

Frankfurt e French Fries: Sobre a Crise da Razão

Wagner Rangel¹

RESUMO

Este trabalho constitui um exercício de integração de posições que, num primeiro momento, parecem ser antagônicas, mas que, segundo a nossa interpretação, são complementares por focalizarem conceitualmente a modernidade de suas respectivas posições sócio-históricas, portanto, cada pensamento está indissociável de seu tempo e espaço. Assim, o trabalho, primeiro, propõe a compreensão da chamada crise da razão na contemporaneidade; e, em segundo lugar, objetiva esboçar as consequências desta postura para práxis social, tanto daqueles que pronunciam seus discursos sobre a fase da sociedade atual, quanto de seus seguidores. Nesse exercício, o discurso literário será o nosso fiel da balança.

Palavras-chave: teoria literária, crítica, autocrítica, modernidade e pós-modernidade.

O título deste trabalho, *Frankfurt e French fries: sobre a crise da razão*, é inspirado em *Pós-modernismo e política*, livro organizado pela Heloísa Buarque de Hollanda, com o objetivo de compreender o que se convencionou chamar de “a crise da razão”, assim como a consequência disso em relação à práxis social, tanto de autores quanto de seus seguidores. “Frankfurt” se refere à Jürgen Habermas, e “French Fries” à Lyotard. Os termos ironizam as posições radicais dos dois autores; o primeiro, da Escola de Frankfurt, representando a razão iluminista; o segundo, pensador francês, representante da crise dos

¹ Graduando em Letras pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, no campus da Faculdade de Formação de Professores, em São Gonçalo, Rio de Janeiro (UERJ-FFP), e bolsista PIBIC-UERJ do grupo de pesquisa *Ecos do pós-moderno – quando é possível olhar para trás sem virar estátua de sal*, orientado pela professora Maria Cristina Cardoso Ribas (UERJ-FFP e PUC-RJ).

grandes relatos, isto é, descrença em relação as narrativas de emancipação da humanidade, por exemplo (1992, p. 7).²

A crise da razão na modernidade, sobretudo na filosofia contemporânea, é tributária de outras crises e rupturas históricas: a crítica da ideologia de Marx e a ruptura freudiana são exemplos disso (MARCONDES, 2006, p. 207-246). Portanto, propõe-se um recorte histórico, o século XX, para que possamos dar início ao nosso exercício de compreensão da referida crise e perceber como o advento da mesma, que é chamada por alguns de o novo irracionalismo, acarretou a crise da razão no século passado.

A partir de Murilo Marcondes, é possível dizer que a filosofia contemporânea dividiu-se em duas tendências, que segundo ele, podem ser chamadas de “Os herdeiros da modernidade” e de “A ruptura com a tradição” (2006, p.11). Na primeira, o maior expoente na atualidade é Habermas. Na segunda pode-se dizer que não há um nome, mas ela é considerada responsável pelo surgimento e emergência do pensamento pós-moderno, sobretudo após o lançamento de *A condição pós-moderna*, de Lyotard, em 1979.³

Segundo Rouanet, o termo “velho irracionalismo” é usado para referir-se a um tipo de razão que rejeita “realidades transcendentais – a pátria, a religião, a família, o Estado (...)” (1987, p. 11). Essa forma de racionalismo implica adesão a razão ou as “realidades transcendentais”, sugerindo incompatibilidade entre tais esferas da vida humana. Assim, tal racionalismo passou a ser chamado de irracionalismo.⁴

Já o termo “novo irracionalismo” indica a volta do irracionalismo ao cenário cultural, mas de um modo diferente de seu antecessor. De acordo com Rouanet, esta é uma forma de racionalismo que passou a ser denominada de irracionalismo “por estar comprometida com o poder” (1987, p. 11). Porém qual é a acusação desta vez? Habermas acusa o pós-moderno de ter

(...) uma atitude de repúdio a certas dimensões da modernidade, tal como definida por Max Weber. A modernidade comporta dois blocos: a modernidade cultura e a social. A primeira se caracteriza pela dessacralização (...) das visões

² De acordo com Olgária Matos, “A escola de Frankfurt se define mais por uma linguagem do que pela forma consagrada do livro, dos grandes sistemas persuasivos, pois ‘convencer é infecundo’ (Benjamin, *Rua de mão única*)” (1993, p. 23). É uma postura de inspiração pós-marxista que investe numa leitura crítica da sociedade estrutural e cultural a fim de dar continuidade ao legado iluminista com o propósito de interpretar e discutir o mundo contemporâneo.

³ Segundo a interpretação de Terry Eagleton, o pós-estruturalismo contribuiu decisivamente para a crise da razão na contemporaneidade (2006, p. 191-226).

