já que para além de seus limites há um infinito de outras particularidades agonizando por se hegemonizar.

O projeto democrático de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe abre espaço para a emergência e o reconhecimento das diferenças. Qualquer diferença que considere o seu desenvolvimento impedido tem a possibilidade de se articular politicamente em defesa dos seus direitos. Enquanto os discursos emancipatórios tradicionais pregavam uma libertação do homem em termos universais, estavam na verdade

privilegiando um ponto apriorístico (a razão, o sujeito esclarecido, o proletariado) e deixando de lado as demandas de um conjunto infinito de identidades. A democracia radicalizada, por sua vez, se concentra em eliminar as barreiras que impedem a liberdade individual e permite que as próprias identidades possam se articular hegemonicamente. Vivenciamos o momento “em que os discursos potencialmente liberatórios de nossa era pós-moderna têm de ser iniciados. Podemos talvez dizer que hoje estamos no fim da emancipação e no início da liberdade” (LACLAU, 2011, p. 45).

3.4 ANTIMODERNIDADE OU PÓS-MODERNIDADE?

Uma das principais críticas lançadas ao pós-moderno pelos defensores do projeto da modernidade consiste na ideia de que o “pós” presente na expressão pós-modernidade, é na verdade um “anti”, ou seja, *antimodernidade*. Como mencionamos no Capítulo 2, Habermas afirma que ao lançarem suas críticas sobre o projeto da modernidade, os pós-modernos permanecem presos aos pressupostos da modernidade. Dessa forma, na visão de Habermas os pós-modernistas encobrem sob o rótulo de pós-esclarecimento um *contra-esclarecimento*. Em outras palavras, para o pensador alemão, a pós-modernidade está muito mais para uma *antimodernidade*.

A crítica lançada por Habermas aos pós-modernos se baseia na seguinte ideia: ao invés de apresentar argumentos consistentes que de fato demonstrem que estamos vivenciando um período histórico para além da modernidade, os pós-modernistas se concentram em atacar o projeto iluminista da razão. Seguindo a esteira habermasiana, Rouanet (1987, p. 230) – ao comentar sobre a dificuldade que há em torno da tarefa de criar uma definição clara do pós-moderno – afirma que: “Se o termo é tão indefinido, então é porque reflete um estado de espírito, mais que uma realidade já cristalizada.” Para o autor, muitas pessoas interpretam as transformações que o mundo vem sofrendo nas últimas décadas como a passagem para um novo momento histórico e cultural, a era da pós-modernidade. Segundo essa consciência, a qual anuncia o novo:

As vanguardas do alto modernismo perderam sua capacidade de escandalizar e se transformaram em *establishment*; os grandes mitos oitocentistas do progresso em flecha e da emancipação da humanidade

pela ciência ou pela revolução são hoje considerados anacrônicos; a *razão*, instrumento com que o Iluminismo queria combater as trevas da superstição e do obscurantismo, é denunciada como o principal agente da dominação (ROUANET, 1987, p. 30).

Segundo Rouanet, muitos interpretam tais mudanças como uma *ruptura* que marca a emergência de um novo período histórico, a pós-modernidade. Todavia, para o autor, antes de uma ruptura real, o que há na verdade é uma *consciência de ruptura*. Rouanet compreende ruptura como um corte radical entre dois períodos históricos distintos, tal como fez a revolução francesa. Em contrapartida, a consciência de ruptura pode ser entendida como *a crença de que há uma cesura radical entre duas épocas*, quando na realidade não a há. O pós-moderno, na concepção de Rouanet, se enquadra nessa categoria. Do ponto de vista da vida cotidiana

Por mais que os apologistas do pós-moderno queiram convencer-nos de que tudo mudou desde que os micros invadiram nosso escritório e nosso apartamento, não me parece que a informatização da sociedade seja tão diferente da maquinização da vida, experimentada pelos modernos como uma bênção ou como uma catástrofe (ROUANET, 1987, p. 258).

A crítica feita por Rouanet acusa os pós-modernistas de atribuírem à pós-modernidade idiossincrasias que na verdade são fundamentalmente modernas. O que alguns consideram como ruptura, o autor pondera como sendo nada mais do que uma intensificação da modernidade. As principais características atribuídas à pós-modernidade – a predominância da informação, a revolução da informática, o consumismo generalizado etc. – são na verdade elementos tipicamente modernos. Além disso, na visão de Rouanet, boa parte da crítica que o pós-moderno lança sobre a modernidade constitui-se em críticas que os próprios modernos faziam de si mesmos. A ruptura – argumenta Rouanet – é ilusória; o que existe, na verdade é um desejo de ruptura. Segundo o filósofo, depois que o mundo vivenciou a experiência de duas grandes guerras mundiais, dos campos de concentração do Holocausto, da tragédia em Hiroshima, da ameaça nuclear, enfim, a contemporaneidade cansou-se do projeto moderno. O desejo de ruptura com o moderno, o qual nasce a partir desses eventos, fez com que muitas pessoas acreditassem que de fato superamos a modernidade. Com efeito, o que tem sido apresentado por muitos autores como *ruptura*, é na verdade um *uma consciência de ruptura*, que se traduz como *desejo de*

ruptura. Para Rouanet, ao tentar despedir-se da modernidade, o homem contemporâneo fantasia uma pós-modernidade que na realidade não existe.

A consciência pós-moderna não corresponde uma *realidade* pós-moderna. Nesse sentido, ela é um simples mal-estar da modernidade, um sonho da modernidade. É, literalmente, falsa consciência, porque é a consciência de uma ruptura que não houve. Ao mesmo tempo, é também consciência verdadeira, porque alude, de algum modo, às deformações da modernidade (ROUANET, 1987, p. 269).

As ideias de Rouanet são-nos relevantes na medida em que elas corporificam uma corrente de pensamento a qual possui vários adeptos, ou seja, aquela que defende a ideia de que a pós-modernidade é na verdade uma antimodernidade, e que a ruptura real entre o moderno e o pós-moderno não existe. Desde logo, deixamos claro que nossa posição é contrária à defendida por Rouanet. Reconhecemos, no entanto a legitimidade de algumas de suas ideias.

Rouanet está certo ao afirmar, por exemplo, que os próprios modernos perceberam uma crise do período histórico em que viviam, de modo que, antes da crítica feita pelo pós-moderno, a própria modernidade desempenhava uma autocrítica. Todavia, há uma diferença crucial entre a *autocrítica conservadora* da modernidade (que visa conservar o projeto iluminista) e a *crítica desconstrucionista* pós-moderna (cujo objetivo é obliterar o projeto da razão). Rouanet mesmo reconhece que crítica à modernidade feita por Hegel, por exemplo, consistia numa tentativa de salvação do projeto da razão; nessa mesma linha de pensamento, de certa forma, estão os trabalhos de Adorno e Horkheimer e do contemporâneo Jürgen Habermas. Rouanet afirma ainda, que os pós-estruturalistas, ao criticarem o moderno, seguem os caminhos trilhados pelo Iluminismo. Nesse ponto não concordamos com o autor. A crítica desenvolvida pelo pós-estruturalismo não visa salvar ou renovar a razão iluminista, mas antes refutá-la. Melhor, dizendo, o pós-estruturalismo não apenas refuta o projeto da razão iluminista, mas principalmente apresenta suas falhas, suas incoerências e os motivos pelos quais deve ser abandonado. Na mesma linha de pensamento, Lovibond (apud PETERS 2000, p. 50) afirma que o pós-estruturalismo²⁰

²⁰ Peters (2000) alega que Lovibond embora fale em pós-modernismo, está na verdade caracterizando o pós-estruturalismo.

rejeita a doutrina da unidade da razão. Ele se recusa a conceber a humanidade como um sujeito unitário que se esforça em direção ao objetivo da perfeita coerência (em seu conjunto partilhado de crenças) ou da perfeita coesão e estabilidade (em sua prática política). O pós-modernismo postula que existe uma pluralidade de *razões*, irredutíveis, incomensuráveis e relacionadas a gêneros, tipos de discurso e epistemes específicos, visão que contrasta com a pretensão iluminista à universalidade e com a concepção de uma razão humana unificada, a qual concebia como “o” padrão de racionalidade, supostamente funda todas as asserções de conhecimento, independentemente de tempo e espaço, e proporciona o fundamento para um sujeito unitário considerado como agente de uma mudança historicamente progressista.

