

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**

**MOZART SILVANO PEREIRA**

**PARA UMA EPISTEMOLOGIA JURÍDICA CRÍTICA: CONSIDERAÇÕES  
ACERCA DO RELATIVISMO PÓS-MODERNO A PARTIR DO  
MATERIALISMO-HISTÓRICO**

**CURITIBA**

**2010**

**MOZART SILVANO PEREIRA**

**PARA UMA EPISTEMOLOGIA JURÍDICA CRÍTICA: CONSIDERAÇÕES  
ACERCA DO RELATIVISMO PÓS-MODERNO A PARTIR DO  
MATERIALISMO-HISTÓRICO**

**Tese apresentada como requisito  
para a obtenção do grau de  
bacharel em Direito, Curso de  
Direito, Setor de Ciências  
Jurídicas da Universidade Federal  
do Paraná**

**CURITIBA**

**2010**

*Dedico este trabalho à Pati, por ser minha fonte inesgotável de felicidade.*

*Quem construiu Tebas, a das sete portas?  
Nos livros vem o nome dos reis,  
Mas foram os reis que transportaram as pedras?  
Babilônia, tantas vezes destruída,  
Quem outras tantas a reconstruiu? Em que casas  
Da Lima Dourada moravam seus obreiros?  
No dia em que ficou pronta a Muralha da China  
para onde  
Foram os seus pedreiros? A grande Roma  
Está cheia de arcos de triunfo. Quem os ergueu?  
Sobre quem  
Triunfaram os Césares? A tão cantada Bizâncio  
Só tinha palácios  
Para os seus habitantes?  
[...]  
Em cada página uma vitória.  
Quem cozinhava o banquete?  
Em cada década um grande homem.  
Quem pagava as despesas?  
Tantas histórias  
Quantas perguntas*

(Bertolt Brecht, *Perguntas de um operário que lê*)

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho, embora leve meu nome na sua autoria, não foi feito só pelo Mozart. Seria injusto considerá-lo como obra estritamente individual, como se seu autor estivesse apartado do mundo. Na verdade, não há como compreendê-lo sem levar em conta as pessoas, lugares e situações que, de uma forma ou de outra, às vezes sem saber, criaram o contexto para este texto.

Mesmo não sabendo exatamente por onde começar, inicio os agradecimentos pelos meus pais, Neander e Angela, pela presença fundamental que sempre tiveram na minha vida e pelo suporte tão necessário que incondicionalmente me dão. Ainda agradeço a meus avós Elza, Sady e Rosi, simplesmente por fazerem aquelas coisas que os avós fazem.

Agradeço à Patricia Monteiro, por ser essa figura maravilhosa, que me acompanha não importa para onde, não importa para quê, porque basta a gente estar junto para a diversão estar garantida. Não tem como esquecer nem por um segundo do seu companheirismo, seu carinho e seu inabalável bom humor, que me encantam toda hora. A sensação que tenho é de ter muita sorte de estar ao seu lado. Por isso meu imenso obrigado.

Deixo meus agradecimentos aos meus amigos, que por cinco anos dividiram comigo não só as fileiras das salas do pombal, mas também as angústias e as camaradagens que vêm como anexos do curso de Direito, Thiago Hoshino, Leonardo Bora, Dandara Damas, Sabrina Rossi, Indiara Fazollo e Saulo Pivetta.

Agradeço também àqueles grandes amigos que sempre foram ótima companhia nestes cinco anos, seja para conversas, debates políticos, estudos ou uma cerveja: Felipe Spack, Sylvia Malatesta, Yuri Campagnaro, Vitor Dieter, Frank Maciel, Renato Almeida, Gregório Brüning, Rafael Julião e Alice Novato. A vários desses devo muito por ideias inspiradoras que iluminaram o caminho do que aqui está escrito.

Ainda no campo dos amigos, agradeço também à grande amizade do Patrick de Cesar Francisco, que faz falta aqui pelo Brasil, e do Ricardo Fadel, respectivamente o baixista e o baterista mais maneiros de Curitiba.

Gostaria também de agradecer imensamente ao Maio, exemplo de prática política que nunca nega seu berço: a crítica radical do mundo que aí está posto. Desenferrujando sem medo a política do pombal, o Maio foi, ainda que com certos tropeços, uma escola valiosa, que questionou por dentro a ilha-máquina produtora de oligo-burocratas chamada Santos Andrade. Espero que o Maio continue com o objetivo de, como já disse o Spack, agarrar o touro pelos chifres, lembrando sempre que o futuro só existe se o criarmos. Dá pra dizer, sem erro, que o ímpeto político que anima o Maio está encorpado neste trabalho. É a homenagem que faço.

É necessário ainda prestar agradecimentos aos grupos de estudos da faculdade que me ensinaram muito do que está nestas páginas. Nesse sentido, o obrigado vai ao grupo Paulo Freire e, principalmente, ao PET/Direito. Desse último, as discussões, conversas de sacada e longas reuniões foram fundamentais para a minha formação teórica (e mais que isso: fundamentais como contrapeso para agüentar o dogmatismo crescente do curso de Direito). Foi ali que me foram ensinados os meandros e armadilhas da crítica do Direito (e não só do Direito, ainda bem). Por isso agradeço, na pessoa do Prof. Abili Lima, a toda a galera do Pet de todas as gerações com que eu convivi, registrando a minha esperança de que o Pet não deixe escapar das suas atividades e de seus debates o saber questionador e inconformado. Este, afinal, é o primeiro passo para o efetivo conhecimento e transformação das coisas.

Por fim, agradeço ao Prof. Celso Ludwig, pela sua paciência e pelos ensinamentos que nunca cessam. Ao Prof. Luis Fernando Lopes Pereira, pela sua freqüente disposição em dialogar e por dar aquelas aulas que certamente estão entre as mais agradáveis do curso de Direito. Ao Ricardo Pazello que, sendo sempre um mestre, percorreu em alta velocidade o caminho de veterano a professor, trocando as bermudas por calças, mas sem deixar cair a amizade e a generosidade intelectual. À Lígia Klein – outra mestra com quem tive a feliz oportunidade de conviver na faculdade – pelo seu companheirismo, sua gentileza e por ser uma admirável e coerente defensora do pensamento radical daquele velho alemão barbudo.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	7
<b>CAPÍTULO 1 – MAPEAMENTO DO PÓS-MODERNO</b> .....	10
1.1 Uma modernidade para a pós-modernidade .....	10
1.2 Crise da modernidade .....	19
1.3 A emersão e os primórdios do pós-modernismo .....	23
1.4 O contexto sócio-histórico da condição pós-moderna .....	26
1.5 Pelas entranhas do pós-moderno .....	35
<b>CAPÍTULO 2 – A PROPOSTA EPISTEMOLÓGICA PÓS-MODERNA</b> .....	50
2.1 A contribuição de Lyotard .....	52
2.2 A união entre sujeito e objeto .....	57
2.3 A confusão da aparência com a essência .....	60
2.4 Do antirrealismo à antitotalidade .....	62
2.5 Pluralismo e relativismo .....	67
2.6 E o direito? .....	69
<b>CAPÍTULO 3 – AS ANTINOMIAS DO PÓS-MODERNISMO E DE SUA EPISTEMOLOGIA</b> .....	73
3.1 Irracionalismo e decadência ideológica .....	73
3.2 Tempos modernos .....	78
3.3 O presente como futuro .....	82
3.4 Epistemologia pós-moderna: positivismo ao avesso .....	87
3.5 Contra a morte da objetividade .....	90
3.6 Incongruências do relativismo .....	94
<b>CAPÍTULO 4 – EPISTEMOLOGIA CRÍTICA, TOTALIDADE E DIREITO</b> .....	99
4.1 A totalidade como resolução metodológica .....	99
4.2 O sujeito e o sentido da totalidade .....	107
4.3 Delineamentos gerais de uma epistemologia crítica .....	112
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	118

## INTRODUÇÃO

Walter Benjamin disse certa vez que “a maior crise é continuar tudo como está”. Esta frase talvez seja o que condensa a orientação deste trabalho, já que ele foi pautado como uma crítica àqueles que, contrariando Benjamin, parecem dizer que “melhor mundo que este não há”. Contrastando com a análise benjaminiana, segundo a qual o mundo do capital corresponde à catástrofe que “amontoa uma pilha de escombros até o céu”, há no campo das ciências humanas uma vasta gama de pensamentos e teorias que aceitam a inevitabilidade da realidade tal como ela é. Uma destas correntes de pensamento é o pós-modernismo.