⁴ O filme *A criação*, de Jon Amiel, pode servir de exemplo desse embate entre a razão ferrenha e a religião. A vida e obra de Charles Darwin é ficcionalizada a ponto de nos mostrar os conflitos pessoais e sociais vividos pelo autor de *A origem das espécies*, que abalou a sociedade inglesa, e, em seguida, o mundo dos intelectuais com a sua tese.

do mundo tradicionais e sua substituição por esferas axiológicas (...) diferenciadas, regidas pela razão e sujeitas à ação consciente do homem. A modernidade social se caracteriza por complexos institucionais autonomizados (o Estado e a economia), que escapam crescentemente ao controle dos indivíduos, através de mecanismos cada vez mais automáticos: na essência, é o processo de burocratização (ROUANET, 1987, p. 218).

Primeiro, deve-se ter em mente que “a modernidade é o produto do processo de racionalização que ocorreu no Ocidente, desde o final do século XVIII, e que implicou a modernização da sociedade e a modernização da cultura” (WEBER *apud* ROUANET, 1987, p. 231). Segundo, a modernização da sociedade (modernidade social) significou o processo de dissolução das estruturas sociais medievais e de construção das cidades modernas, num constante processo de modernização. Terceiro, a modernização da cultura (modernidade cultural) significou desmistificar a visão de mundo medieval (o realismo medieval) e secularizar uma visão mais racional de mundo, ou poder-se-ia dizer, secularizar a visão de mundo do realismo filosófico-literário. Portanto, o primeiro bloco tem a ver com a emergência da modernidade, com a desmistificação do mundo medieval e a secularização do racionalismo, autonomizando assim o segundo bloco, isto é, as esferas da vida cultural como a arte, a ciência e a moral na modernidade, que, na Idade Média, encontravam-se submetidas à religião e ao realismo medieval. Desse modo, a arte, a ciência e a moral (ética) ganham a sua independência em relação à tradição e passam a ser reguladas por outras razões, não mais pressas à religião. Uma vez independente, cada esfera

se desenvolve dentro de complexos institucionais próprios – as universidades e laboratórios, no caso da ciência, a comunidade dos crentes, no caso da moral, e o sistema de produção, distribuição e consumo da arte, bem como a crítica (mediando entre o artista e o público), no caso da estética. Outro elemento importante: as três esferas são funcionais para o processo de modernização social, mas muitas vezes entram numa relação tensa entre si e com os subsistemas da sociedade. (ROUANET, 1987, p. 232)

Assim, uma vez autônomas e livres de repressão, as esferas funcionam de acordo com os seus próprios princípios, fundamentos, objetivos e interesses. Nesse sentido, a reflexividade (Giddens, 1991) ou razão (tanto no sentido de “razão de ser” quanto de “finalidade”) de cada esfera sócio-cultural pode acarretar divergências no cenário cultural da modernidade.

Por exemplo, a ética, na medida em que se vinculava ainda, na origem, à religião, podia entrar em contradição com a ciência e a arte, e esta, cuja principal função era fornecer uma compensação pela dureza da vida racionalizada e pelos imperativos da competição econômica, estimulava a formação de uma

“contracultura” boêmia que podia ocasionalmente entrar em choque com as exigências da racionalização capitalista. (ROUANET, 1987, p. 232)

Ainda que o livro de Rouanet tenha sido publicado há mais de três décadas e os exemplos estejam no passado, nota-se o quanto eles estão vivos e são motivos de debate na modernidade tardia. Mas, voltando ao novo irracionalismo, percebe-se que tudo isso pode ter acontecido porque

O novo irracionalismo se considera crítico e denuncia um *statu quo* como hostil à vida. A partir de uma certa leitura de Foucault, Deleuze e Lyotard, e sob a influência de um neocietzscheanismo que vê relações de poder em toda parte, ele considera a razão o principal agente da repressão, e não o órgão da liberdade, como afirmava a velha esquerda. (ROUANET, 1987, p. 12)

Ora, se se acreditava no poder da razão como meio legítimo de emancipação – herança dos ideais do Iluminismo –, certas leituras sugeriram que o tiro havia saído pela culatra: o suposto poder da razão para o desenvolvimento da sociedade tornara-se poder no sentido de manter a sociedade sob controle; e, assim, a permanência de determinadas estruturas sociais hostis e contrárias a própria ideia de emancipação. Tais estruturas, sociais e culturais, tornaram-se forças castradoras e repressoras na modernidade antes que emancipatórias, como se acreditava ser devido à influência dos pensadores iluministas, como Voltaire e Rousseau, por exemplo; portanto, são esferas que se passam por modernas, mas que agem de modo anti-moderno.

O novo irracionalismo é mais conhecido pelo nome de pós-moderno e “O principal responsável por essa classificação, que transpõe para o campo filosófico um termo inicialmente limitado à estética, foi sem dúvida Jürgen Habermas” (ROUANET, 1987, p. 217). E a diferença entre eles, modernos e pós-modernos, “está na modernidade cultural” (1987, p. 218), isto é, a maneira como cada um entende a cultura (práticas culturais) da modernidade. E isso se torna crucial para entendermos a diferença entre a postura (leia-se: pensamento) moderna e o pós-moderna.