No que diz respeito à crítica lançada pelo pós-moderno em direção à ciência e ao projeto de emancipação iluminista, concordamos também que os próprios modernos já questionavam o real poder de libertação da razão. Como mencionamos no Capítulo 1, ao final do século XIX e início do século XX autores como Nietzsche, Weber, Freud e Elias, dentre outros já argumentavam que o processo de racionalização – ou projeto civilizatório – antes de emancipar a sociedade, tal como prometia, acabou paradoxalmente implantando mecanismos de controle da vida social, os quais fizeram o homem moderno experimentar um sentimento de mal-estar e sofrimento. Realmente, a associação entre a ciência e a razão à ideia de opressão e controle não é nova.

Quanto à afirmação de Rouanet, assim como a de Habermas, de que o prefixo “pós” no vocábulo “pós-moderno” representa uma antimodernidade, concordamos em parte. Em nossa concepção, o pós-moderno de fato tem se apresentado nas últimas décadas como antimodernidade, anti-iluminismo, contra-esclarecimento etc. Contudo, esse aspecto *anti* ou *contra* iluminista não nega a legitimidade dos discursos pós-modernos, muito pelo contrário. Cabe lembrar que a própria modernidade e o Iluminismo nascem a partir de uma consciência anticlerical, antiaristocrática e antimidieval que visava se libertar da ordem social anterior, a Idade Média. Desse modo, temos que levar em consideração que o pós-moderno não se concentra apenas em negar os pressupostos da modernidade; antes disso, os discursos pós-modernos (dentre os quais inserimos o pós-estruturalismo e o pós-fundacionalismo) revelam as fragilidades, as falhas, as incoerências do projeto da razão iluminista. A negação se dá em consequência da constatação dessas fragilidades. Há quem possa argumentar, como o fazem Rouanet e Habermas, que os iluministas também estão cientes das falhas e contradições do projeto da razão. Todavia, há uma diferença fundamental: os

iluministas reconhecem essas fragilidades, mas pensam em alternativas que possam reconfigurar e manter o projeto da razão; boa parte dos pós-modernistas, ao contrário, vê esse momento de crise como a possibilidade de se pensar em novos projetos de liberação, tal como tem feito Ernesto Laclau (2000).

Chegamos ao ponto mais importante da crítica feita por Rouanet, ou seja, aquele em que o autor defende a proposição, segundo a qual existe uma consciência de ruptura e não uma ruptura real entre o moderno e o pós-moderno. O argumento de que há uma ruptura, isto é, um corte radical que separa a modernidade da pós-modernidade, de fato não se sustenta. Todavia, defendemos a tese de que existem *pontos de ruptura*, os quais inserem determinadas esferas do conhecimento humano numa dimensão pós-moderna. Expliquemos melhor esse ponto de vista.

Ao criticar noção de pós-modernidade, Giddens (1991, p. 56) afirma que:

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. O pós-modernismo, se ele existe de forma válida, pode exprimir uma consciência de tal transição, mas não mostra que ela existe.

A crítica levantada por Giddens ao pós-moderno se assemelha, até certo ponto, à crítica desenvolvida por Rouanet. O sociólogo britânico defende a ideia de que não há uma ruptura total entre as instituições da modernidade tradicional e as instituições contemporâneas, as quais muitos denominam como pós-modernas. As disjunções que de fato existem não significam que estamos para além da modernidade, e devem antes ser percebidas “como resultantes da autoelucidação do pensamento moderno” (GIDDENS, 1991, p. 61). Apesar de diversos feixes institucionais da modernidade terem passado por mudanças substanciais, Giddens alega que ainda não vivemos no *pós*. Assim como Rouanet, Giddens acredita que a passagem da modernidade à pós-modernidade pressupõe uma ruptura total nas instituições sociais. Entretanto, em outro momento, Giddens (2007, p. 52) afirma que:

“as mudanças institucionais sinalizadas pela modernidade *limitaram-se* em grande parte a instituições públicas – especialmente o governo e a economia. Maneiras tradicionais de fazer as coisas tenderam a persistir ou a ser restabelecidas, em muitas outras áreas da vida, entre elas a vida cotidiana. Poderíamos dizer que *houve uma espécie de simbiose entre*

modernidade e tradição. Na maior parte dos países, por exemplo, a família, a sexualidade, e as divisões entre os sexos permaneceram intensamente saturadas de tradição e costume” [grifos nossos].

Giddens reconhece que não há uma ruptura radical entre a Idade Média e a modernidade; boa parte das tradições e costumes medievais persistiu durante longo tempo, sendo a própria religião um exemplo disso. Por mais que a religião tenha perdido uma imensa parcela da sua hegemonia social, ela ainda hoje tem influência direta em várias decisões tomadas pelo Estado, sobretudo no que diz respeito a assuntos polêmicos, como a legalização do aborto, a eutanásia, o casamento entre homossexuais etc. Mesmo sem a existência real de uma ruptura radical, os pensadores do Iluminismo reconheceram a época em que viviam como um período para além da Idade Média. Esses pensadores não estavam errados: eles perceberam um conjunto de mudanças cruciais, as quais inseriam determinadas esferas do saber humano numa dimensão histórica *pós-medieval*, ou, melhor dizendo, numa época moderna. Vivenciamos hoje uma experiência semelhante. Autores como Lyotard, Bauman, Maffesoli, Kumar e Hall apontam que o mundo ocidental tem passado por uma série de transformações, principalmente a partir do final da década de 60. Tais mudanças podem ser percebidas nas artes, na cultura, na filosofia, na ciência, na literatura, nos novos movimentos sociais etc. Concordamos com Giddens e Rouanet quando estes alegam que não há uma ruptura radical entre a modernidade tradicional e a sociedade contemporânea; no entanto, discordamos desses dois autores, no momento em que eles alegam que a falta de uma ruptura radical é a prova de que ainda vivenciamos uma experiência moderna. Se por um lado, realmente não há uma ruptura radical entre a modernidade e a pós-modernidade, por outro lado, podemos, no entanto identificar *pontos de ruptura* a partir dos quais podemos considerar o estágio atual da sociedade ocidental como uma *pós-modernidade*.

Em primeiro lugar, concebemos como ruptura radical um corte antagônico que separa radicalmente dois momentos históricos distintos em todas as suas dimensões sociais. Em segundo lugar, partimos do pressuposto que é impossível identificar uma ruptura radical entre quaisquer períodos históricos, por exemplo, entre a Idade Média e a modernidade, ou entre o moderno e pós-moderno. Essa impossibilidade se dá a partir da seguinte lógica: uma ruptura radical só existe aos olhos do observador, o qual só consegue focalizar determinados fragmentos do

social. A concepção de “observador” aqui utilizada se assemelha àquela proposta por Luhmann (2011). Segundo Luhmann (2011, p. 154), ao contrário do que pregam algumas teorias tradicionais, “o observador (o sistema) não se coloca acima da realidade; não paira acima das coisas e as observa, digamos, do alto.” Na perspectiva luhmanniana, o observador não está fora do mundo, mas antes, faz parte dos elementos que o constituem. Ao observar, o observador “se constrói no momento em que constrói as conexões da operação” (LUHMANN, 2011, p. 155). Concebido como sistema, o observador opera no interior dos seus próprios limites; isso implica dizer que o observador é um elemento finito. Em contra partida o social é infinito, tal como nos mostrou Laclau (2000). Dessa forma, é impossível para o observador mirar o social em todas as suas dimensões; o finito não pode abarcar a incomensurabilidade do infinito. Essa impossibilidade lógica nos impede de identificar uma ruptura entre dois momentos históricos. Como já mencionamos, uma ruptura radical entre uma época X e uma época Y, por exemplo, pressupõe um corte antagônico que separa esses dois períodos históricos em *todas as suas dimensões sociais*. No entanto, nenhum observador consegue observar ao mesmo tempo todas as dimensões do social, justamente pelo caráter infinito que este apresenta. O observador só observa o lado da forma que foi selecionado, de modo que, no outro lado existe uma infinitude de objetos não selecionados (LUHMANN, 2011).

A impossibilidade de identificação de uma ruptura radical, todavia, não significa que não exista a sucessão de momentos históricos. Tal constatação, na verdade, expressa o fato de que podemos no máximo identificar alguns desencaixes históricos no processo de transição, em determinadas esferas do saber humano, os quais nos permitem classificar, por exemplo, um período da história como *Idade Média* e outro como *Modernidade*. Optamos por denominar tais desencaixes como pontos de ruptura. O estudo realizado nos dois primeiros capítulos dessa dissertação – o qual analisava o desejo de emancipação presente em três dos pilares fundamentais da modernidade, ou seja, a filosofia, a ciência e a cosmovisão do homem – nos permitiu identificar alguns desses pontos de ruptura, que marcam a transição da época moderna à pós-moderna.