A aproximação à temática pós-moderna se dará nesse trabalho por meio da investigação epistemológica. Trata-se, sobretudo, de estabelecer um debate com o relativismo das teorias provenientes do campo pós-moderno e verificar o que é que elas têm a dizer em relação à teoria do conhecimento (tema que abarca não só a esfera do Direito, mas de todas as ciências humanas). “Como conhecer o Direito?”, “o que pode ser considerado verdadeiro?”, “há algum parâmetro de objetividade?”. São estas algumas questões que se colocam aqui.

A análise do pós-modernismo e de sua proposta epistemológica virá acompanhada de sua crítica. Nesse caminho, tentaremos, acompanhados das contribuições de uma série de críticos, demonstrar as deficiências e insuficiências da aproximação relativista à teoria do conhecimento.

O acerto de contas com o pós-modernismo, no entanto, funciona no presente trabalho não só como mera crítica, mas como alavanca de superação para que possamos propor certos rumos epistemológicos pelos quais seguir. Assim, nos orientaremos pela afirmação da compreensão materialista-histórica da teoria do conhecimento, principalmente pelo resgate da categoria da totalidade e a afirmação de sua centralidade para a construção de uma epistemologia crítica.

Assim, o primeiro capítulo é dedicado à realização de uma radiografia daquilo que é conhecido como pós-modernismo. Afinal, é necessário, antes de tudo, explicitar de onde veio e o que é que entendemos por pós-modernismo.



Para isso, começamos com um debate sobre o que é a modernidade (já que é em função da rejeição dela que boa parte das teorias pós-modernas se caracterizam), navegando pela sua evolução histórica do “moderno” e pela ideia de crise da modernidade. Depois, buscamos entender a emergência do pós-modernismo na esfera cultural dos anos 70 e como aquelas manifestações que antes se restringiam ao campo da estética e da arquitetura se transmutaram nas teorias sociais pós-modernas que conhecemos hoje, considerando, nesse caminho, as mutações sócio-econômicas operadas no capitalismo nas últimas décadas.

No segundo capítulo são expostos os pontos mais fundamentais que baseiam a epistemologia pós-moderna. Logicamente, não se pode tratar o pós-modernismo como se fosse algo unitário e fechado. Mas isso não impede que da amálgama de posições em relação ao conhecimento e à ciência possamos focar certos núcleos que indicam o que o pós-modernismo tem a ensinar sobre a teoria do conhecimento. Nisso, percebemos que o fundamento central da proposta epistemológica pós-moderna é o relativismo e buscamos revelar quais são os mecanismos teórico-metodológicos por meio dos quais esse relativismo opera.

A crítica do pós-modernismo como corrente teórica geral e de sua epistemologia é o objeto de terceiro capítulo. Nele foram reunidos alguns tópicos pelos quais podemos demonstrar a insuficiência da abordagem pós-moderna nas ciências humanas e apresentar alguns equívocos que seu ceticismo epistemológico cria. Passamos nesse capítulo, por exemplo, pela denúncia do conservadorismo das teses pós-modernas, pelo questionamento da ideia de fim da modernidade e pelos problemas de ordem teórica e prática criados pela rejeição da noção de objetividade.

Por fim, no quarto capítulo, em meio ao debate epistemológico pós-moderno, tentamos realizar um contraponto pela indicação do princípio metodológico da totalidade como resolução ao impasse relativista. Nessa etapa nos apoiamos em pensadores como Lukács, Kosik, entre outros, para tentar demonstrar a importância dessa categoria. Na seguida, discorreremos sobre a imprescindibilidade do pensamento contestatório para que o conhecimento social. E, por fim, concluímos com a indicação de delineamentos gerais e

aproximações iniciais para uma fundamentação epistemológica crítica e radical para o Direito.

## CAPÍTULO 1 – MAPEAMENTO DO PÓS-MODERNO

### 1.1 UMA MODERNIDADE PARA A PÓS-MODERNIDADE

O objetivo neste primeiro capítulo é esboçar um panorama geral do que é a pós-modernidade. No entanto, uma questão que é sempre levantada quando se tenta definir o pós-moderno é que, como demonstra e exige o seu prefixo “pós”, é irremediável que se faça, antes de tudo, uma explanação sobre o que é o moderno (ou a modernidade). Em certo sentido, não há como falar em pós-modernidade sem se falar em modernidade, já que esta está pressuposta naquela, ainda que existam dificuldades em saber em que sentido isso se dá (se o “pós” significa ruptura, continuidade, contraposição, sucessão histórica, etc.). Por essa razão buscaremos fazer, a seguir uma breve radiografia da modernidade com o intuito de explorar as relações que as ideias pós-modernas mantêm com as modernas. Tentaremos, na medida do possível, fazer essa síntese sobre o moderno delimitando o foco na “modernidade” e não no modernismo – entendido como movimento cultural que permeia a arte e a literatura.

O que se entende por modernidade é algo difícil de ser precisado, pois, apesar de ser um termo seguidamente utilizado por filósofos, sociólogos, historiadores e juristas, não há sobre ele uma compreensão única. É um conceito demasiadamente solto, frouxo, que muitas vezes é usado em sentidos diferentes e discordantes, o que acaba atrapalhando a clareza das análises, razão pela qual há quem pense que é um termo a ser descartado. De qualquer maneira, faremos um esforço para delinear o que entendemos por modernidade.

Ao longo dos séculos, a palavra *moderno* passou por diversas significações. No Renascimento, o que era considerado moderno o foi em contraposição àquilo que era antigo, tendo um sentido de respeito aos gigantes da Antiguidade sobre cujos ombros os modernos se colocavam. No século XVII, o moderno passou a ser visto como o novo contraposto ao antiquado. De qualquer modo, a concepção de modernidade como projeto civilizatório só foi

desenvolvida por influência do Iluminismo a partir do século XVIII<sup>1</sup>. Dessa fase em diante o moderno tomou o sentido de “época mais recente”, ou seja, o nosso tempo, o presente que se abre ao futuro.

Uma das principais características iniciais da modernidade foi, sem dúvida, a mudança. É central a noção da experiência da modernidade como uma ruptura brutal com todos os tipos tradicionais de ordem social, da qual surgiu um mundo novo, repleto de poderes e possibilidades, livre das amarras da vida social passada, no qual o homem vê a sua frente os caminhos para um futuro próspero<sup>2</sup>. Há ali um misto de euforia, efemeridade, transitoriedade, insegurança, muito bem exposto por Marshall Berman:

Existe um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei esse conjunto de experiências como ‘modernidade’. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação, e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. [...] Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo o que é sólido desmancha no ar’<sup>3</sup>

O moderno é a construção do novo e o choque frontal com os valores, hábitos, atividades e modos de vida do passado. Essa relação foi bem captada por David Harvey quando ele salienta a importância de compreendermos a imagem da *destruição criativa* da modernidade, que significa a demolição de tudo o que é antigo ao mesmo tempo em que a criatividade humana recebe o papel de fonte da invenção de um mundo inédito. “Afim, como poderia um novo mundo ser criado sem se destruir boa parte do que viera antes?”<sup>4</sup>. Nesse

---

<sup>1</sup> EVANGELISTA, João Emanuel. *Teoria social pós-moderna: introdução crítica*. Porto Alegre: Sulina, 2007, p. 42-43.

<sup>2</sup> “Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de *todos* os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intensionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes”. GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991, p. 14. (grifos do autor)

<sup>3</sup> BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 24.

<sup>4</sup> HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 18ª ed. São Paulo: Loyola, 2009, p. 26.

sentido, é certo que “a modernidade sente que o passado não tem lições para ela, seu impulso é constantemente em direção ao futuro.”<sup>5</sup>

Essa nova maneira de pensar, vivenciar e experimentar o mundo começou a surgir a partir do século XVI, possibilitada pelas transformações em curso na Europa devido à expansão das relações mercantis e o surgimento de um capitalismo ainda incipiente. Alguns fatores como as mudanças na estrutura econômica feudal, a constituição de centros urbanos e o fortalecimento do comércio forneceram um solo fértil para manifestações de uma visão sobre o mundo que estivesse desatrelada da religiosidade do autoritarismo das relações pré-modernas.

Grande parte do ideário dessa modernidade nascente veio da influência da Reforma Protestante e do Renascimento cultural. Este último foi absorvido principalmente nas suas críticas às autoridades dos pensadores medievais e da igreja. O humanismo renascentista foi o que promoveu o deslocamento do homem para o centro da ação, pressuposto para uma nova compreensão do mundo por representar uma provocação contra o fardo teocêntrico no pensamento filosófico. No entanto, essa influência foi de duplo caráter, já que parte do pensamento do Renascimento retirava sua inspiração da poesia do passado e promovia grande revalorização da Antiguidade Clássica, vendo o mundo moderno em estado de decadência, o que levou a um certo desinteresse romântico pela empolgação moderna da destruição criativa.