Na modernidade, o problema está entre os conservadores e os seus respectivos críticos, porque estes criticam a modernidade social por intermédio da “razão iluminista” (ROUANET, p. 218) e aceitam “a modernidade cultural”, enquanto os conservadores aceitam ambas as esferas da modernidade. Nesse contexto, o pensamento moderno encontra-se latente e combativo em plena modernidade, e acredita poder efetuar mudanças na modernidade social por intermédio da modernidade cultural e da razão emancipatória. Assim, acredita-se que a razão está para a cultura e vice-versa (enquanto a modernidade social estaria sob forte influência de interesses antagônicos). Nesse contexto, a arte

moderna (crítica, autocrítica e razão) é bem-vinda, uma vez que ela é questionadora do *status quo* por ter acentos de oposição à modernidade social. A arte moderna é engajada com as questões sociais. Nota-se que, na modernidade, o debate sócio-político dá-se entre a direita e a esquerda.

Na pós-modernidade (novo irracionalismo), o conservadorismo “rejeita a modernidade cultural em nome de valores pré-capitalistas”, isto é, as manifestações culturais da modernidade tardia, segundo estes, seria produto de uma indústria cultural, “ao mesmo tempo em que defendem a modernidade social”. Isso significa que estes, por um lado, lutam pela permanência do *status quo*, mas, por outro, julgam a cultura proveniente desta mesma conjuntura massificada e, portanto, inferior à cultura do século XIX ou ao cânone, por exemplo. Já os críticos radicais da pós-modernidade “rejeitam a modernidade cultural porque a razão iluminista seria um simples agente da dominação e rejeitam, igualmente, a modernidade social, lugar da repressão política e econômica” (ROUANET, 1987, p. 219).⁵

Para Sergio Paulo Rouanet, pensador que pode ser considerado um “herdeiro do iluminismo”, que analisa dialeticamente as reinvidicações do pensamento pós-modernos, “há um núcleo de verdade no novo irracionalismo: o conceito clássico de razão deve efetivamente ser revisto”, porque “Depois de Marx e Freud, não podemos mais aceitar a ideia de uma razão soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos”. Da mesma forma que,

Depois de Adorno, não é possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de (...) um projeto de dominação da natureza e sobre os homens. Depois de Foucault, não é lícito fechar os olhos ao entrelaçamento do saber e do poder” (1987, p. 12).⁶

⁵ Nesta pesquisa, por “indústria cultural” entende-se cultura de massa no que se refere ao debate ético entre bom e mal: contribui para a formação do cidadão ou seria apenas diversão? Mas, cultura de massa não é cultura popular. Vide *O que é indústria cultural?* De Teixeira Coelho, Ed. Brasiliense, 1993. Para uma breve explicação do termo e introdução ao assunto.

⁶ Ousa-se acrescentar, nessa lista, autores como Baudrillard, que expande o conceito de Marx de valor dos objetos na nossa sociedade; Terry Eagleton, que, ao analisar a literatura, nos mostra o quanto ela é mais um discurso construído que quer se passar por natural; e, Lyotard, que, ao questionar o pensamento moderno, traz à tona as implicações do estatuto do saber na sociedade pós-industrial e as suas implicações para a pesquisa na universidade.

E ele conclui dizendo que, ainda que “Foucault, quando disse que toda razão, mesmo a que critica o poder, emana de outro poder, e por Adorno, que (...) descreve” um mundo reificado, nós “Precisamos de um racionalismo novo, fundado numa nova razão (...) porque essa afirmação só é verdadeira se aplicada à razão do sistema e ao saber objetivante com que ele procura controlar o mundo vivido” (1987, p.12). Portanto,

A razão dominadora e reificante, que Adorno e Foucault criticam com toda justiça é uma razão monológica (...) que tende a submeter a totalidade da vida a apenas um dos aspectos da razão (1987, p. 12-16).

Assim, a “razão monológica é a do sujeito que observa, esquadrinha e normaliza, na linguagem de Foucault; é a do sujeito que calcula, classifica e subjuga, na linguagem de Adorno”, diz Rouanet (1987, p. 12). E acrescentamos: é a do sujeito que impõe a noção canônica de literatura, na linguagem de Terry Eagleton; é a do sujeito que não considera as implicações da noção de desempenho ao invés da de falso/verdadeiro para a pesquisa na era pós-industrial, na linguagem de Lyotard.

Posto isso, Rouanet investiga a razão de ser do pós-moderno, que se propagou a partir do trabalho dos referidos autores. Diz ele, “A teoria de Habermas não responde a todas as dúvidas, mas (...) permite compreender a difusão do irracionalismo” (1987, p. 16); leia-se: pensamento pós-moderno. Segundo o autor,

(...) opor-se ao sistema equivalia, assim, a opor-se à própria razão. A razão não pode deixar de ser vista como opressora, quando o poder que oprime fala em nome dela e quando ela é percebida como única possível (ROUANET, 1987, p 16).

Assim, não se poupou críticas a aqueles que a defendessem. É preciso “dar-se conta que existe uma outra razão, que, longe de opor-se à vida, permite combater as forças que verdadeiramente a asfixiam” (1987, p. 16).