Primeiramente, percebemos que existem pelo menos cinco pontos de ruptura entre a filosofia moderna e a filosofia pós-moderna, os quais podem ser vistos logo abaixo no Quadro 5:

Quadro 5 – Pontos de ruptura entre a filosofia moderna e a filosofia pós-moderna

FILOSOFIA		
	Modernidade	Pós-modernidade
1)	Formação de grandes sistemas filosóficos (metanarrativas) cujo objetivo era a emancipação do homem	Fim dos grandes sistemas filosóficos, concebido como o próprio fim da modernidade
2)	Preocupava-se com problemas metafísicos e com a fundamentação de uma base sólida para a construção do conhecimento	Renúncia à metafísica; preocupação com problemas relacionados à linguagem e aos limites do pensamento e da própria filosofia
3)	Autocrítica conservadora da razão	Crítica desconstrucionista da razão
4)	Acreditava que o homem poderia ser totalmente livre, esclarecido, senhor de si mesmo	Reconhece que o homem nunca conseguirá se libertar por completo de todas as amarras (estruturas) sociais
5)	Desenvolveu-se sobre fundamentos últimos, tais como a “razão”, o “sujeito”, a “existência”, a “essência”	Reconhece a contingencialidade e a historicidade de todo e qualquer fundamento

Não iremos rediscutir profundamente esses argumentos, uma vez que eles já foram expostos ao longo dos dois primeiros capítulos, desse modo, vamos apenas retomá-los brevemente. A filosofia moderna emergiu a partir de um ímpeto por emancipação, o qual foi sistematizado através de grandes sistemas filosóficos: sistema cartesiano, sistema kantiano, sistema hegeliano, sistema marxiano. Stein (2001) afirma que tais sistemas não constituem apenas a filosofia moderna, mas a própria modernidade enquanto período histórico. Dessa forma, o fim dessas grandes metanarrativas, tal como foi constatado por Lyotard significa o fim da modernidade. Os filósofos do Iluminismo acreditavam que a razão era a única ferramenta a qual poderia verdadeiramente emancipar o homem, ou seja, retirá-lo da situação de

menoridade, tornando-o esclarecido. Em contra partida, a filosofia pós-moderna – e aqui estamos nos referindo principalmente à filosofia pós-estruturalista – tem reconhecido que o homem sempre estará de alguma forma preso às estruturas sociais.

Talvez o ponto de ruptura mais significativo entre a filosofia moderna e a filosofia pós-moderna tenha nascido a partir das contribuições teóricas do pós-estruturalismo; tal descontinuidade tem se apresentado nas ideias do movimento pós-fundacionalista. Como já mencionamos no início desse capítulo, o pós-fundacionalismo não deve ser compreendido como um mero *antifundacionalismo*; conforme a concepção de Marchart (2009), a prática pós-fundacionalista se apresenta como uma interrogação constante das figuras metafísicas presentes no projeto da razão iluminista. O pós-fundacionalismo desconstrói os fundamentos últimos sobre os quais a tradição filosófica ocidental tem se desenvolvido, tais “razão”, “ser”, “essência”, “existência”, “sujeito”, “estrutura” etc., e demonstra como cada um deles tem uma formação histórica e contingente. Dessa forma, ao contrário do que pode ser pensado, os pós-fundacionalistas não negam a existência de todo e qualquer fundamento, mas creem antes que todo fundamento, seja filosófico, político, social ou moral é um fundamento contingente e, portanto, deve ser visto com um olhar de desconfiança. O pós-fundacionalismo, podemos dizer, rompe de forma radical não apenas com a filosofia moderna, mas com a própria modernidade. Dessa forma, o pós-fundacionalismo é pós-moderno, na medida em que ele está para além dos limites da modernidade.

Considerando que o sistema filosófico desenvolvido por Marx é parte integrante da filosofia iluminista, e levando em conta ainda a enorme influência das ideias marxistas no âmbito das ciências sociais, se mostra relevante mostrarmos que há uma descontinuidade entre o marxismo tradicional e a pós-modernidade, a qual é elucidada pelo Quadro 6:

Quadro 6: Pontos de ruptura entre o marxismo tradicional e a pós-modernidade

	Marxismo tradicional	Pós-modernidade
1)	Fundamenta o social nas relações concretas de produção (relação base x superestrutura)	Afirma que a complexidade social não pode ser resumida aos antagonismos econômicos
2)	Via o proletariado como o agente histórico revolucionário	Frente a pluralidade de diferenças (identidades) afirma que não existe uma unidade de classe capaz de operar uma revolução
3)	Acreditava que o fim dos antagonismos econômicos colocaria fim aos conflitos entre as classes sociais	Afirma que o poder permeia todas as relações sociais, de modo que sempre existirão assimetrias de poder, bem como conflitos por interesses particulares
4)	Parte de uma postura essencialista: crê na existência de um estado de alienação, o que pressupõe a existência de um estado de não-alienação	Se ancora numa perspectiva pós-essencialista, de modo que o conceito de alienação não se sustenta

Na pós-modernidade tem emergido um movimento intelectual o qual tem sido denominado como *pós-marxismo*. Antes de ser a simples negação das ideias marxistas, o pós-marxismo se concentra em interrogar os conceitos e as categorias sobre os quais o marxismo tradicional tem se ancorado, tais como hegemonia, classe, antagonismo, dentre uma série de outros. O pós-marxismo questiona até que ponto essas categorias são válidas para a análise da realidade social contemporânea; alguns desses conceitos passam inclusive por um processo de ressemantização, tal como ocorre com a noção de hegemonia no interior da teoria do discurso proposta por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Dentre as características do pós-marxismo, destacam-se a crítica ao reducionismo econômico feito pelo marxismo tradicional; a crítica à postura essencialista presente nas noções de alienação e falsa consciência propostas por Marx; e a crítica à concepção de que o

proletariado, enquanto classe para si, é o agente histórico revolucionário. Paramio (1989) aponta outras várias características do pós-marxismo, e argumenta que o movimento emerge a partir de uma crise generalizada sofrida pelo marxismo clássico, principalmente ao final década de 70. Segundo o autor, de uma forma geral, essa crise pode ser vista como o fim do marxismo enquanto “religião”, ou seja, fim da ortodoxia marxista. O pós-marxismo reconhece as fragilidades existentes nas obras de Marx e de seus intérpretes e não tenta escondê-las, ou encobri-las sob novos desenvolvimentos teóricos. O pós-marxismo utiliza os mais de cem anos decorridos desde a morte de Marx – período em que suas obras foram interpretadas das mais diversas formas – como um conjunto de lições, como uma base teórica para o seu desenvolvimento.

Uma vez apresentados alguns pontos de ruptura entre a filosofia moderna e a pós-moderna, nosso próximo passo é mostrar algumas das discontinuidades que existem entre a ciência moderna e a pós-moderna. Como já demonstramos no Capítulo 2, no Quadro 4, Boaventura de Souza Santos (2007) aponta uma série de pontos de ruptura entre a ciência tradicional e a ciência contemporânea:

Quadro 4 – Diferenças entre a perspectiva da ciência moderna e a ciência pós-moderna

CIÊNCIA	
Ciência tradicional	Ciência contemporânea
Eternidade	História
Determinismo	Imprevisibilidade
Mecanicismo	Interpretação, espontaneidade e auto-organização
Reversibilidade	Irreversibilidade e evolução
Ordem	Desordem
Necessidade	Criatividade e acidente
Método dedutivo e indutivo	Método hermenêutico
Visão cartesiana-newtoniana	Visão sistêmica
Realismo epistemológico	Vê a relação sujeito/objeto como um <i>continuum</i>

Além dos desencaixes apontados por Santos, cabe lembrar que na modernidade tradicional o desenvolvimento científico estava intimamente vinculado ao progresso social. Em contrapartida, algumas vertentes da pós-modernidade têm associado os problemas ambientais do mundo contemporâneo justamente ao avanço científico e tecnológico. Além disso, tal como nos demonstrou Giddens (1991), a qualquer momento há a possibilidade de ocorrer uma guerra nuclear ou até mesmo um acidente nuclear o qual pode causar danos irreparáveis ao meio ambiente. Giddens também aponta que o fato de que boa parte dos recursos e serviços não estarem mais sobre o controle local, mas sim global – como, por exemplo, o dinheiro depositado nos bancos –, abre a possibilidade de que um evento local possa causar um colapso global. Mas um dos principais pontos de ruptura entre a ciência moderna e a pós-moderna tem se dado em nível epistemológico. A ciência moderna se desenvolveu ancorada sobre os processos dedutivo e indutivo, mais especificamente sobre o método analítico cartesiano-newtoniano. A ciência pós-moderna, ao contrário, tem abandonado essa perspectiva analítica e adotado uma visão sistêmica, tal como nos mostra Capra (1995). Conforme as ideias do autor, essa concepção sistêmica tem abordado o organismo vivo, por exemplo, não como uma máquina que deve ser estudada de forma analítica, isto é, parte por parte; o pensamento sistêmico, antes de tudo, aborda o organismo vivo como um sistema vivo, o qual só pode ser compreendido na sua totalidade.