O desenvolvimento da humanidade e o porvir promissor da modernidade implicavam irremediavelmente uma implacável ruptura em relação às épocas históricas antecedentes e pouca consideração pelo seu próprio passado, ainda que este fosse importante como referência para o necessário contraste dos tempos. Tal ruptura ganhou corpo com a Revolução Científica do século XVII, que impulsionou as ciências naturais para um patamar até então inédito. Galileu, Kepler, Newton, entre outros, foram pensadores que nas áreas da Matemática, da Física e da Astronomia, promoveram amplos avanços e contribuíram para estabelecer a concepção moderna de ciência.

---

<sup>5</sup> KUMAR, Krishan. “Modernidade”. In: OUTHWAITH, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 473.

O método científico, cujas bases filosóficas foram dadas pelo racionalismo de Francis Bacon e René Descartes, passou a ser amplamente reconhecido e respeitado, significando um rompimento provocado pela razão contra todas as formas de conhecimento anteriores (mitológica ou teológica). Nessa nova visão de mundo, a empreitada científica trataria de desvendar, por meio da razão, as leis eternas e imutáveis da natureza, as regras universais sobre as quais o mundo funciona.

O que garante a superioridade da ciência face às formas de saber pré-modernas é o rigor do método matemático que, através de cálculos numéricos e mensurações exatas, fornece o instrumental para o homem falar a linguagem dos fenômenos naturais. Assim, desde que fossem seguidas as regras de objetividade científica, afastando-se as subjetividades, valores e preconceitos no momento da observação dos fatos, estaria garantido o acesso dos cientistas ao saber verdadeiro, a representação fiel e exata da realidade. Toda percepção que passasse pelo crivo da ciência estaria automaticamente em um patamar superior a qualquer outro modo de cognição, afinal é o método científico que dá a última palavra para se diferenciar o mito do fato, a opinião da ciência e o falso do verdadeiro.

Todavia, mais do que ser mero interlocutor, a ciência moderna viabilizou que, esclarecido, o homem se fizesse, como disse Descartes, senhor e possuidor da natureza. Com efeito, o desenvolvimento da técnica foi permitindo, cada vez mais, o controle e a previsão dos fenômenos naturais e, conseqüentemente, o uso desse domínio em proveito do próprio homem, a serviço de sua emancipação.

No século XVIII, o advento do Iluminismo condensou toda essa visão de mundo que vinha se desenrolando com “a dessacralização do mundo e a secularização do homem moderno”<sup>6</sup>. O modelo científico das ciências naturais obteve tantos avanços que serviu de inspiração para as investigações no campo das ciências humanas, transbordando o seu campo metodológico originário. Isso fez com que os pensadores iluministas tivessem uma tendência de buscar leis gerais e regras naturais para o funcionamento da sociedade e

---

<sup>6</sup> EVANGELISTA, J. E. *Obra citada*, 2007, p. 44.

das relações entre os homens<sup>7</sup>. De acordo com os valores erguidos pelo Iluminismo, o conhecimento deveria submeter tudo à crítica racional e contribuir para o melhoramento da vida social, tarefa na qual a ciência teve um papel central.

Da mesma maneira que na Matemática e na Física, campos nos quais os objetos de estudo seguiam uma lógica única e natural, na qual há apenas uma verdade, o saber científico sobre a sociedade e os homens na Sociologia, na Filosofia e na História deveriam também descobrir quais são as leis que regulamentam as ações humanas<sup>8</sup>. Desse modo, seria possível entendê-las e demonstrar aos homens as características concedidas pela natureza à humanidade.

Desta maneira, o conhecimento adquiriu um novo *status*, pois mediante as formulações da razão e a dominação técnica da natureza se poderia criticar as limitações do sistema feudal e lançar as bases para uma organização social emancipada com leis, instituições e valores libertos dos mitos, da religião e das arbitrariedades de outrora.

É nesse sentido, a partir do Iluminismo, que podemos entender a modernidade como um *projeto* de sociedade, no sentido de um programa – uma problemática difundida no espírito da época que apelava à maioria dos intelectuais, colocando-se como centro de suas indagações – que remetia à realização da Civilização. Segundo Harvey, o objetivo desse projeto

era usar o acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente em busca da emancipação humana e do enriquecimento da vida diária. O domínio científico da natureza prometia liberdade da escassez, da necessidade, e da arbitrariedade das calamidades naturais. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da nossa própria natureza humana. Somente por meio de tal projeto poderiam as qualidades universais, eternas e imutáveis de toda a humanidade ser reveladas.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup>. Idem, ibidem, p. 45.

<sup>8</sup> A tendência de naturalizar o que é humano como busca de “cientificidade” é exemplar na sociologia de Auguste Comte, que almejava apreender a dinâmica da sociedade por meio de uma *física social*.

<sup>9</sup> HARVEY, D. *Obra citada*, p. 23.

O mundo já não é visto como um ente de caráter imutável cujo destino é imposto aos homens por uma designação divina. Pelo contrário, o Iluminismo é um manifesto radical, penetrado no senso comum, que pronuncia que é o homem quem toma as rédeas da realidade e define os caminhos da sociedade conforme seu conhecimento. A razão despiu o homem das superstições religiosas e demonstrou que a cientificização e a revelação do caráter universal, individual e autônomo da vida humana abrem um imenso leque de possibilidades para o progresso da humanidade. Afinal, na modernidade é abandonada a antiga interpretação cíclica do tempo, pela qual este está fadado a se repetir indefinidamente, e é inaugurada uma visão linear da história, segundo a qual uma linha ascendente indica os rumos do mundo, que, auxiliado pelas conquistas da razão e da ciência, se dirige constantemente a um lugar melhor, um ponto mais avançado da evolução social<sup>10</sup>. A modernidade significava “o ingresso em um tempo futuro expandido de forma infinita, um tempo para progressos sem precedentes na evolução da humanidade”<sup>11</sup>.

Assim, as grandes apostas do Iluminismo moderno (que se prolongaram pelos séculos seguintes) giraram em torno das ideias de Razão, Ciência e Progresso<sup>12</sup>, sendo impulsionadas por um massivo otimismo quanto às possibilidades do homem construir uma vida plena de igualdade, liberdade e fraternidade. Como salientou Jürgen Habermas, muitos pensadores estavam marcados pela

---

<sup>10</sup> Dialogando com estas características, Alan Touraine traz uma interessante concepção de modernidade: “A ideia de modernidade, na sua forma mais ambiciosa, foi a afirmação de que o homem é o que ele faz, e que, portanto, deve existir uma correspondência cada vez mais estreita entre a produção, tornada mais eficaz pela ciência, a tecnologia ou a administração, a organização da sociedade regulada pela vontade de se liberar de todas as opressões. Sobre o que repousa essa correspondência de uma cultura científica, de uma sociedade ordenada e de indivíduos livres, senão sobre o triunfo da *razão*? É a razão que anima a ciência e suas aplicações; é ela também que comanda a adaptação da vida social às necessidades individuais ou coletivas; é ela, finalmente, que substitui a arbitrariedade e a violência pelo Estado de direito e pelo mercado. A humanidade, agindo segundo suas leis, avança simultaneamente em direção à abundância, à liberdade e à felicidade”. TOURAINE, Alan. *Crítica da modernidade*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 9.

<sup>11</sup> KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 91.

<sup>12</sup> “A ideia de progresso, da forma concebida por Kant, Turgot, Condorcet e outros no século XVIII, foi a base da nova ideia de modernidade”. Idem, *ibidem*.



extravagante expectativa de que as artes e as ciências iriam promover não somente o controle das forças naturais como também a compreensão do mundo e do eu, o progresso moral, a justiça das instituições e até a felicidade dos seres humanos.<sup>13</sup>

Como exemplo, Marshall Berman nos traz a palavra de alguns futuristas italianos do início do século XX que exprimem eficientemente a confiança moderna na onipotência do progresso e da ciência:

Camaradas, nós afirmamos que o triunfante progresso da ciência torna inevitáveis as transformações da humanidade, transformações que estão cavando um abismo entre aqueles dóceis escravos da tradição e nós, livres modernos, que acreditamos no radiante esplendor de nosso futuro.<sup>14</sup>

A base sociopolítica sobre a qual se desenrolava essa mentalidade moderna foi aquela criada pela Revolução Francesa. Ao mesmo tempo inspirada e inspiradora dos ideais iluministas, a revolução alterou radicalmente, de maneira inédita, o quadro político do século XVIII, cortando as relações com o *ancien régime* e proclamando valores universalistas.

A grande Revolução foi um colossal evento que marcou o início de uma nova era da humanidade, com a criação de uma realidade nunca antes experimentada. As mudanças levadas a cabo pela burguesia revolucionária subverteram completamente a ordem social, anunciando a conquista da liberdade sob a orientação da razão e expressando a nova consciência humana. Hegel interpretou essa conjuntura como uma “magnífica alvorada” em que “atingimos o último estágio da história”<sup>15</sup>.