Exemplificando a apropriação da razão por parte da modernidade social e do poder, a ponto de fazer dela a única razão possível, e, assim, monolítica, o autor cita a ditadura militar brasileira: “Se o modelo político e econômico implantado no Brasil representava a razão, não era possível contestá-lo senão contestando a razão” (1987, p. 16). Assim, o autor parece nos sugerir que, sempre que a razão está a serviço do poder, criticar e se opor ao poder será o mesmo que criticar e se opor a razão, uma vez que o poder representa a razão nas sociedades democráticas.

Não é a razão ou a teoria que oprime, argumenta Rouanet, mas sim o uso que se faz delas. As vozes consonantes de Rouanet, de Giddens, de Berman e de Eagleton nos sugerem que é possível sustentar uma teoria que, ainda que possa ser chamada de grande narrativa, deve estar “consciente dos seus limites, percebe[r] o espaço irracional em que se move e pode, portanto, libertar-se do irracional” (ROUANET, 1987, p.13). Para Rouanet, “Temos de reformular a frase de Goethe: ‘cinzenta é toda teoria, e verde apenas a árvore esplêndida da vida’. Verde é toda teoria que liberta a vida, e cinzenta toda vida que se fecha à razão.” (1987, p.20)

Por fim, a leitura desses autores sinaliza a dimensão do conceito de modernidade e de pós-modernidade como um fenômeno de dois gumes, para que não fiquemos aprisionados a polarizações, estereótipos e a conceitos que se referem sempre aos outros, nunca a nós mesmos, sobretudo como professores em formação.

Para pensarmos essa relação entre a teoria e nós mesmos, isto é, a nossa posição perante o mundo social e cultural, propõe-se um exercício de reflexão entre as consequências dos conceitos de modernidade e de pós-modernidade, como aqui apresentados, e *Waiting for Godot* num exercício de compreensão da discussão e de nossa posição, mas não se propõe um pensar a modernidade *versus* pós-modernidade – o que seria insistir num binarismo estéril, e aí não haveria o porquê deste –, mas de entender as reinvidicações do pensamento pós-moderno, ainda que haja sob a rubrica pós-moderna pensadores que, como Nietzsche, Baudrillard ou Foucault, são questionáveis (CONNOR, 2004, p. 1-4; GIDDENS, 1991, p. 52-3; ROUANET, 1987, p. 217-228) porque denominá-los pós-modernos seria muito mais uma espécie de conveniência teórica do que aceitar que eles dão continuidade ao legado do Iluminismo (ROUANET, 1987, p.217-228); desse modo, seriam mais representativos da modernidade do que da pós-modernidade. Por fim, *Waiting for Godot* será o nosso fiel da balança.

O DISCURSO PÓS-MODERNO

Se a revolução industrial nos mostrou que sem riqueza não se tem tecnologia ou mesmo ciência, a condição pós-moderna vem nos mostrando que sem saber científico e técnico não se tem riqueza (...). (Walmir Barbosa, prefácio de *O pós-moderno*, de Lyotard)

Ex-“Ativista político de convicção marxista nos anos 50 e 60, Lyotard tornou-se o filósofo não marxista da pós-modernidade” (LECHTE, 2000, p. 273) após a publicação de

A condição pós-moderna (1979), livro que “examina conhecimento, ciência e tecnologia em sociedades capitalistas avançadas” (LECHTE, 2000, p. 273).

O “não-marxismo” significa “um desengajamento fundamental do tipo de pensamento totalitário que o marxismo (mas não só o marxismo) representa” (LECHTE, 2000, p. 273). Um pensamento totalitário seria aquele que oferece uma teleologia, isto é, aquele que “identifica a presença de metas, fins ou objetivos últimos guiando a natureza e a humanidade, considerando a finalidade como o princípio explicativo fundamental na organização e nas transformações de todos os seres da realidade” (Houaiss).⁷ Sendo assim, as metanarrativas fornecem explicações teleológicas, e tais teleologias representam “um propósito ‘crível’ para a ação, ciência ou sociedade como um todo” (LECHTE, 2000, p. 273). Mas, segundo Lyotard, “O antigo princípio segundo o qual a aquisição do saber é indissociável da formação (...) do espírito, e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso” (1988, p. 4-5), pois, a aquisição do saber nas sociedades avançadas, no século XX, não concretizou os sonhos dos filósofos enciclopedistas, por exemplo, por outro lado, acarretou um século de duas grandes guerras; além da guerra fria, que foi uma disputa ideológica com base nesta mesma aquisição do saber, isto é, mais uma metanarrativa a fim de explicar fins políticos.