Por fim, chegamos ao âmbito onde talvez tenham ocorrido as mudanças mais radicais entre a modernidade e a pós-modernidade: na visão que o homem tem do mundo e de si mesmo. Algumas dessas mudanças podem ser vistas no Quadro 7:

Quadro 7 – Diferenças entre a cosmovisão (Weltanschauung) do homem moderno e o homem pós-moderno

	COSMOVISÃO (WELTANSCHAUUNG) DO HOMEM	
	Modernidade	Pós-Modernidade
1)	Via a razão como instrumento libertação e progresso social	Vê a razão iluminista como instrumento de controle e opressão
2)	Desejava a emancipação dos grilhões teológicos	Deseja a emancipação do corpo, das emoções e dos desejos sexuais
3)	Experimentou um sentimento de sofrimento e mal-estar ao ter de autocontrolar seus instintos e emoções	Experimenta um sentimento de mal-estar oriundo da revolução sexual: o sexo tem desintegrado a intimidade das relações sociais
4)	Concebiam o sujeito racional como um ser unificado, autoconsciente, dotado de uma identidade completa	O homem é concebido como fragmentado; é dotado de uma pluralidade de identidades, incompletas e muitas vezes contraditórias
5)	Via o homem racional cartesiano-kantiano como um padrão a ser seguido para o estabelecimento de uma sociedade racionalizada	Vê o social como uma rede infinita de diferenças (identidades): de gênero, de raça, de etnia, de sexualidade etc.

Se os iluministas viam a razão como o grande instrumento capaz de libertar a sociedade da ordem teocêntrica, os pós-modernos, ao contrário, enxergam a razão como uma ferramenta de controle. Tal como apontou Freud no *Mal-estar da civilização*, o processo civilizatório acabou fazendo com que o homem moderno exercesse um autocontrole sobre seus instintos e suas emoções. A pós-modernidade, do ponto de vista da cultura, nasce justamente do ímpeto pela emancipação dos desejos sexuais e das emoções do jugo da razão. Dessa maneira, o pós-moderno é o momento em que emerge uma verdadeira revolução sexual, a qual transporta o sexo do âmbito privado ao domínio público. Conforme aponta Bauman (1998), é justamente essa revolução sexual que causa o mal-estar da pós-modernidade: o sexo passa a permear praticamente todas as relações sócias, e

qualquer gesto de maior intimidade, como um abraço ou um simples beijo no rosto, pode ser visto como uma insinuação.

No que diz respeito à questão da identidade, o iluminismo concebia o sujeito cartesiano-kantiano como um ser completo, dotado de uma autoconsciência oriunda do exercício da razão. Todavia, Stuart Hall (2003), Kathryn Woodward (2000) e diversos outros autores – sobretudo do âmbito dos estudos culturais – afirmam que o homem pós-moderno passou por um processo de descentramento, ou seja, ele não é um ser unificado, mas antes fragmentado. O homem pós-moderno é constituído por uma série de identidades incompletas e contraditórias, as quais são adotadas nos momentos de interação social. Hall aponta também que existem infinitas possibilidades de identidades a serem adotadas pelos sujeitos nas situações de interação social, com efeito, não há mais espaço para o homem cartesiano-kantiano como modelo a ser seguido. Podemos perceber de forma mais clara alguns pontos de ruptura existentes entre a identidade do homem moderno e a identidade do homem pós-moderno a partir do Quadro 8:

Quadro 8 – Identidade do homem moderno x Identidade do homem pós-moderno

IDENTIDADE		
	Homem moderno	Homem pós-moderno
1)	Constituído por uma identidade centrada, autoconsciente	Constituído por uma série de identidades fragmentadas
2)	A identidade possuía um centro: a razão	Identidade descentrada
3)	A identidade permanecia “idêntica” ao longo da existência do indivíduo	A identidade se transforma continuamente
4)	O homem esclarecido, racional, se apresentava como um padrão universal	Pluralidade de diferenças; não há nenhum modelo universal a ser seguido

A concepção de que o social é formado por uma rede infinita de identidades acaba invalidando também os discursos emancipatórios tradicionais. Se cada identidade possui as suas próprias demandas, logo, nenhum discurso emancipatório universal conseguirá atender ao mesmo tempo todos esses interesses particulares.

3.5 CONSIDERAÇÕES

Nesse terceiro capítulo, o qual fecha a presente dissertação, apresentamos inicialmente algumas características centrais do movimento intelectual, o qual tem sido denominado no interior das ciências humanas como pós-fundacionalismo. Tal como apontou Marchart (2009), pós-fundacionalismo não deve ser confundido com *antifundacionalismo*, já que esse último nega a validade de todo e qualquer fundamento, ao passo que o primeiro refuta na verdade a ideia de fundamento último. Utilizando a desconstrução os pós-fundacionalistas apresentam a debilidade ontológica dos fundamentos últimos; isso implica dizer que todo fundamento é constituído de forma histórica e contingente e, portanto, só poderá no interior de seus próprios limites. A partir dessa perspectiva, o pós-fundacionalismo desconstrói os fundamentos sobre os quais o Iluminismo se desenvolveu, tais como “razão”, “sujeito”, “essência”, “classe” etc. Ao desintegrar os fundamentos do iluminismo e do projeto da modernidade, o pós-fundacionalismo acabou destruindo a própria noção de emancipação, uma que vez que esta tem se desenvolvido tendo como alicerce justamente esses fundamentos.

O esvaziamento de sentido dos discursos emancipatórios implica o seguinte questionamento: os projetos de liberação devem ser abandonados? Nossa resposta é negativa. Acreditamos sim que é possível repensar a liberação a partir de outras perspectivas, tal como fazem Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2004) ao apresentarem a sua ideia de democracia radicalizada. A democracia radical de Laclau e Mouffe pressupõe o abandono da noção de emancipação em detrimento da ideia de liberdade. Uma democracia radicalizada pode ser concebida como um espaço no qual as identidades podem se articular politicamente e elas próprias defenderem seus interesses próprios.

No terceiro item deste capítulo, concluímos o trabalho fazendo um contraponto entre as ideias de antimodernidade e pós-modernidade. Segundo alguns defensores do projeto da razão iluminista, tal Habermas e Rouanet, a pós-modernidade se constitui na verdade em *antimodernidade*, em contra-esclarecimento. De certa forma, esses autores estão corretos: realmente o pós-moderno nega uma série de pressupostos caros ao projeto da modernidade, todavia, essa negação se dá em virtude do reconhecimento das falhas, fragilidades e contradições que existem no discurso da modernidade. A negação se dá como

consequência. Os críticos da pós-modernidade afirmam também que não há uma ruptura radical que nos permita afirmar que vivenciamos uma condição pós-moderna. Nossa tese, no entanto vai de encontro a esse argumento. Partimos do pressuposto que uma ruptura radical é um rompimento que se dá em todas as dimensões sociais; partimos da crença também segundo a qual o social é infinito e transcende toda tentativa de totalização. Dessa maneira, é impossível abarcarmos o social na sua totalidade, da mesma forma como se mostra impossível identificarmos essa ruptura radical. Contudo, na nossa visão, existem *pontos de ruptura* os quais nos possibilitam identificar a transição entre dois períodos históricos. No que tange ao debate entre o moderno e pós-moderno, a noção de emancipação, enquanto categoria analítica nos permite encontrar pontos de ruptura na filosofia, na ciência e na cosmovisão do homem moderno. Com efeito, defendemos a tese de que determinadas esferas do saber humano se encontram sim numa dimensão pós-moderna.