Se a Revolução Francesa impactou sobretudo o modo como a política e a ideologia eram concebidas no período, a Revolução Industrial britânica, complementarmente, influenciou de forma profunda a economia e a produção. O regime estabelecido após a revolução correspondeu à consolidação imediata do capitalismo, que agora poderia – literalmente – funcionar a todo vapor com o

<sup>13</sup> HABERMAS, Jürgen *apud* HARVEY, D. *Obra citada*, p. 23.

<sup>14</sup> BERMAN, M. *Obra citada*, p. 35-36.

<sup>15</sup> HEGEL, Georg *apud* HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 18.

estabelecimento de mercados organizados, de Constituições e códigos jurídicos fundamentados na soberania do povo, de direitos civis garantidos aos cidadãos (dos quais ficaram famosos os pronunciados pela Declaração dos Direitos do Homem) e de Estados democráticos, pautado pelos interesses e necessidades da burguesia ascendente. As ideias liberais contidas variantemente nas teorias de pensadores como Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Adam Smith estavam a se concretizar em uma sociedade que muito prometia, na qual o desenvolvimento humano se descortinava como amplo e irrestrito.

A realização histórica do conjunto das belas ideias, comportamentos e valores que emergiram com a modernidade, prometendo um futuro esperançoso no qual a humanidade chegaria à sua maturidade, produziu, entretanto, uma situação de constituição de diversos problemas sociais. A rápida industrialização e a formação de centros urbanos, proporcionadas pela explosão da Revolução Industrial, foram acompanhadas pelo aparecimento de uma realidade repleta de mazelas sociais como a proletarização de uma massa de camponeses e artesãos que mal tinha meios materiais de sobrevivência, a escalada da desigualdade, a criminalidade, a prostituição, as epidemias, etc. Segundo João Emanuel Evangelista,

aqueles que compunham a nova classe operária experimentavam insuportáveis condições de trabalho no ambiente fabril, em que predominava um sistema despótico de controle sobre os trabalhadores assalariados e eram comuns as jornadas de trabalho insalubres que variavam de 12 a 16 horas diárias, com o recurso do trabalho de mulheres e crianças, sem qualquer respeito pelo que ficou conhecido, muito depois, como direitos sociais ou trabalhistas.<sup>16</sup>

A realidade social modelada pela produção capitalista começou a mostrar que não era composta só por facetas positivas, como se imaginou que seria, sendo guiada pela racionalidade e pelo progresso tecnológico. Como Max Weber diagnosticou, as sociedades capitalistas modernas são penetradas pela racionalização, pela burocratização e pelo desencantamento do mundo –

---

<sup>16</sup> EVANGELISTA, J. E. *Obra citada*, 2007, p. 44.

características que se manifestam notadamente no Estado e na empresa capitalista (esta orienta suas atividades aos fins exclusivos do mercado com uma contabilidade racional, uma produção eficiente e com o uso do conhecimento técnico-científico) – o que acaba por submeter o homem a uma opressiva “gaiola de ferro”.

O agravamento dos conflitos sociais, a precarização das condições de vida na nascente sociedade burguesa, fez com que parcelas da população trabalhadora se organizassem em movimentos contra a ordem estabelecida. Nesse contexto, tomam larga importância os movimentos de rebeldia dos operários contra a indústria, realizando embates contra o insatisfatório estado da sociedade. De tal modo, as ideias socialistas começaram a se delinear no horizonte da modernidade, fazendo uma crítica radical à realidade capitalista. Foi essa crítica o combustível intelectual que impulsionou os momentos revolucionários do século XIX.

Na mesma esteira, esse cenário social foi solo bastante fértil para novas manifestações filosóficas, novas escolas de pensamento com reflexões que perpassavam todos os temas relevantes colocados pela dinâmica da modernidade. Aí se incluem o marxismo, o historicismo, o positivismo, entre tantas outras vertentes de pensamento consolidadas.

Note-se que muitas ideias com um núcleo antimoderno, como aquelas provenientes do marxismo, já começaram a se delinear dentro dos muros da modernidade, constituindo uma crítica moderna à modernidade. No entanto, certamente, entre a pluralidade de formas de pensamento existente, foram aquelas abordagens mais adequadas à ordem do capital, às necessidades de racionalização, de eficiência, sem o questionamento do *status quo*, que se tornaram hegemônicas na modernidade<sup>17</sup>.

De qualquer modo, a modernidade foi esse amplo processo multifacetado (cultural, ideológico, civilizacional, político) exposto até aqui no qual se forjou uma maneira completamente nova de experimentação do mundo. Realmente, foi um processo tão gigantesco, englobando tantos fatos e eventos, que é difícil encontrar uma matriz comum para identificar tudo o que é

---

<sup>17</sup> EVANGELISTA, J. E. *Idem*, p. 49.

moderno (talvez isso explique a vagueza com que o termo é frequentemente tratado). O que aconteceu com esse processo é tema de debate hodiernamente. Por um lado, há quem acredite na plena vitalidade da modernidade capitalista; por outro, existem inúmeros teóricos contemporâneos que a enxergam como algo em declínio; e ainda outros que entendem que ela já está enterrada há tempos. A teoria pós-moderna assenta-se fundamentalmente nos dois últimos argumentos, expressando a reprovação dos valores da modernidade e submetendo-a a uma série de críticas. Imprescindível, portanto, nos ocuparmos do tema da crise da modernidade.

## 1.2 CRISE DA MODERNIDADE

Ao longo do século XX, houve uma série de acontecimentos que lançaram dúvidas tanto sobre a factibilidade quanto sobre os rumos que tomava o promissor projeto moderno de civilização. Foi-se, aos poucos, percebendo que os atraentes valores, comportamentos e ideais constitutivos do ímpeto moderno de criação de um novo mundo estavam levando a humanidade a destinos muito distantes (ou mesmo completamente diferentes) daqueles que se tinha planejado.

Não que não houvesse suspeitas da falibilidade da modernidade: ela foi de fato questionada por diversos intelectuais como Karl Marx ou Max Weber. Contudo, essas denúncias não chegaram perto das proporções chocantes e destrutivas de certos eventos ocorridos no século XX.

Das décadas finais do século XIX até o ano de 1914 a atmosfera social era de como se a humanidade estivesse na sua melhor forma e em constante melhora. Mas, foi a partir desse ano, que marca a conflagração da Primeira Guerra Mundial, que esse quadro de otimismo foi solapado<sup>18</sup>.

Em poucas décadas, os sonhos modernos de emancipação e liberdade foram se desmanchando perante uma realidade que foi se revelando

---

<sup>18</sup> “O século XX – com seus campos de concentração e esquadrões da morte, seu militarismo e duas guerras mundiais, sua ameaça de aniquilação nuclear e sua experiência de Hiroshima e Nagasaki – certamente deitou por terra esse otimismo”. HARVEY, D. *Obra citada*, p. 23.

não libertária, mas opressora e sufocante. A humanidade foi abalada por duas Guerras Mundiais que geraram uma quantidade imensa de destruição e morte, culminando em uma exterminação nuclear. A grande crise econômica de 1929 gerou uma onda de desemprego e pobreza, mostrando a que ponto podem chegar os irracionalismos do mercado. Além disso, a escalada das ditaduras totalitárias nazifacistas sob as ordens de Adolf Hitler e Benito Mussolini e a regressão burocrática autoritarista ocorrida nos países socialistas do leste europeu orientada por Josef Stálin mostraram para a humanidade a potencialidade da barbárie política e social na qual ela se tinha metido.

Diante desse cenário catastrófico que envolve tanto a Guerra Fria e as lembranças de Auschwitz e Hiroshima, não é de se espantar que o espírito do tempo se afaste daquele êxtase antigo, ávido para colher os frutos da modernização capitalista. Ora, os frutos das promessas de racionalização da ordem social, de tecnologização, da compreensão científica de um mundo inteiramente apreensível, de dominação da natureza nasceram completamente diferentes do desejado pelo pensamento iluminista. As experiências do século XX mostraram como todas essas promessas, funcionando em conjunto com a produção capitalista, facilmente desembocaram em destruição ecológica, fome, injustiça, burocracia, violência, etc.

Em razão disso criou-se uma sensação de desconfiança em relação à razão moderna (geralmente reduzida às formas hegemônicas científicas e positivistas). Aquela utopia, tão difundida no pensamento dos séculos XVIII e XIX, segundo a qual o progresso tecnocientífico acarretaria simultaneamente o desenvolvimento humano e a criação de formas emancipadas de sociabilidade, foi por água abaixo. Afinal, a ciência foi reiteradamente usada para a destruição e opressão, tendo um papel importante nas guerras e no Holocausto. A insanidade de suas aplicações chegou, com as bombas atômicas, a uma situação de possível destruição de toda a humanidade. Assim, digamos que, dentro desse contexto, não ficou difícil para que as pessoas comesçassem a imaginar que teria sido melhor que o homem nunca tivesse tido o auxílio do saber científico para inventar coisas como metralhadoras ou o Zyklon B.