Se as metanarrativas (ou teologias) oferecem uma explicação (causa) para tais práticas, assim como garantem a legitimidade de cada uma na modernidade; mantendo assim a vida social condicionada as esferas do conhecimento moderno, cujo objetivo final seria a “emancipação do sujeito razoável ou trabalhador, crescimento da riqueza e outros” (BARBOSA, 1988, p. vii-viii), Lyotard argumenta que, a equação conhecimento é igual a emancipação “entre fornecedores e usuários do conhecimento e o próprio conhecimento tende e tenderá a assumir a forma que os produtores e os consumidores de mercadorias têm com estas últimas, ou seja, a forma valor” na era pós-industrial, que marcaria a condição pós-moderna (LYOTARD, 1988, p. 4-5). Assim, “a mercantilização do saber” impõe (aceitar) que o saber seria “produzido para ser vendido”; portanto, “Ele deixa de ser para si mesmo seu próprio fim; perde seu ‘valor de uso’ (LYOTARD, 1988, p. 5) no que se refere à emancipação; por outro lado, permanece e reforça-se o valor de troca. Diz ele,

⁷ Exemplos de teleologias ou metanarrativas: toda sociedade existe para o bem de seus membros; o todo une as partes; a relação entre as partes é justa ou injusta dependendo da situação; o ser humano deve ler e estudar para alcançar a própria emancipação, enquanto sujeito e cidadão; o conhecimento produzido pela sociedade tem a função de emancipá-la (LECHTE, 2000, p. 273).

Em vez de serem difundidos em virtude do seu valor ‘formativo’ (...), pode-se imaginar que os conhecimentos sejam postos em circulação segundo as mesmas redes da moeda, e que a clivagem pertinente a seu respeito deixa de ser saber/ignorância para se tornar como no caso da moeda, ‘conhecimentos de pagamento/conhecimentos de investimentos’ (LYOTARD, 1988, p. 7)

Portanto, na era pós-industrial, que não quer dizer pós-modernidade no sentido de dissolução da modernidade, mas pós-industrial no que se refere à lógica do capitalismo tardio (JAMESON, 1995, p. 5-25) – o próprio Lyotard reconhece isso (LYOTARD, 1988, p. xv-xviii), o “(...) pós-moderno, enquanto condição da cultura nesta era, caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes” (BARBOSA, 1988, p. viii), porque, na fase atual, o “poder e conhecimento entram em contato um com o outro como nunca antes” (LECHTE, 2000, p. 274), ou só agora estamos nos dando conta disso. E, assim, o novo imperativo científico, que é (re)produção de conhecimento para consumo de conhecimento, torna-se a norma, e não mais a produção de conhecimento no que concerne à emancipação do sujeito ou das nações (LYOTARD, 1988, p. 5-7), uma vez que cada uma representa um papel na economia mundial capitalista (GIDDENS, 1991). Considerando a época da primeira publicação, Lyotard prever o fenômeno *wikileaks*

Do mesmo modo que os Estados-nações se bateram para dominar territórios, e com isto dominar o acesso e a exploração das matérias-primas e da mão-de-obra barata, é concebível que eles se batam no futuro para dominar as informações (LYOTARD, 1988, p. 5-7).

A reivindicação pós-moderna de Lyotard tem o mérito de nos mostrar o quanto a epistemologia moderna contém acentos anacrônicos e totalizantes, ao passo que oscilava no exame do capitalismo tardio ao insistir nas noções de verdadeiro e falso; original e cópia. Assim, se

A ciência, para o filósofo, moderno, herdeiro do Iluminismo, era vista como (...) atividade ‘nobre’, ‘desinteressada’, sem finalidade preestabelecida, sendo que sua função primordial era romper com o mundo das ‘trevas’, mundo do senso comum e das crenças tradicionais, contribuindo assim para o desenvolvimento moral e espiritual da nação (BARBOSA, 1988, p. ix).

A ciência, para o filósofo pós-moderno, “(...), implica que esses objetivos de conhecimento sejam agora contestados, e, além do mais, que nenhuma prova definitiva está disponível para resolver disputas sobre esses objetivos” (LECHTE, 2000, p. 273), uma vez que o filósofo pós-moderno entende que os discursos não passam de diferentes tipos de jogos de linguagem (LYOTARD, 1983, p. xviii). “Antes, a fé [crença] em uma narrativa [verdade] teria resolvido” (LECHTE, 2000, p. 273-4), porém, nesta fase atual da modernidade, na

qual emerge o pós-moderno como sinalizador de uma postura “pós-ideológica” no que se refere à descrença das verdades e causas teleológicas; “o que está em questão não é a verdade” dos enunciados, “mas o desempenho”, pois os discursos são vistos como participantes dos jogos de linguagem; conseqüentemente, a categoria clássica de verdade se torna redundante, pois, crer na verdade, para o filósofo pós-moderno, significa adesão a um jogo de linguagem. O imperativo, portanto, da era pós-industrial, “não é afirmar a verdade, mas sim localizar o erro no sentido de aumentar a eficácia, ou melhor, a potência” (BARBOSA, 1988, p. xii-xiii) das *performances* na esfera privada e social da vida. Segundo Barbosa, o filósofo pós-moderno, “avesso às filosofias da subjetividade e aos metadiscursos de emancipação”, não está preocupado com a problemática do mundo, mas sim “com o presente” e “parece ter abandonado o caminho da utopia, esse modo de encantar o mundo que anima (...) [os] modernos” (1988, p. xiii).⁸

Nota-se nos comentários de Lechte e Barbosa, bem como nas citações do próprio Lyotard, uma preocupação do pensamento pós-moderno para com a realidade imediata, com o presente. Preocupação que se “traduz” numa filosofia voltada para o aqui e o agora dessa modernidade, o que leva a filosofia do autor a ser acusada de anti-histórica e neoconversadora por resignar-se diante dos desafios sociais e valorizar (ou não desvalorizar) uma arte descomprometida com tais questões.