CONCLUSÃO

O objetivo geral da presente pesquisa foi identificar como a noção de emancipação – enquanto categoria analítica – poderia contribuir para a compreensão do debate entre o moderno e o pós-moderno. Desde o final da década de 70, e principalmente a partir do início dos anos 80, tal debate tem dividido diversos autores renomados do âmbito das ciências humanas. De modo geral, poderíamos dizer que o debate resume-se à seguinte dicotomia: encontramos de um lado autores que não apenas anunciam o fim da modernidade, mas que também criticam e refutam vários elementos presentes no projeto da razão iluminista; em contra partida, do outro lado localizamos autores, os quais atacam as chamadas “teorias pós-modernas” e defendem veementemente o projeto do Iluminismo. Uma das principais problemáticas em abordar o tema sobre o moderno e o do pós-moderno dá-se justamente no fato de que o debate vai muito além dessa dicotomia.

Como demonstramos ao longo do trabalho, vários são os autores que criticam a noção de pós-modernidade, mas ao mesmo tempo reconhecem um conjunto de descontinuidades entre os elementos fundadores da modernidade “tradicional” e o estágio atual das sociedades ocidentais. Este é um dos fatores, cremos, responsável pelo fato de serem propostos vários conceitos, tais como hiper-modernidade, modernidade tardia, modernidade radicalizada, neomodernidade etc. Ou seja, os autores que propõem tais conceitos reconhecem existência de diferenças substanciais entre a modernidade e a sociedade contemporânea, todavia, asseguram também que tais mudanças não nos permitem ainda afirmar que vivenciamos uma *condição pós-moderna*. Além disso, apesar dos diversos trabalhos que têm se dedicado ao estudo da pós-modernidade, não há uma definição consensual por parte dos pós-modernistas a respeito dessa noção. Cabe ressaltar ainda que além dos autores que se autodenominam pós-modernistas, há também autores que em vida nunca se declararam como tal, no entanto suas obras e construções teóricas são constantemente associadas à pós-modernidade – como nos casos de Nietzsche e Foucault.

Primeiramente, cabe ressaltar que a realização desta pesquisa permitiu-nos ter a convicção que de fato – sob o viés da noção de emancipação – existe uma descontinuidade entre a modernidade e o estágio atual das sociedades ocidentais, a

qual pode ser percebida na filosofia, na ciência e na cosmovisão do homem (Weltanschauung).

As ideias dos filósofos do Iluminismo foram vitais para o desenvolvimento do projeto da modernidade. São os iluministas que sistematizaram e corporificaram o desejo ansiado pelos modernos em emancipar-se dos grilhões teológicos. Os filósofos da modernidade não aceitavam mais viver sob a ditadura da Igreja, a qual condenava severamente ideias que contradiziam a fé cristã. Um dos maiores exemplos disso talvez tenha sido a condenação à morte sentenciada a Nicolau Copérnico, o qual afirmou que o sol era o centro do universo, sendo que na visão da Igreja Católica, a Terra é que na verdade era centro do universo. Dessa forma, os filósofos da modernidade desenvolveram um projeto, o qual tinha como um de seus objetivos racionalizar a sociedade, ou seja, substituir as explicações teológicas que a Igreja atribuía ao mundo, por explicações racionais. Em outras palavras, o Iluminismo tinha por objetivo “iluminar” o mundo, substituindo as “trevas” da religião pelas “luzes” da razão. Foi justamente essa reflexão que visamos demonstrar ao longo do Capítulo 1. Nessa perspectiva, os filósofos iluministas fundamentaram seu projeto emancipatório da sociedade sobre o conhecimento, mais especificamente, sobre a *razão*. Sob o viés do Iluminismo, estar emancipado significava estar com a razão, com a *verdade*; o homem emancipado era o homem esclarecido, aquele indivíduo que falava verdadeiramente a respeito do mundo.

Se a filosofia moderna acreditava que a emancipação humana dava-se através da razão, ou seja, pelo saber, percebemos, então que a grande preocupação dos filósofos iluministas era fundamentar um conhecimento verdadeiro. Identificamos esse desejo nos grandes sistemas filosóficos: para o sistema cartesiano as verdades só poderiam ser alcançadas através do pensamento; o sistema empiricista, em contra partida, afirmava que o conhecimento verdadeiro originava-se da observação e das sensações; o sistema kantiano, por sua vez, cria que o saber absoluto era oriundo da articulação entre a razão pura (pensamento) e a razão prática (conhecimento empírico); na dialética hegeliana o saber advém da relação dialética entre a consciência humana e a natureza concreta, em que a primeira determina a segunda; por fim, no materialismo histórico marxista, o saber também emerge da relação dialética entre a consciência e a natureza, todavia, a segunda é que determina a primeira.

Partindo dessas reflexões, percebemos, ao realizar essa pesquisa, que existe uma descontinuidade crucial entre a filosofia moderna e a filosofia contemporânea. Se por um lado os filósofos da modernidade possuíam um desejo metafísico em fundamentar um conhecimento verdadeiro, por outro lado, percebemos que a filosofia contemporânea já há algum tempo praticamente abandonou esse objetivo. Influenciada pelas ideias de Wittgenstein e pela linguística saussuriana, a filosofia contemporânea tem preocupado-se muito mais com os problemas relativos a linguagem, do que em fundamentar um conhecimento verdadeiro ou com a questão da emancipação humana. Além disso, por influência, sobretudo de Nietzsche, os filósofos contemporâneos parecem ter reconhecido que a verdade não é um saber absoluto, uma essência intrínseca das coisas e dos fenômenos; a verdade, antes de tudo, é uma construção histórica e contingente, a qual varia conforme a época. Essa mudança substancial que ocorre no âmbito filosófico, nos permite afirmar – no que diz respeito à fundamentação – que a filosofia contemporânea está para além dos limites da modernidade, ou seja, ou seja, presenciamos hoje o desenvolvimento de uma filosofia pós-moderna.

Avançando para o âmbito científico, percebemos que a ciência, tal como a filosofia, também foi vital no desenvolvimento do projeto da modernidade. Na verdade, durante a época moderna há uma ligação fundamental entre o conhecimento científico e o saber filosófico. A filosofia via a ciência, de certa forma, como a ferramenta através da qual o homem poderia alcançar as verdades do mundo. Dessa maneira, a filosofia atuou como um discurso de legitimação da prática científica. Além disso, é justamente a filosofia que legitima os dois métodos sobre os quais a ciência moderna desenvolveu-se: o método dedutivo (racionalismo) e o método indutivo (empirismo). Ancorada sobre esses dois métodos, os filósofos do Iluminismo acreditavam que a ciência, ao contrário da religião, conseguia falar objetiva e verdadeiramente acerca do mundo. Nessa perspectiva, a descoberta e a generalização de leis significava, na visão dos modernos, a tradução da linguagem natural em linguagem científica; as leis eram vistas como as próprias verdades que havia não apenas no mundo natural, bem como no mundo social.

Em contra partida a essa visão, demonstramos no decorrer da pesquisa que os epistemólogos contemporâneos parecem ter aceitado a ideia de que não existe uma ligação objetiva e inquestionável entre o conhecimento produzido e o mundo real. Muitos cientistas hoje reconhecem que o conhecimento científico deve ser

compreendido como a interpretação que o pesquisador dá às coisas do mundo, com efeito, têm abandonado o rigor positivo dos métodos dedutivo e indutivo em detrimento de uma epistemologia de caráter hermenêutico, a qual visa interpretar as coisas, os fenômenos, os acontecimentos, a realidade. Isso não implica dizer, no entanto, que a ciência não tenha mais uma pretensão à verdade, mas antes, que ela, assim como a filosofia, reconhece o caráter contingente e histórico da verdade.

Outra mudança crucial entre a ciência moderna e a ciência contemporânea reside no fato de que durante a modernidade havia um vínculo entre a filosofia, a ciência e o desejo de emancipação. Tal como mencionamos, o conhecimento filosófico atuou durante um bom tempo como um discurso de legitimação da ciência, uma vez que os filósofos iluministas viam o conhecimento científico como um saber verdadeiro, capaz de emancipar o homem do seu estágio de menoridade. Contudo, o que percebemos hoje é que existe um hiato cada vez maior entre filosofia e ciência, principalmente no que diz respeito às *hard sciences*. Após os eventos ocorridos durante a Segunda Guerra Mundial, após a experiência nuclear de Hiroshima, Nagasaki e do acidente em Chernobyl, após a constatação de que o desenvolvimento tecnológico estava associado ao efeito estufa, a ciência passou a ser vista desde um olhar de desconfiança. A ciência contemporânea praticamente perdeu o seu caráter filosófico de ferramenta emancipatória do homem. Tais mudanças que ocorrem no campo científico – as quais foram apontadas de forma mais aprofundada no decorrer dessa pesquisa – nos permitem conceber a ciência contemporânea como uma ciência pós-moderna.