A razão hipertrofiou-se e condensou-se em uma razão instrumental, processo discutido por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer no livro *Dialética*

do *Esclarecimento*<sup>19</sup>, em que, inspirados por Weber e Marx, os autores mostram como a racionalidade moderna tende a estabelecer um processo no qual finalidades completamente irracionais são realizadas por meios bastante racionais. Esses fins irracionais são providos pela lógica de mercado do capital e acabam por subjugar todas as esferas da vida na medida em que toda racionalidade está a eles vinculada. Desse modo, a ciência, sob o véu da sua imparcialidade, torna-se um cúmplice na atividade de dominação e exploração do homem sobre a natureza e sobre o próprio homem. Essa é, de acordo com os dois filósofos frankfurtianos, a lógica por trás da tecnocracia, da indústria capitalista e do sistema de opressão que assolava a humanidade com os regimes totalitários à época que os autores escreviam<sup>20</sup>.

A ciência, que fazia parte do plano moderno de libertação pelo esclarecimento, parou de ser vista como um elemento sempre benéfico: o seu atrelamento à política e às relações sociais de poder demonstrou que ela não serve abstratamente à humanidade em geral, mas é instrumentalizada a favor da classe dominante. O uso desenfreado de tecnologias para a produção capitalista de mercadorias (que foi a fonte de problemas ecológicos) ou para o controle racional da fábrica e dos trabalhadores, como planejado no taylorismo, evidenciou que o saber científico faz parte daquilo que Walter Benjamin chamou de “cortejo triunfal dos dominantes”<sup>21</sup>, ou seja, componente de uma opressão de classe levada a cabo pela burguesia.

Outro motivo para o descrédito do paradigma científico moderno foi uma série de novas descobertas no campo das ciências naturais, que botaram em dúvida uma quantidade razoável de dogmas do esquema newtoniano-cartesiano. A física clássica baseada em um modelo de geometria euclidiana foi questionada por novas teorias que propuseram maneiras diferentes de enxergar o espaço e o tempo. Podemos citar como exemplos a teoria da

---

<sup>19</sup> Cf. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

<sup>20</sup> Uma análise da relação entre o modo de vida na modernidade e as câmaras de gás de Hitler se encontra em Zygmunt Bauman no seu *Modernidade e holocausto*. Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

<sup>21</sup> Essa expressão aparece na sétima tese das famosas teses “Sobre o conceito da história”. BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 225. v. 1. (Obras escolhidas).

relatividade de Einstein e as inovações no campo da microfísica criadas pelos microfísicos Planck, Bohr e Heisenberg.

Tais descobertas entraram em confronto direto com a metodologia newtoniana, pois colocaram em xeque as tradicionais ideias que fundamentavam o modelo dominante de ciência moderna, como a separação entre sujeito e objeto, a noção do conhecimento científico como representação fiel e exata da realidade, a existência de uma verdade absoluta, a previsibilidade dos fenômenos, as noções de causalidade e determinação, etc. Essas novidades evidentemente deram impulso e muito pano pra manga para uma profunda reavaliação filosófica do saber científico, discussão que não se ateve à metodologia das ciências naturais, mas levou o debate para os fundamentos gnosiológicos do iluminismo e do positivismo, já que estas duas correntes desde suas gêneses estavam umbilicalmente ligadas ao modelo de ciência que provinha das ciências da natureza. Ou seja, o paradigma de ciência moderno estava em crise e necessitava ser repensado.

Dessa maneira, o século XX revelou o fracasso dos planos modernos. Foi como se todas as apostas feitas pelo iluminismo no esplendor do futuro (apostas que eram tratadas não como possibilidades, mas como eventos cuja concretização era certa) tivessem dado errado (*muito* errado, na verdade, diga-se de passagem). Se a humanidade nos séculos anteriores havia se liberado das amarras das autoridades clericais, da cultura religiosa, no decorrer da história ela se viu novamente presa, só que desta vez nas teias da deusa Ciência. Se diante do irracionalismo pré-moderno cantou-se loas à Razão, que afastaria qualquer obstáculo para o desenvolvimento da humanidade, depois submeteu-se ao ritmo de uma razão instrumental que desenvolveu formas novas de controle do homem sobre o homem. Se com o iluminismo professou-se o iminente progresso da felicidade humana, presenciou-se, no século XX, os diversos regressos humanos nos quais se manifestou a barbárie da vida social gestada na modernidade. Em certo sentido, a modernidade nunca saiu do papel.

O panorama da “crise” da modernidade foi a base objetiva e etapa necessária para a emersão da tendência ao pessimismo e descrédito das utopias pela qual passa a cultura contemporânea. Com a falência das energias

transformadoras e progressistas que fundamentaram o projeto da modernidade não foi muito difícil para que muitos achassem que a humanidade se encontrara em um beco sem saída civilizacional, de onde não há volta, mas também não há como continuar.

### 1.3 A EMERSÃO E OS PRIMÓRDIOS DO PÓS-MODERNISMO

O debate teórico e cultural que vem se desenrolando desde as últimas décadas do século XX até hoje tem essencialmente girado em torno das transformações às quais a vida social tem sido submetida contemporaneamente. Todos os novos problemas e dilemas enfrentados pela humanidade – vinculados, ora sim, ora não, à “crise da modernidade” – demandaram um amplo esforço intelectual para que suas dimensões fossem captadas. E, logicamente, essa tentativa de compreensão se deu com base em múltiplas perspectivas, com variados matizes teóricos e ideológicos, diferentes pontos de partida e, por consequência, distintos pontos de chegada.

Nesse debate, o ideário pós-moderno tem auferido enorme destaque. Desde meados da década de setenta o pós-modernismo tem frequentemente aparecido no mundo intelectual das sociedades ocidentais como uma resposta para as questões que se põem na ordem do dia dentro do contexto da modernidade em crise, em um primeiro momento com contribuições em relação à arquitetura e à estética e, depois, abordando temas também da filosofia, da sociologia, do direito, etc. O pensamento pós-moderno tem oferecido interpretações para as mais diferentes discussões, sejam elas de crítica literária, moda, epistemologia, política, etc. E um estudo que lide com qualquer uma dessas searas não tem como ignorar o peso que essas intervenções têm deixado<sup>22</sup>, razão pela qual se tentará, a seguir, delinear o que é o pensamento pós-moderno.

---

<sup>22</sup> “Nas últimas décadas, ‘pós-modernismo’ tornou-se um conceito com o qual lidar, e um tal campo de opiniões e forças políticas que já não pode ser ignorado”. HARVEY, D. Obra citada, p. 45.



O primeiro obstáculo que se encontra, já de imediato, em uma tentativa de definição do pós-modernismo/pós-modernidade<sup>23</sup>, é que se coloca uma inquietante questão: “como definir algo que é absolutamente avesso a qualquer tipo de definição?”. Ora, se tentássemos esboçar uma localização precisa do fenômeno pós-moderno com base em pressupostos pós-modernos, certamente estaríamos em maus lençóis: seria praticamente impossível delimitar um objeto se nossa posição básica do sujeito fosse de oposição a conceituações.

Por sorte, nossa posição não é essa. Sabemos que as definições nunca captarão a realidade tal como ela é (dada a separação entre intelecto e realidade), mas isso não nos dá razão para deixarmos de lado este instrumento analítico que com certeza é útil para apreendermos cada vez melhor nosso objeto. Sendo assim, é obrigatório que façamos a mesma manobra que Krishan Kumar faz quando vai falar sobre a pós-modernidade: “devemos ser, em parte, mais modernos do que pós-modernos em nosso método”<sup>24</sup>. Até porque, por certo viés, toda definição do pós-moderno será inevitavelmente mais moderna do que pós-moderna.

Além disso, outro problema com o qual nos deparamos ao comentar o pós-moderno é que a expressão “pós-moderno” tem sido usada indistinta e superficialmente em uma gigantesca multiplicidade de significados, o que torna especialmente difícil a sua conceituação<sup>25</sup>. Entretanto, embora “pós-modernismo” seja um conceito que às vezes dificulta a análise teórica (certamente colocando em enrascadas conceituais os autores que dele tratam), é um termo insubstituível, do qual, como disse Fredric Jameson, não podemos desviar<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Nesse trabalho monográfico, em função da difícil distinção entre os dois termos, será feito uso indiscriminado das expressões “pós-modernismo” e “modernidade”.

<sup>24</sup> KUMAR, K. *Obra citada*, p.115.