Portanto, na era pós-industrial, haveria duas formas de pensar a modernidade tardia. Uma se identificaria com o pensamento do Iluminismo: o pensamento moderno; a outra, não; o pós-moderno. E esse “*não*” estaria representado na própria condição *pós-moderna* no que se refere à erosão das metarrativas (LYOTARD, 1988, p. 3-10).

O DISCURSO MODERNO

Se o discurso da pós-modernidade “entende a transição corrente em termos epistemológicos ou como decompõe totalmente a epistemologia”, o discurso da modernidade “identifica os desenvolvimentos institucionais que criam um sentido de fragmentação e dispersão” (GIDDENS, 1991, p. 150). Isso significa que, se o pensamento pós-moderno explicita o novo imperativo da produção de conhecimento, o moderno identifica as suas causas. Se a pós-modernidade “enfoca as tendências (...) das

⁸ Resta saber se esse imperativo a fim de aumentar o desempenho das *performances* é tanto para filosofia (filosófico) quanto o é para a economia (econômico).

transformações sociais correntes e de seu caráter de deslocamento”, a terceira fase da modernidade “vê a alta modernidade como um conjunto de circunstâncias em que a dispersão está dialeticamente vinculada a tendências profundas para uma integração global” (GIDDENS, 1991, p. 150) na contemporaneidade. Vejamos a tabela oferecida por Anthony Giddens, que compara as concepções de pós-modernidade de Lyotard e a ideia da modernidade radicalizada de Anthony Giddens (1991, p. 150), assim como Marshall Berman e Rouanet, que defendem a ideia de uma modernidade tardia.

Pós-modernidade	Modernidade radicalizada
<ol style="list-style-type: none"> 1. Vê o eu como dissolvido ou desmembrado pela fragmentação da experiência. 2. Afirma a contextualidade das reivindicações de verdade ou as vê como “históricas”. 3. Teoriza a falta de poder que os indivíduos sentem em face das tendências globalizantes. 4. Vê o “esvaziamento” da vida cotidiana como resultado da introdução dos sistemas abstratos. 5. Vê o engajamento político coordenado, impossibilitado pela primazia da contextualidade e dispersão. 6. Define a pós-modernidade como o fim da epistemologia (possibilidade de conhecimento justo); do indivíduo e da ética. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Vê (...) que (...) a modernidade possibilita processos ativos de auto-identidade. 2. Afirma que as características universais das reivindicações de verdade se impõem a nós de uma maneira irresistível dada a primazia dos problemas de um tipo global. O conhecimento sistemático (...) não é impedido pela reflexividade da modernidade. 3. Analisa uma dialética da falta e da posse de poder (...). 4. Vê a vida cotidiana como um complexo ativo de reações aos sistemas abstratos, envolvendo tanto apropriação com perda. 5. Vê o engajamento político coordenado como possível e necessário, num nível global bem como localmente. 6. Define a pós-modernidade como transformações possíveis para “além” das instituições da modernidade.

É importante frisar que o que interessa ao estudo nesta comparação é o caráter da análise de Anthony Giddens, e não desconsiderar as análises e contribuições do pensamento pós-moderno. A análise giddensiana focaliza a modernidade enquanto uma organização sócio-histórica, que teve início no século XVII (GIDDENS, 1999, p. 11). Tornando-se assim uma forma de vida supostamente legitimada pela razão e gerenciada pelas instituições e dimensões da modernidade.⁹ Assim, a modernidade se caracteriza pelo primado da

⁹ Elas são: a vigilância, que é responsável pelo controle da informação e supervisão social; o capitalismo, que é o sistema econômico da modernidade tardia, produtor de acumulação de capital e de competições, gerando assim proprietários e não-proprietários; o poder militar, que controla os meios de violência e faz parte do setor da economia que se especializa na industrialização da guerra; e o industrialismo, que transforma a natureza em ambientes criados pelo processo de industrialização, os shoppings centres, por exemplo, e em produtos comercializáveis, tanto para compradores comuns quanto para empresas.

reflexividade sobre a tradição. O que permite aos autores afirmarem que a reflexividade (a dúvida, a razão, a capacidade autocrítica) são traços de modernidade. Ainda assim, a reflexividade não está livre de suspeitas, uma vez que ela pode também ser anti-moderna e, portanto, contraditória em relação à própria ideia de modernidade. Estendendo a premissa da reflexividade, o movimento pós-moderno pode então ser visto como um exemplo de tal reflexividade, afinal, o que faz a análise de Baudrillard, de Foucault e de Lyotard senão refletir as últimas mudanças nas sociedades desenvolvidas? Ademais, se o interesse das análises for o de ser terapêutico para a sociedade, qual será o valor de uma discussão em torno de termos conceituais? ¹⁰