Ao longo da presente pesquisa visamos demonstrar também que há uma transição da modernidade à pós-modernidade no que tange à cosmovisão do homem (*Weltanschauung*). Como já mencionamos várias vezes, o homem moderno é caracterizado, sobretudo, por um desejo de emancipar-se do jugo da religião; os modernos não aceitavam mais viver sob a submissão dos clérigos. Por esse motivo iniciaram um lento processo de racionalização da sociedade, o qual acabou substituindo a religião pela razão. Todavia, se a princípio o projeto da razão prometia aos homens a liberdade, com o passar do tempo ficou claro que essa promessa, de certa forma, não se concretizou. Conforme o projeto iluminista de racionalização, uma sociedade racionalizada só poderia ser constituída por homens racionais. Dessa maneira, tal como nos mostrou Foucault em *A história da loucura*, o “outro da razão”, ou seja, os loucos foram literalmente excluídos do convívio social. Com

efeito, para não serem excluídos os homens da modernidade precisaram encaixar-se no padrão de sujeito racional. Como mencionamos no final do Capítulo 2, na visão de Freud o homem moderno teve de negar as emoções e os desejos sexuais, pois justamente é isso que se espera de um homem racional, ou seja, que ele tenha um autocontrole sobre o corpo e sobre as emoções. Elias, por sua vez, nos mostrou que a partir do momento em que o Estado concentrou em mãos o uso da violência física, as pessoas, coagidas por causa dessa violência, passaram a ter um autocontrole sobre as próprias ações.

Se por um lado o projeto iluminista de racionalização visava formar uma ordem social na qual os homens estivessem livres dos grilhões teológicos, por outro lado, esse mesmo projeto instaurou na sociedade uma série de mecanismos de controle, além de ter forçado os indivíduos modernos a se autocontrolar. Consequentemente, o homem moderno experimentou um sentimento de mal-estar, oriundo da falta de liberdade. A partir da segunda metade do século XX, mais especificamente ao final da década de 60, esse quadro começa a mudar: emerge uma consciência a qual tinha como grande objetivo a emancipação do corpo e liberação sexual. Tal como apontou Perry Anderson, tal consciência foi associada à ideia de pós-modernidade. A juventude pós-moderna caracterizava-se então pelo culto ao prazer, pelo menosprezo à moral moderna, a qual, na sua visão estava obsoleta. Nessa perspectiva, a pós-modernidade pode ser concebida como o momento da revolução sexual, instante em que o sexo sai do âmbito privado e invade a esfera pública.

Outra mudança crucial que tem marcado o nascimento do homem pós-moderno diz respeito à questão da identidade. Como mencionamos no Capítulo 2, na visão de Stuart Hall o Iluminismo concebia o homem racional como dotado de uma única identidade, completa autoconsciente, a qual se mantinha com o indivíduo ao longo de sua existência. O homem pós-moderno ao contrário, não é formado por uma identidade singular, mas antes, por uma série de identidades fragmentadas, inconclusas e contraditórias.

A partir dessa série de transformações que ocorre no campo da filosofia, da ciência e da cosmovisão do homem, afirmamos de forma convicta que vivenciamos hoje uma condição pós-moderna. Estamos convictos também de que as hipóteses as quais fundamentaram essa pesquisa foram confirmadas, da mesma forma como os objetivos foram atendidos. Com relação aos objetivos, conseguimos: apresentar o

surgimento da modernidade, apontado de modo sucinto os principais aspectos que diferenciam o período moderno da Idade Média; mostrar como a modernidade construiu seus alicerces epistemológicos; demonstrar que a partir da filosofia, da ciência e da cosmovisão do homem – desde o viés da noção de emancipação – era possível identificar uma descontinuidade entre a modernidade e a pós-modernidade; mostrar que o projeto da modernidade foi construído a partir de uma dimensão fundacionalista; demonstrar que a pós-modernidade não pode ser percebida como uma simples antimodernidade; apresentar o fato de que as teorias pós-modernas têm se constituído sob uma perspectiva pós-fundacionalista. No que diz respeito às nossas hipóteses, a partir do estudo realizado confirmamos nossas duas teses: primeiro, a tese de que a através da noção de emancipação era possível identificar pontos de ruptura entre a modernidade e o estágio atual das sociedades ocidentais, o qual, optamos por denominar pós-modernidade; segundo, a tese de que no interior da pós-modernidade, a própria noção de emancipação perde sentido.

Tal como foi discutido no Capítulo 3, o pós-fundacionalismo – uma das vertentes da pós-modernidade – desconstruiu os fundamentos sobre os quais o projeto da modernidade estava fundado: a razão, a emancipação, o sujeito, a moral, a verdade, enfim, o movimento pós-fundacionalista, ao sedimentar essas categorias, apresentou-nos sua contingencialidade e historicidade. Mais do que isso: mostrou-nos o motivo pelo qual devemos abandonar o projeto da razão. Talvez um dos autores que melhor tem feito isso seja Ernesto Laclau. O teórico político argentino tem nos mostrado que o social é constituído por infinidade de diferenças – de gênero, de sexualidade, de raça, de etnia, de religião, de interesses particulares etc. Dessa forma, torna-se impossível sustentar que um discurso emancipatório universal consiga aglutinar em seu interior essa rede infinita de diferenças. Como já mencionamos, o social sempre excede os limites de toda tentativa de fundação. Com efeito, não devemos abordar o social em termos fundacionalistas, como se ele tivesse um centro a partir do qual toda realidade social é estruturada. Tal como nos mostrou Laclau, o universal é um espaço vazio; por mais que homem desde a antiguidade clássica venha tentando preencher esse espaço com um fundamento último, a pluralidade de diferenças sempre transcende toda tentativa de fundamentação.

Conceber o social como a rede infinita de diferenças significa dizer que nenhum discurso emancipatório universal, por mais amplo que seja, nunca

conseguirá atender satisfatoriamente todas as demandas sociais do circuito infinito de identidades. Esse é o motivo pelo qual o projeto da razão excluiu os loucos; o discurso emancipatório marxista pressupunha a derrubada violenta da burguesia capitalista; e o dia do julgamento final no cristianismo consistia na separação entre os justos e os injustos. Todos esses discursos emancipatórios estão fundados sobre um fundamento último: a razão, a economia e Deus, respectivamente. Todavia, para além desses fundamentos existe uma infinidade de diferenças as quais simplesmente são excluídas por esses discursos. De fato não há uma liberdade efetiva; como demonstramos ao longo do Capítulo 3, sob a fachada da promessa de emancipação, os discursos emancipatórios tradicionais estavam na verdade tentando eliminar o outro, ou seja, aquele conjunto de diferenças que não se encaixava no interior dos limites do fundamento.

É importante ressaltarmos novamente que a emancipação apresenta um duplo entrave: além de os discursos emancipatórios não conseguirem atender a todas as demandas do social, eles tampouco conseguem emancipar o homem de todas as amarras sociais. Freud talvez seja o autor que melhor tenha nos apontado isso; o psicanalista mostrou-nos que o nosso inconsciente é carregado de informações e que ele tem influencia direta sobre o consciente. Desse modo, a teoria freudiana vai de encontro racionalismo cartesiano-kantiano, segundo o qual o homem racional é um indivíduo totalmente autoconsciente. Além disso, vários são os autores os quais nos mostram que estamos presos a várias esferas sociais, principalmente os pós-estruturalistas. Giddens, por exemplo, defende a tese de que estamos cada vez mais dependentes de sistemas peritos, como o sistema monetário, por exemplo, o sistema político, o sistema educacional etc.