<sup>25</sup> “O pós-modernismo constitui um fenômeno tão híbrido, que qualquer afirmação sobre um aspecto dele quase com certeza não se aplicará a outro”. EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 8.

<sup>26</sup> “Com relação a *pós-modernismo*, não procurei sistematizar um uso ou impor um significado convenientemente conciso e coerente, uma vez que este conceito não só é contestado, mas é também intrinsecamente conflitante e contraditório. Vou argumentar que, *por bem ou por mal, não podemos não usá-lo*.” [grifos nossos]. JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2007, p. 25.

A expressão “pós-modernismo” tem uma longa trajetória histórica. Foi no mundo hispânico, na década de 30, a primeira vez que o termo “*postmodernismo*” foi empregado. Compreensivelmente, seu inaugurador, o intelectual Frederico de Onís, cunhou o termo com um significado bastante distante daquele que se tem hoje<sup>27</sup>.

Conforme explica Perry Anderson no seu livro *As origens da pós-modernidade*, ao longo das décadas subsequentes, o vocábulo “pós-moderno” perambulou, com variantes significações, por várias áreas do conhecimento como a historiografia, a estética e a sociologia e por pensadores tão diversos quanto Arnold Toynbee, Charles Olson, C. Wright Mills e Irving Howe. Mas o seu uso nesses casos foi sempre episódico e circunstancial. Foi só na década de 70 que o termo “pós-modernismo” conquistou a projeção e a atração que tem atualmente.

Nos anos 70, foi importantíssima a contribuição da Arquitetura na recepção da temática do pós-moderno. O crítico egípcio Ihab Hassan lançou um influente ensaio sobre pós-modernismo em 1971, no qual se pôs a pesquisar os indícios de transformações nas artes visuais, na literatura, na tecnologia, etc., que marcariam uma rejeição do modernismo e a adoção de uma postura pós-modernista. Em oposição aos princípios de hierarquia e autoridade típicos da arte modernista, o pós-modernismo de Hassan valorizava a anarquia, a indeterminação, o ecletismo e a aleatoriedade.

Quanto à política, Hassan acreditava na sua perda de significado. Segundo Perry Anderson, para o crítico egípcio “termos como ‘esquerda e direita, base e superestrutura, produção e reprodução, materialismo e idealismo’ tornaram-se ‘quase inúteis, a não ser para perpetuar o preconceito’”<sup>28</sup>. Essa é uma afirmação interessante, pois marca uma primeira manifestação, ainda rudimentar, da relação entre pós-modernismo e política.

Além de Hassan, outros pensadores que têm considerável importância na constituição e proliferação do pós-modernismo são os arquitetos Robert Venturi e Charles Jencks. Venturi articulou um intenso ataque ao modernismo

---

<sup>27</sup> ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 10.

<sup>28</sup> ANDERSON, P. *Idem*, p. 27.

estético com o seu *Aprendendo com Las Vegas*, no qual inspirava-se no urbanismo caótico, descontínuo e comercial de Las Vegas, para demonstrar como a mutabilidade e a junção de estruturas arquitetônicas incompatíveis tinham muito a ensinar aos arquitetos<sup>29</sup>.

Já Charles Jencks caracterizou a “era pós-moderna”, como o momento no qual imperavam a demolição de tradições e dogmatismos, a explosão de informações, a superabundância de sentidos, o avanço da tecnologia, a dissolução da separação entre alta cultura e cultura de massa, etc. Para Jencks, contudo, a emergência de uma nova era não significava tanto a criação de uma nova tradição cultural, mas uma eclética combinação de muitas tradições: o novo seria a síntese pluralista, paródica e descontínua do já existente, lembrando aquilo que Fredric Jameson identificou na figura do pastiche. Tais características, que compõem esse caráter eclético, variado, mutante e desregrado, são dignas de atenção, pois elas posteriormente se desdobraram e ecoaram no caráter do pós-modernismo em geral após a sua superação das fronteiras do estético e do artístico.

Certamente, toda essa reação ao modernismo cultural e toda a energia empregada na ruptura contra um paradigma estético e comportamental deixa dúvidas quanto à extensão deste rompimento. É possível argumentar-se, por exemplo, que muitos elementos desse pós-modernismo que surge já estavam presentes no próprio modernismo, não havendo exatamente uma ruptura. Esse debate de ruptura/continuidade se acentuará ainda mais no campo da teoria social, quando se colocará em jogo a existência – ou não – de uma radical mudança social nos tempos pós-modernos.

#### 1.4 O CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO DA CONDIÇÃO PÓS-MODERNA

Antes de prosseguirmos para o exame de como o ideário pós-modernista se expandiu e se manifestou para além de suas raízes originárias,

---

<sup>29</sup> “O centro dessa obra, como diz o título, era insistir que os arquitetos tinham mais a aprender com o estudo de paisagens populares e comerciais [...] do que com a busca de ideais abstratos, teóricos e doutrinários”. HARVEY, D. *Obra citada*, p. 45.

adentrando ao campo da teoria social e – o que nos interessa mais especificamente – da epistemologia, é necessário que façamos um passeio pela situação social e histórica que engendrou o aparecimento da condição pós-moderna como umas das mais hegemônicas formas teóricas hodiernamente.

David Harvey escreve logo ao início de seu livro *Condição pós-moderna* que nas últimas décadas (Harvey marca especificamente o ano de 1972) “vem ocorrendo uma mudança abissal nas práticas culturais, bem como político-econômicas”<sup>30</sup>. No mesmo sentido, Andreas Huyssen anotou que

num importante setor da nossa cultura, há uma notável mutação na sensibilidade, nas práticas e nas formações discursivas que distingue um conjunto pós-moderno de pressupostos, experiências e proposições de um período precedente”<sup>31</sup>

Fato é que a sociedade passou, inegavelmente, a partir de meados dos anos 70, por uma larga série de metamorfoses em todos os seus setores. A vida social foi alterada em muitos níveis, o que fez surgir outra maneira de experimentar a realidade ou, como diz Jameson, apareceu uma nova “estrutura de sentimento”<sup>32</sup>. E só a partir desse contexto de mudanças e transformações que podemos compreender devidamente a sensibilidade pós-moderna.

No que tange à economia e à política, os elementos gerais que compreendem este *Zeitgeist* de mutações sociais podem todos ser ligados, ora mais, ora menos, a um fenômeno em comum: o esgotamento de um ciclo expansivo de acumulação capitalista que se tornara hegemônico desde o pós-guerra e que havia moldado a forma de organização da sociedade durante o espaço de tempo que foi depois chamado de época de ouro do *Welfare State*<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> HARVEY, D. *Obra citada*, p. 7.

<sup>31</sup> HUYSEN, Andreas *apud* HARVEY, D. *Obra citada*, p. 45.

<sup>32</sup> JAMESON, F. *Obra citada*, p. 18.

<sup>33</sup> “Aceito amplamente a visão de que o longo período de expansão pós-guerra, que se estendeu de 1945 a 1973, teve como base um conjunto de práticas de controle do trabalho, tecnologias, hábitos de consumo e configurações de poder político-econômico, e de que esse conjunto pode com razão ser chamado de fordista-keynesiano”. HARVEY, D. *Obra citada*, p.119.

Como é sabido, o padrão fordista/keynesiano, que havia imperado por três ou quatro décadas como modelo de estruturação do capitalismo<sup>34</sup>, começou nos anos 70 a demonstrar que não era mais capaz, dentro de seus limites, de manter elevada a taxa de lucros dos capitais. Não dando conta de manter a economia capitalista em pé – tarefa que requeria, por exemplo, atender à retração do consumo, aos altos gastos públicos dos Estados e ao aumento de preço da força de trabalho – o fordismo/keynesianismo entrou em um grave colapso, demonstrando seus limites<sup>35</sup>.

Com a exaustão do fôlego das políticas de *Welfare State*, ou seja, quando elas não puderam mais atender às exigências do capital,

iniciou-se um processo de reorganização do capital e de seu sistema ideológico e político de dominação, cujos contornos mais evidentes foram o advento do neoliberalismo, com a privatização do Estado, a desregulamentação dos direitos do trabalho e a desmontagem do setor produtivo estatal”.<sup>36</sup>

Isso significa que, para que a crise que se aprofundava nos anos 70 não tomasse dimensões que colocassem em risco a acumulação de capital, à relativa estabilidade propiciada pelo arranjo político keynesiano seguiu-se uma enorme ofensiva do capital contra a classe trabalhadora em um monumental processo de reestruturação produtiva, neoliberalização e globalização.