A diferença é que, para Giddens, as ênfases cultural e epistemológica são entendidas como conseqüências dos processos de modernização, que não só moderniza a sociedade, mas a influencia também. Portanto, tais manifestações são explicadas a partir da natureza da modernidade, porque o conhecimento em condições de modernidade passa a ser instável e temporário, dificilmente permanente e universal como nas sociedades pré-modernas. Uma prova dessa temporalidade do saber em condições de modernidade já nos foi oferecida: as previsões de Marx e Engels em relação à superação do capitalismo, e o antigo sentido que a expressão “pós-modernidade” já teve no ocidente, diz Anthony Giddens. Sendo assim, tanto a modernidade cultural quanto a modernidade social são as causas dos processos de libertação e supressão do sujeito moderno, uma vez que tais conhecimentos são circulares. Um exemplo disso é o lema dos anos 80 e 90: “Deus está morto, Marx também e eu não estou me sentindo muito bem” (SANTOS, 2004, p. 7). É talvez por tais lapsos de memória e falta de consciência histórica que Terry Eagleton ironiza o pensamento pós-moderno num livro com o título bem sugestivo: *As ilusões do pós-modernismo*, quando diz que “Não se pode imaginar que uma pessoa habituada a assistir televisão durante oito horas por dia se pareça com o sujeito que uma vez conquistou a Índia” (1996, p.8); além de discutir a “política da amnésia”, em *Depois da teoria*; assim como a crítica de Marshall Berman, que diz que o pós-modernismo cultiva a ignorância da história (2007, p. 45). Portanto, considerando a natureza da modernidade, deve-se ter cautela para não tomar os seus efeitos (manifestações culturais) por causas (natureza da

¹⁰ Aceitando a premissa de que a língua é fascista, uma vez que nos obriga a falar e tal ato significa se posicionar perante o mundo, porque a neutralidade é um mito, um possível valor dessa discussão estaria em demonstrar o *status* e os posicionamentos da filosofia contemporânea.

modernidade). Nesse sentido, o título da obra de Anthony Giddens, *As consequências da modernidade*, é sugestivo. Afinal, como poderíamos ler *Waiting for Godot*.

WAITING FOR GODOT

Waiting for Godot é uma peça de Samuel Beckett (1906-1989). É considerada uma tragicomédia que se passa após um período de destruição física do ambiente e psíquica do ser humano perante a realidade concreta, que, portanto, de acordo com a sua primeira data de publicação, pode ser contextualizada após a Segunda Guerra Mundial. A realidade (o cenário) se parece ora como *nada além de destruição* ora como a *nada além do ato de esperar (waiting)*, que é o tema da peça. Os dois personagens centrais, Vladimir e Estragon, estão esperando por *Godot* – tradução literal de *waiting for Godot* –, que não sabemos quem (ou o que) é e nem se quer aparece durante a peça, mas que, apesar disso, os personagens não desistem de esperá-lo(a). No decorrer da apresentação/leitura, o público/leitor se une aos personagens na ignorância, (im)paciência, (des)espero; atitudes e sentimentos que põem em xeque questões como crenças, conclusões, expectativas, valores. *Godot* pode (ou não) ser *God*, mas pode ser ao mesmo tempo a (in)justa representação da fé que as personagens têm nele. E, de forma análoga, esta fé pode também significar a eloquência das grandes narrativas, seja religiosa seja do projeto iluminista de modernidade. O que fazemos enquanto aguardamos por alguém ou alguma coisa que não chega, quando lutamos por um sonho que nunca se realiza, por uma revolução, seja qual for, que jamais acontece? Em que medida o que é aguardado e projetado com tanta ênfase e permanece sem uma resposta afirmativa e mensurável é digno de ser acreditado? Até que ponto aquele que sente esse prolongamento da não-concretização, que se realiza apenas pelo discurso (linguagem), pode suportar tal espera ou ser responsável por se decidir não mais querer esperar? O que pode representar esse silêncio por parte de *Godot*, essa frustração prolongada dos personagens?

Tendo em mente o pano de fundo da peça, a resposta pós-moderna parece ser a perda da fé no progresso social e nos sistemas unívocos, enquanto solução para os impasses sócio-históricos, uma vez que essa “espera” tem sido longa demais e, como as pesquisas indicam, proposital. Já a de inspiração neo-iluminista nos sugere o contrário: ainda é possível levar a frente o projeto iluminista, desde que se faça ajustes (ROUANET, 1987, p. 11-36).