Com base nessa reflexão e a partir da pesquisa realizada, temos a convicção de que os discursos emancipatórios devem ser abandonados. A pós-modernidade mostrou-nos a importância de pensarmos a liberdade por outro viés para além da lógica da emancipação. O pós-moderno constitui-se como uma rede infinita de diferenças, ou seja, por indivíduos fragmentados, constituídos por identidades incompletas e que em vários momentos se contradizem. É impossível que um discurso emancipatório universal atenda todas as demandas particulares desses sujeitos, da mesma forma como é impossível libertá-los por completo de todas as amarras sociais. Desse modo, torna-se muito mais construtivo pensarmos a liberdade em termos de democracia radical – tal como fazem Ernesto Laclau e

Chantal Mouffe – do que pela lógica da emancipação. Por democracia radical entendemos um espaço no qual toda e qualquer identidade pode articular-se discursivamente para defender seus interesses políticos. A democracia radicalizada permite que essas identidades, uma vez articuladas, tenham autonomia durante a luta pelo atendimento de suas demandas.

Aproximando-nos do fim dessa Dissertação, gostaríamos de reforçar que o estudo do debate entre o moderno e o pós-moderno sob o viés da noção de emancipação nos permitiu demonstrar por um lado, que há uma descontinuidade real entre a modernidade e a pós-modernidade e, por outro lado, que os próprios discursos tradicionais de emancipação não conseguem mais se sustentar num terreno lógico. Dizendo de outra forma: o fim do projeto moderno de emancipação significa o fim da própria modernidade enquanto período histórico, além de marcar o nascimento de uma condição pós-moderna. De fato, não há uma ruptura radical a qual separa de um lado a modernidade e de outro a pós-modernidade; e mesmo que houvesse, seria impossível identificá-la em todos os níveis sociais. Todavia, a aurora da pós-modernidade pode ser percebida nas mudanças que ocorrem nos campos da filosofia, da ciência e na cosmovisão do homem, principalmente a partir da década de 1970. Estamos convencidos que de fato existem pontos de ruptura os quais inserem a filosofia, a ciência e o homem contemporâneo numa dimensão pós-moderna.

O prefixo “pós” presente na noção de pós-modernidade não deve, portanto, ser compreendido como ruptura radical. Concebemos pós-modernidade como um conjunto de atributos que caracterizam a realidade social contemporânea, afastando-a dos pressupostos característicos da modernidade, tais como a razão, o desejo pela emancipação, o esclarecimento pleno, a moral universal, a ordem, o belo, a perfeição, o controle racional do mundo, o conhecimento absoluto, a crença de que a inteligência humana pode acessar diretamente a ordem natural dos fenômenos etc. A pós-modernidade aborda o mundo como pura complexidade, contingência e caos (desordem); o pós-moderno reconhece a infinita pluralidade de identidades e aceita o fato de que nenhum fundamento consegue limitar em definitivo o jogo da diferença. O prefixo “pós” presente em pós-modernidade aponta em várias direções: pós-fundacionalismo, pós-essencialismo, pós-iluminismo, pós-esclarecimento, dentre outros vários pós. Na pós-modernidade não há espaço para

um valor absoluto ou uma moral universal, uma vez que a infinidade de diferenças sempre transcende toda e qualquer tentativa de fundamentação.

O discurso pós-moderno de reconhecimento e respeito das diferenças apresenta a possibilidade real de constituição de um espaço democrático. A liberdade, no pós-moderno, se dá a partir da aniquilação das barreiras que impedem a emergência das diferenças. Várias das identidades que durante anos viveram à margem da sociedade passaram a ter voz, um exemplo disso são novos movimentos sociais que têm se articulado nas últimas décadas: movimento feminista, movimento negro, movimentos étnico-raciais, movimento gay, movimento GLBTS etc.

O abandono do projeto da modernidade e do desejo de emancipação não deve, portanto, ser visto como algo negativo. E tampouco a pós-modernidade deve se conceber como uma simples negação dos pressupostos modernos ou como um relativismo barato. Pós-modernidade, antes de tudo, é o reconhecimento de que não existe uma verdade incondicional; que o social não possui uma essência; que frente à pluralidade de diferenças nenhuma moral consegue ser absoluta; o pós-moderno é um momento de liberação dos instintos, da libido, das emoções; é o momento da revolução sexual; é o instante em que as diferenças não aceitaram mais viver sob a ditadura da razão. Na pós-modernidade os homens, de certa forma, abdicaram da razão, do autocontrole dos desejos em detrimento da busca pelo prazer e de uma liberdade individual. Tal como o homem moderno lutou contra a ordem teocêntrica, a qual impedia o desenvolvimento de ideias que divergissem do pensamento cristão, o sujeito pós-moderno luta contra a razão, a qual impediu durante longo tempo os homens de gozarem os prazeres do corpo.

As diferenças entre a modernidade tradicional e o estágio atual da sociedade contemporânea são evidentes. Vários são os autores que as têm apontado; alguns deles preferem conceber tais mudanças como uma intensificação ou radicalização da modernidade, ao passo que outros concebem essas mudanças como uma transição para um estágio pós-moderno. Concordamos com estes últimos. A realização da presente pesquisa nos permitiu ter a convicção que de fato vivenciamos uma condição pós-moderna, pelo menos do ponto de vista filosófico, científico e da cosmovisão do homem. Conceber a sociedade atual como pós-moderna implica – do ponto de vista sociológico – abrir espaço para o desenvolvimento de novas teorias. Na medida em que as relações sociais se complexificam cada vez mais, os modelos teóricos tradicionais se tornam mais

ineficazes. Esse é o momento de deixarmos de lado teorias que há muito têm apresentado falhas, tais como o positivismo, a dialética hegeliana, o materialismo dialético, ou o historicismo tradicional, por exemplo, em detrimento de novos modelos explicativos, tais como a Teoria do Discurso e a nova Teoria dos Sistemas Sociais, dentre outras. Essas duas teorias sociais – a primeira proposta por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe e a segunda por Niklas Luhmann – tem se mostrado, a nosso ver, bastante coerentes com a realidade social contemporânea.

Uma vez que chegamos ao final da dissertação, gostaríamos de ressaltar novamente que a presente pesquisa consiste num sucinto trabalho teórico. Nosso objetivo em nenhum momento foi esgotar o debate que gira em torno da modernidade e da pós-modernidade. Antes disso, nosso intuito, sobretudo, foi abordar a discussão desde um viés específico: o da emancipação. Visamos demonstrar como o debate moderno/pós-moderno pode ser mais bem compreendido uma vez adotada a noção de emancipação como fio condutor da análise, já que o projeto da modernidade nasce justamente de um ímpeto emancipatório. Apontamos as discontinuidades ou, melhor dizendo, os pontos de ruptura entre o discurso da modernidade e o discurso da pós-modernidade. Na medida em que a pesquisa avançou apresentamos nosso posicionamento no que diz respeito à discussão moderno/pós-moderno. Rebatemos os autores que acreditam que a modernidade ainda não chegou ao seu final, bem como aqueles autores os quais defendem o projeto da razão iluminista. Concordamos, antes, com os pensadores que reconhecem as discontinuidades que existem entre o mundo contemporâneo e a modernidade tradicional, e apontam que vivenciamos uma condição pós-moderna.

Dessa maneira, o trabalho aqui realizado pode ser aprofundado; o interessante seria não mais estudar a questão da emancipação, já que partimos do pressuposto de que a os discursos emancipatórios perderam sua validade. O relevante então é focarmos um estudo que relacione o pós-moderno à liberdade, e que aponte mais especificamente de que maneira podem ser constituídos projetos democráticos nos quais as identidades particulares possam lutar para ter seus interesses atendidos.

REFERÊNCIAS

Amnésia. Christopher Nolan. Newmarket Capital Group/Team Todd/ Summit Entertainment. Estados Unidos: 2000, 1 DVD.

ALMEIDA, Jalcione; NEVES, Fabrício Monteiro; PREMEBIDA, Adriano. Estudos sociais em ciência e tecnologia e suas distintas abordagens. In: **Sociologias**, v.13, n.26, 2011.

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BACON, Francis. **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza; Nova Atlântida.** 2.ed. São Paulo: Abril, 1979.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Tempos pós-modernos. In: LYOTARD, Jean-Fraçois. **O pós-moderno.** 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna.** São Paulo: UNESP, 1997.

BEM-DAVID, Joseph. **O papel do cientista na sociedade.** São Paulo: Pioneira/USP, 1974.

BOITO JÚNIOR, Armando. **Pré-capitalismo, capitalismo e resistência dos trabalhadores.** Revista Crítica Marxista, São Paulo, v.12, p. 77-105, 2001.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997.

BRAGA, Ruy. A rebelião estudantil: para além do espetáculo. **Cult**, São Paulo, n. 126, p. 38-9, jul. 2008.