Esse processo mudou largamente o caráter do padrão socioeconômico contemporâneo. Ora, para a reabilitação da taxa de lucro, foi necessário que fosse empreendida uma detonação de muitas práticas político-econômicas que foram hegemônicas no período de tempo compreendido entre as décadas de

<sup>34</sup> O Estado de Bem-Estar Social dominou principalmente as economias capitalistas europeias, e nelas manifestou em larga escala suas características. Por certo ele existiu no resto do globo, mas o que foi recepcionado deste modelo intervencionista nos países de terceiro mundo geralmente se resumiu às franjas daquilo que acontecia na Europa.

<sup>35</sup> Segundo José Paulo Netto e Marcelo Braz, dois elementos figuraram como estopins da crise do “capitalismo democrático”: o colapso do ordenamento financeiro mundial (com a decisão dos EUA de romper com os acordos de Bretton Woods, desvinculando o dólar do ouro); e o choque do petróleo com a alta dos preços determinada pela OPEP. NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. *Economia política: uma introdução crítica*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2007, p. 215. No mesmo sentido, João Emanuel Evangelista assinala que “aqueles acontecimentos [da crise do petróleo] expuseram os limites estruturais que subjaziam ao modelo de civilização adotado indiscriminadamente pelos países capitalistas ocidentais”. EVANGELISTA, J. E. *Obra citada*, 2007, p. 84.

<sup>36</sup> ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999, p. 31.

40 até 70. Tais práticas, como o fortalecimento do Estado ou a garantia de direitos sociais, eram aceitáveis quando a taxa de lucro dos capitais era mais alta, contudo, com a onda recessiva do capitalismo mundial, essas políticas tornaram-se insuportáveis<sup>37</sup>. Destarte, tudo o que estava ligado a garantias e controles sociais mínimos do capital, que foram adquiridas por meio de exaustivas lutas políticas dos trabalhadores nos anos de bem-estar social, foi sendo progressivamente eliminado por um processo de contrarreformas.

Seguindo o ideário neoliberal de Friedman e Hayek, foi desempenhada uma série de reformas destinadas a desmontar aos poucos o que havia sido construído, em termos de ganhos sociais, nas décadas precedentes. A “desertificação neoliberal” (como este processo foi chamado por Ricardo Antunes) foi responsável pela expansão e liberalização dos capitais financeiros, pela imensa privatização do Estado, pela concentração de capitais, pela fusão entre as empresas, pela repressão dos sindicatos, etc. – tarefas nas quais os governos de Reagan (Estados Unidos), Thatcher (Inglaterra) e Pinochet (Chile) foram exemplarmente eficazes. Vê-se que o fortalecimento do livre mercado tornou-se o fim de todas as mudanças realizadas, afinal, segundo a doutrina de Hayek e Friedman, o mercado é o fundamento geral da liberdade e as interferências no seu funcionamento (pelas intervenções estatais ou pelo planejamento econômico, como ocorria nos países socialistas) corresponde a um ataque à liberdade humana em geral.

Um dos pontos centrais atingidos por essa reorganização mundial do capital foi a imensa (e intensa) reestruturação do setor produtivo e do mundo do trabalho. Se, por um lado, no capitalismo de bem-estar social, o mundo do trabalho havia se baseado na modalidade “rígida” de gestão do taylorismo-fordismo, no capitalismo neoliberal, por outro, esta foi substituída pelo padrão “acumulação flexível” da fórmula toyotista<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> NETTO, J. P.; BRAZ, M. *Obra citada*, p. 215.

<sup>38</sup> “A acumulação flexível [...] é marcada por um confronto direto com a rigidez do fordismo. Ela se apoia na flexibilidade dos processos de trabalho, dos produtos e padrões de consumo. Caracteriza-se pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de sérios financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional”. HARVEY, D. *Obra citada*, p. 140.

No último quarto do século XX depara-se com tendências impostas pela reestruturação produtiva neoliberal como o desemprego estrutural, a precarização e informalização do trabalho, a formação de um “novo proletariado”, a redução de contingente dos operários industriais, a perda de força dos sindicatos, a “flexibilização” do Direito do Trabalho, a cooptação intelectual dos trabalhadores, entre uma quase infinita gama de elementos que não podem ser detalhadamente explanados neste trabalho<sup>39</sup>.

Em suma, as metamorfoses do mundo do trabalho – que formaram a base material objetiva do projeto neoliberal – foram todas feitas com um objetivo global: a reversão da queda da taxa de lucro e a criação de condições renovadas para a exploração da força de trabalho<sup>40</sup>. Esse contexto propiciou o surgimento das controversas teorias sobre o pós-fordismo, o “fim do trabalho” ou o “fim da classe trabalhadora”, elaborações que levantaram o atual debate sobre os rumos da política e as condições de possibilidade de uma mudança social.

A investida das elites econômicas mundiais contra as classes subalternas, operada no palco propiciado pela transição do capitalismo de bem-estar social para o neoliberal, teve a característica de uma enorme concentração tanto do poder econômico quanto do poder político<sup>41</sup>. De modo jamais antes visto, grupos de elites, formadas pelos representantes do grande capital, passam, sozinhos, a decidir e estabelecer os rumos de políticas que afetam a vida de bilhões de pessoas. Essa política tocada pelas grandes potências capitalistas passa também pelas instituições estatais, já que o poder das megacorporações “sobre os Estados capitalistas mais débeis é enorme e lhes permite impor desde a orientação macroeconômica, frequentemente

---

<sup>39</sup> Para um melhor detalhamento desses temas, conferir ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999; ANTUNES, *Adeus ao trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 13ª ed. São Paulo: Cortez, 2008 e ORGANISTA, José Henrique Carvalho. *O debate sobre a centralidade do trabalho*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

<sup>40</sup> NETTO, J. P.; BRAZ, M. *Obra citada*, p. 218.

<sup>41</sup> Segundo Fernando Magalhães, “o Relatório Sobre o Desenvolvimento Humano, de 2001, do PNUD, atesta que em 1997 os 20% mais ricos do planeta detinham 70,4% da renda mundial, enquanto aos 20% mais pobres da população cabiam os escassos 13,1% restantes”. MAGALHÃES, Fernando. *Tempos pós-modernos: a globalização e as sociedades pós-industriais*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 24.

direcionada aos chamados ‘ajustes estruturais’, até providências e medidas de menor abrangência”<sup>42</sup>.

Olhando para esse quadro social em que tudo é máximo para o capital e mínimo para o povo, não é preciso dizer ou reforçar que os fenômenos do neoliberalismo e da globalização foram responsáveis por um desmedido agravamento da questão social. Sintomas disso aparecem nos fatos de que a desigualdade entre as classes escalou exponencialmente chegando a níveis assombrosos, o nível de riqueza da parcela mais rica da sociedade aumentou astronômicamente, as novas formas de exploração do trabalho restauraram mazelas que pareciam já ter sido superadas no passado (aumento da jornada de trabalho, trabalho infantil, diferença salarial entre homens e mulheres, trabalho escravo)<sup>43</sup>, as classes populares se tornaram cada vez mais marginalizadas e criminalizadas pelo crescimento expressivo da repressão penal à pobreza.

Em outras palavras, os problemas que se imaginava sob controle nas décadas de keynesianismo voltaram com maior intensidade e violência nas décadas recentes. É certo que eles vieram acompanhados de um discurso oficial que naturaliza as questões sociais e as coloca como um mal inevitável propiciado pelo progresso econômico (lembramos da emblemática frase “Não há outra alternativa, de Margareth Thatcher), porém, esta retórica não é capaz de ocultar a situação retrógrada e opressora colocada pelo novo ciclo de acumulação capitalista.

Em suma, ficou-se de frente com um novo tipo de capitalismo, que, fundamentalmente, não pode suportar qualquer tipo de controle social do capital e que, por esta razão, tem as características de ser mais feroz e violento, atacando sem pudor as garantias democráticas que, embora não profundas, marcaram importantes vitórias progressistas conseguidas nas décadas anteriores. As transformações empreendidas nesse contexto de reestruturação sistêmica do capitalismo, distinguidas fundamentalmente pela guinada conservadora, antidemocrática e regressiva (que rompeu com um certo otimismo existente nos anos dourados de *Welfare State*), foram o

---

<sup>42</sup> NETTO, J. P.; BRAZ, M. *Obra citada*, p. 225.

<sup>43</sup> NETTO, J. P.; BRAZ, M. *Idem*, p. 221.



fundamento material responsável pela reviravolta que ocorreu nos mais variados âmbitos da vida social.

Ao mesmo tempo em que se desenvolviam essas condições econômicas explicadas acima, as condições políticas da época desempenharam um papel importante na modelação do solo sócio-histórico no qual floresceu a cultura pós-moderna. Centralmente, o que moldou a atmosfera política que acompanhou o neoliberalismo foi um aglomerado de eventos que sinalizaram uma derrota geral de movimentos sociais e políticos radicais, fato que alterou significativamente a contraposição de forças e vetores no cenário político-ideológico.