Aludindo ao discurso literário, almejamos praticar as palavras de Luiz Costa Lima,

em *Dispersa Demanda II*, ao afirmar que “mediante a interação entre o discurso ficcional com o analítico, o último ganha uma possibilidade preciosa: mostrar que o ficcional, mesmo porque não propõe alguma verdade, é questionador de verdades” (1991, p.118). Assim, investimos em diferentes leituras nessa aventura sobre a modernidade, porque acreditamos que trabalhar com pensamentos antagônicos não significa contradição nem considerar que tudo é possível por não haver nenhuma definição. Pelo contrário, significa perceber (ou pelo menos tentar perceber) as intenções dos diferentes pontos de vista, pois o texto é resultante da interação com o seu contexto, e “não como uma determinação de mão única” (FACINA, 2004, p. 25). A“(...) cultura não é uma totalidade harmônica, mas sim palco de disputas, conflitos e lutas de classe que caracterizam a sociedade como um todo” (FACINA, 2004, p.25). Portanto, almejar uma espécie de síntese dialética pareceu-nos mais útil e edificante nessa pesquisa do que uma posição nostálgica quanto à uma era pré-moderna, ou um niilismo tão desorientado quanto desorientador, que se pode depreender do lema do final dos anos 80 e início dos de 90: “Deus está morto, Marx também e eu não estou me sentindo muito bem” (SANTOS, 2004, p. 7).

Em última análise, a preocupação exclusiva do pensamento pós-moderno com a (1) organização atual da sociedade pós-industrial e a (2) sua posição negativa em relação a qualquer discurso que leve em consideração a história e (3) proponha uma agenda política, uma vez que isso seria mais uma metanarrativa – o que entendemos pelo prefixo “pós”, que indica tal rejeição antes que temporalidade apenas, ao passo que o moderno aceita tais narrativas – na modernidade tardia têm acarretado discussões e mais discussões em torno do assunto, bem como uma profusão de publicações sobre o tema. Tanto as discussões quanto as publicações indicam diferentes orientações filosóficas, mas não excludentes, que, nesta fase da modernidade, são significativas por representarem duas atitudes críticas e igualmente compreensíveis diante da enorme e inacabável tarefa de Sisyphus.¹¹

¹¹ “The gods had condemned Sisyphus to ceaselessly rolling a rock to the top of a mountain, whence the stone would fall back of its own weight. They had thought with some reason that there is no more dreadful punishment than futile and hopeless labour.” (CAMUS, 2005, p. 155) Esse trecho é de *The Myth of Sisyphus*, de Albert Camus. Numa interpretação que dialogue com este estudo, a figura de Sisyphus representaria a consciência do ser humano de sua própria condição particular e histórica diante da história humana, isto é, do mundo. Nesse caso, tanto a postura moderna quanto a pós-moderna indicariam dois modos de viver, ver e interagir com o mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Teórica:

BARBOSA, Wilmar. Prefácio. “Tempos pós-modernos”. In. LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

BERMAN, Marshall. “Introdução: Modernidade – ontem, hoje e amanhã”; “Tudo o que é sólido desmancha no ar: Marx, Modernismo e Modernização”; “Baudelaire: o modernismo nas ruas”. In: _____ *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.24-178.

CAMARGO COSTA, Iná e ELISA CEVASCO, Maria. “Para a crítica do jogo aleatório dos significantes”; JAMESON, “Introdução” e “A lógica do cultural do capitalismo tardio”. In. JAMESON, Frederic. *Pós-modernismo ou a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1995, p. 5-11; p. 13-25; p. 27-43.

CONNOR, Steven. *The Cambridge Companion to Postmodernism*. United Kingdom, Cambridge University Press, 2004.

COELHO, Teixeira. “Prefácio”; “O vazio moderno-pós-moderno; Moderno”; Modernismo; Modernidade”; “O ‘projeto da modernidade’”; “Contemporaneidade”. *Moderno pós-moderno*. Rio de Janeiro: Iluminuras (3ª edição), 1995, p.7-10; p. 11-12; p.13-14; p.15-16; p. 17-19; p. 20-24; p. 25-36; p. 37-39; p. 40- 52.

EAGLETON, Terry. *Teoria da Literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Prefácio; Primórdios. In: _____ *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 7-10.

FACINA, Adriana. *Literatura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

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

HOLANDA, Heloisa Buarque de. Introdução. In. HOLANDA, H. B. de (org). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco 1991, p. 7-14.

LIMA, Luiz Costa. Entrevista. In: _____ *Dispersa Demanda: ensaios sobre literatura e teoria*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981, p. 118.

LECHET, John. *Cinquenta pensadores contemporâneos essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade*. Rio de Janeiro; DIFEL, 2002.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MATOS, Olgária C. F. Introdução; O que é a Escola de Frankfurt? In: _____ *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993, p. 5-8; p. 10-23.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 2006. 10ª ed.

MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. Friedrich Engels. São Paulo: Expressão popular, 2008.

ROUANET, Sergio Paulo. Introdução; Foucault e a modernidade e Os herdeiros do Iluminismo. In: _____ *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 11-36; p. 200-216; p. 217-228.

SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno?* São Paulo: Brasiliense, 2004.

Literária:

BECKETT, Samuel. **Waiting Godot**. London: Faber and Faber, 1981.

CAMUS, Albert. *The Myth of Sisyphus*. London: Penguin Books, 2005.