BRAVERMAN, Harry. **Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação.** São Paulo: Cultrix, 1995.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. O sangue como metáfora: do anti-semitismo tradicional ao anti-semitismo moderno. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; GORENSTEIN, Lina (orgs.). **Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo.** São Paulo: Humanitas, 2005, p.343-375.

CHALMERS, Alan Francis. **O que é ciência afinal?** 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.

CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia.** São Paulo: Ática, 2000.

COMTE, Augusto. **Discurso sobre o espírito positivo.** 2.ed. São Paulo: Abril, 1983.

DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: _____. **A escritura e a diferença.** 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DESCARTES, René. **Discurso do método.** Porto Alegre: L&PM, 2012.

_____. **Meditações; Objeções e respostas; Cartas.** 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DOSSE, François. **História do Estruturalismo:** I. O campo do signo, 1945/1966. São Paulo: Ensaio, 1993. v. 2.

DURANT, Will. **A Filosofia de Emanuel Kant ao seu alcance.** Rio de Janeiro: Ediouro, 199[?].

DUSSEL, Henrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Argentina: CLACSO, 2005. Disponível em: http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio_Tonico/2s2012/Texto_1.pdf. Acesso em 30 mar. 2013.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador** - volume II: Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FÁVERO, Altair Alberto. **Redescrição do mundo e educação.** Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método.** 3.ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade.** 12.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

_____. **História da Loucura na Idade Clássica.** São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. **Microfísica do poder.** 12.ed. Rio de Janeiro: 1996.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. 20.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média, nascimento do ocidente.** 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FREITAG, Bárbara. **A Teoria Crítica:** ontem e hoje. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. **O Mal-estar na Civilização**. In: http://cei1011.files.wordpress.com/2010/04/freud_o_mal_estar_na_civilizacao.pdf. Acessado em 07 de jan. de 2012, às 21h 29min.

GAETA, Rodolfo; GENTILE, Nélida; LUCERO, Susana. **Aspectos críticos das Ciências Sociais: entre a realidade e a metafísica**. Vale do Rio dos Sinos: UNISINOS, 2008.

GHIRALDELLI JR., Paulo. As teorias da verdade. In: **Revista Conhecimento Prático Filosofia**. São Paulo: Escala, vol. 28, pp. 56-61.

GIDDENS, Anthony. GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

_____. **Mundo em descontrole**. 6.ed. Rio de Janeiro: Record 2007.

GILBERT, Martin. **A Segunda Guerra Mundial**. 7.ed. São Paulo: Dom Quixote, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. La modernidad, un proyecto incompleto. In: FOSTER, Hal. **La posmodernidad**. 7.ed. Barcelona: 1998.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 8.ed. Rio de Janeiro: DP&a, 2003.

HARVEY, David. **A condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Disponível em http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf. Acessado em 13 de fev. de 2013.

HORKHEIMER, Max. **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrorto, 2003.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

HUME, David. **Resumo de um Tratado da Natureza Humana**. Rio de Janeiro: 1995.

HUYSEN. Andréas. Mapeando o Pós-moderno. In: HOLLANDA, Heloisa B.(Org.) **Pós-Moderno e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. 273p, 15-80.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?** Disponível em <http://www.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b47.pdf>. Acessado em 10 de jan. de 2013.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna**: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LACLAU, Ernesto. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. 2.ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

_____. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EDURJ, 2011.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonía y estrategia socialista**: hacia una radicalización de la democracia. 2.ed. Buenos Aires: F. C. Económica, 2004.

LIMA, Rômulo de Araújo. **10 Lições sobre Rosseau**. Petrópolis: Vozes, 2012.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LUHMANN, Niklas. **Introdução à Teoria dos Sistemas**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Sistemas Sociales**: Lineamentos para uma teoria general. 2.ed. Rubí (Barcelona): Anthropos; México: Universidad Iberoamericana; Santafé de Bogotá: CEJA, Pontificia Universidad Javeriana, 1998.

LYOTARD, Jean-Fraçois. **O pós-moderno**. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MACHADO, Roberto. **Ciências e Saber**: A trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MAFFESOLI, Michel. O Moderno. In: ROUANET, Sérgio Paulo; MAFFESOLI, Michel. **Moderno x Pós-moderno**. Rio de Janeiro: UERJ Departamento Cultural, 1994.

MARCHART, Oliver. **El pensamiento político posfundacional**: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. Buenos Aires: F. C. Económica, 2009.

MARCONDES, Danilo. **Textos Básicos de Filosofia**: Dos pré-socráticos a Wittgenstein. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MARQUES, Luciana Rosa. Democracia radical e democracia participativa: contribuições teóricas à análise da democracia na educação. In: **Revista Educação Social**, vol. 29, n. 102, p. 55-78, Campinas, jan./abr. 2008.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **O Capital**. Vol. 1. O processo de produção do capital. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. Trabalho alienado e superação positiva da auto-alienação humana. In: **Marx & Engels**. FERNANDES, Florestan (org.). São Paulo: Ática, 1989.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista**. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/manifestocomunista.pdf>. Acessado em 18 de fev. de 2013.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **De máquinas y seres vivos - autopoiesis: la organización de lo vivo**. 5.ed. Santiago de Chile: Universitaria, 1998.

MERTON, Robert King. **Sociologia: teoria e estrutura**. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

MICELI, Paulo. **O feudalismo**. 16.ed. São Paulo: Atual, 1996.

MONTEIRO, Fernando J.S. **10 Lições sobre Shopenhauer**. Petrópolis: Vozes, 2011.

NASCIMENTO, Márcio Luiz do. Desencantamento do mundo: acréscimos explicativos de Max Weber à “versão final” de “A Ética Protestante e o ‘Espírito’ do Capitalismo”. In: **Revista Cronus**, Natal, v.9, n.1, p. 207-27, jan./jun. 2008.

NEVES, Clarissa Baeta; SAMIOS, Eva Machado (coords.). **Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas**. Porto Alegre: UFRGS; Goethe-Institut/ICBA, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. 3.ed. São Paulo: Escala, 2009.
OROPALLO, Maria Cristina. **A presença de Nietzsche no discurso de Foucault**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade São Judas Tadeu, 2005.

PARAMIO, Ludolfo. Após o dilúvio. Introdução ao pós-marxismo. In: **Lua Nova Revista de Cultura e Política**, n. 16, p. 123-53, São Paulo, mar. 1989.

PEARS, David. **As ideias de Wittgenstein**. São Paulo: Cultrix, 1988.

PETERS, Michael. **Pós-Estruturalismo e filosofia da diferença**. São Paulo: Autêntica, 2000.

RODRIGUES, Léo. **Concepções de Ciência e práticas discursivas de grupos de pesquisa da UFRGS: Estudo de caso**. Porto Alegre, 1999. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

_____. **Introdução à Sociologia do Conhecimento, da Ciência e do Conhecimento Científico**. Passo Fundo: UPF, 2005.

_____. O Estruturalismo Francês: aspectos históricos e epistemológicos. In: SCHULZ, Rosângela (org.). **Ensaio de Sociologia e Política**. Pelotas: UFPel, 2010.

ROSENFELD, Denis Lerrer. Vida e obra. In: DESCARTES, René. **Discurso do método**. Porto Alegre: L&PM, 2012.

ROUANET, Sérgio Paulo. O Pós-moderno. In: ROUANET, Sérgio Paulo; MAFFESOLI, Michel. **Moderno x Pós-moderno**. Rio de Janeiro: UERJ Departamento Cultural, 1994.

SANTOS, Boaventura de Souza. Da Sociologia da Ciência à Política Científica. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v.1, jun. 1978, p. 11-56.
SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. 27.ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. **Um discurso sobre as ciências**. 15.ed. Porto: Afrontamento, 2007.

SCHOPENHAUER, Athur. **O mundo como Vontade e Representação**. Disponível em <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. Acessado em 03 de jan. de 2013.

SILVA, Divino José da. Horkheimer leitor de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**, v.7, p. 41-53, 1999.

SILVA, Porfírio. **A filosofia da ciência de Paul Feyerabend**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995).

SILVEIRA, Fernando Lang. A teoria do conhecimento de Kant: o idealismo transcendental. **Caderno brasileiro de Ensino de Física**, Florianópolis, v.19, número especial, p. 28-51, 2002.

STEIN, Ernildo. **Epistemologia e crítica da modernidade**. Ijuí: Unijuí, 2001.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Max Weber: o processo de racionalização e o desencantamento do trabalho nas organizações contemporâneas. In: **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v.43, n.4, p. 897-918, 2009.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: CED, 1968.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. 7-72.