Nisso teve grande importância o declínio do bloco soviético e a crise do socialismo real desenrolada nos anos 70 e 80. As nações socialistas que, por cerca de 40 anos, figuraram como polo opositor do capitalismo representado pelos EUA e pela Europa Ocidental na Guerra Fria começaram a encontrar problemas para sua sobrevivência. As políticas levadas a cabo no período de confronto direto na Guerra Fria, principalmente no que tange à corrida armamentista, colocaram a União Soviética em apuros econômicos. Depois, com a *Perestroika* e a *Glasnost*, iniciou-se um período de reformas e de abertura político-econômica com o Ocidente que engendrou a crise do socialismo na Rússia e demais países. A etapa final dessa derrocada, como se sabe, foi deflagrada pela queda do muro de Berlim e encerrada de vez no período de 1989-1991, em que o bloco soviético europeu foi aos poucos se reintegrando à economia de mercado.

O significado político da derrota do Sorex (socialismo realmente existente) foi estrondoso. O fim da Guerra Fria veio acompanhado de uma enorme desestabilização da correlação de forças geopolíticas até então existente. De repente, o mundo viu acabada a tensão operada pela dicotomia capitalismo/socialismo e a política mundial entrou em um estado unipolar, com hegemonia completa do capitalismo estadunidense. As palavras de Francis Fukuyama se tornaram o famoso diagnóstico conservador da época: com a queda do socialismo, além da impossibilidade e indesejabilidade de qualquer sistema de produção que transcenda as barreiras do capital, estaríamos

entrando na era do “fim da história”. Em outras palavras, com a democracia liberal atingimos o melhor estágio civilizatório que a humanidade pode alcançar, dado que nela todas as contradições sociais seriam passíveis de serem resolvidas<sup>44</sup>.

O movimento socialista, logicamente, enfraqueceu-se como nunca. Suas propostas foram colocadas em dúvida ou simplesmente taxadas de impossíveis. O mesmo aconteceu com o seu correspondente teórico: o marxismo teria entrado em crise e demonstrado todas as suas contradições e inviabilidades, além do seu totalitarismo inerente.

Tudo isso foi sinalizado como uma grande vitória definitiva para o capitalismo, que experimenta sua fase neoliberal. Pois, depois da queda do socialismo real não se tratava mais de pensar as utopias e desafiar a ordem, pelo contrário, o choque infligido pelo declínio das forças de contraposição ao *status quo* impôs a aceitação generalizada de que transformações sociais radicais não só não darão certo, como também são algo de que ninguém precisa.

Assim o mundo entrou em uma ressaca político-ideológica que incluiu a crise do pensamento de esquerda e, principalmente, a crise dos movimentos sociais contestadores (que já vinham sendo atacados pela alavancada neoliberal). A esquerda, como disse Terry Eagleton, sofreu uma derrota tão estrondosa “que parecia improvável que saísse do ostracismo antes do decurso de uma vida, quando muito”<sup>45</sup>. A ideia do proletariado como portador da bandeira revolucionária de uma nova sociedade foi desacreditada em larga escala pelos intelectuais. No mesmo sentido, a própria existência da classe trabalhadora ou de qualquer sujeito histórico que possa realizar transformações sociais foi posta em dúvida.

---

<sup>44</sup> “O que estamos testemunhando pode ser não apenas o fim da Guerra Fria, ou a passagem de um período particular da história pós-guerra, mas o fim da História como tal: isto é, o ponto final da evolução ideológica da humanidade e a universalização da democracia liberal ocidental como a forma final de governo humano.”. FUKUYAMA, Francis. “The end of history?”. In: *The national interest*, nº 16, 1989. Disponível em: <[www.wesjones.com/eoh.htm](http://www.wesjones.com/eoh.htm)>. Acesso em: 20 out. 2010.(Tradução de Felipe Rigon Spack).

<sup>45</sup> EAGLETON, T. *Obra citada*, 1998, p. 11.

Esse contexto tem ligação direta com a ascensão do pós-modernismo, principalmente no que diz respeito a seus aspectos ideológicos. Perry Anderson faz uma contribuição certa quanto a isso:

O triunfo universal do capital significa mais do que simplesmente uma derrota para todas aquelas forças outrora dispostas contra ele, embora seja isso também. Seu sentido mais profundo está no cancelamento das alternativas políticas. [...] A possibilidade de outras ordens sociais era um horizonte essencial do modernismo. Uma vez desaparecido esse horizonte, surge em seu lugar algo como o pós-modernismo<sup>46</sup>

No mesmo sentido, Alain Touraine afirma que “o neoliberalismo que triunfa na vida econômica e política durante os anos 1980 e o pós-modernismo cultural são os produtos paralelos da decomposição do esquerdismo, forma extrema de modernismo”<sup>47</sup>.

Para completar a imagem do tempo contemporâneo, podemos somar às mudanças políticas e econômicas aludidas nas últimas páginas as mudanças tecnológicas e culturais acontecidas no capitalismo recente, que têm afetado inclusive a estrutura da vida cotidiana. A revolução tecnológica explodiu com novos modos de comunicação, a tecnologia informacional, a cibernética, os *gadgets* eletrônicos e, mais recentemente, a internet, propiciando aquilo que David Harvey chamou de “compressão do tempo-espaço”, fenômeno central desta nova experiência do mundo em que “o espaço parece encolher em uma ‘aldeia global’ de telecomunicações [...] e os horizontes temporais se reduzem a um ponto em que só existe o presente”<sup>48</sup>. Quanto às práticas culturais, destaca-se a crescente cultura do consumo, a proliferação dos *shopping centers*, o fortalecimento da indústria cultural envolvendo a mídia, o design, a moda, a publicidade, etc.

---

<sup>46</sup> ANDERSON, P. *Obra citada*, p.108. Em outras palavras, João Evangelista corrobora essa visão dizendo que “há uma sintomática correlação entre o período histórico marcado pelo desencanto e pela impotência generalizados, resultante de frustrações diante da derrota de movimentos coletivos que alimentaram uma expectativa plausível de transformações políticas radicais ou estruturais, e a manifestação dos fenômenos pós-modernos. É como se o pós-modernismo surgisse no rescaldo político da frustração de uma grande expectativa de mudança social radical.”. EVANGELISTA, J. E. *Obra citada*, 2007, p. 91-92.

<sup>47</sup> TOURAINE, A. *Obra citada*, p. 198.

<sup>48</sup> HARVEY, D. *Obra citada*, p. 219.

No plano das ideias – principalmente daquelas gestadas em território francês (a pátria-mãe do pós-modernismo) – é significativo lembrar que no final da década de 60, o estruturalismo reinante na intelectualidade francesa sofreu fortes impactos durante as revoltas estudantis do maio de 68. Na abertura dos anos 70 já se abria lugar ao pós-estruturalismo, que comumente se confunde com pós-modernismo.

Todos esses elementos trazidos neste ponto de nosso trabalho apontam que nas últimas décadas o mundo passou por perturbações e reviravoltas que alteraram sensivelmente suas características. O mundo que aparece no início do século XXI é muito diferente daquele da segunda metade do século XX, dando a impressão, “do ponto de vista societário [...] de que experimentamos um ‘mundo novo’”<sup>49</sup>.

Nossa tese, nesta parte do trabalho, é argumentar que as mudanças econômicas, políticas e culturais ocorridas a partir de meados dos anos 70 (resumidamente explanadas aqui) são o núcleo da aparição da “condição pós-moderna”. Por outro viés, isso equivale a afirmar que o pós-modernismo é a expressão fenomênica, no plano da teoria e das ideias, de todas as transformações relatadas, que, no fundo, remetem basicamente à instauração de um novo tipo de capitalismo<sup>50</sup>. Então, vejamos que é formidável a caracterização que Jameson concede quando diz que o pós-modernismo é a lógica cultural do capitalismo tardio, ou seja, do capitalismo contemporâneo, neoliberal<sup>51</sup>.

## 1.5 PELAS ENTRANHAS DO PÓS-MODERNO

*É mais seguro entender o conceito do pós-moderno como uma tentativa de pensar historicamente o presente em*

---

<sup>49</sup> NETTO, J. P.; BRAZ, M. *Obra citada*, p. 235.

<sup>50</sup> “o pós-modernismo surgiu da combinação de uma ordem dominante desclassificada, uma tecnologia mediatizada e uma política sem nuances.”. ANDERSON, P. *Obra citada*, p. 108.

<sup>51</sup> JAMESON, F. *Obra citada*, p. 22-25.

*uma época que já esqueceu como pensar  
dessa maneira*

Fredric Jameson<sup>52</sup>

Começando este ponto de nosso trabalho, é necessário que ressaltemos novamente que o rótulo de pós-modernidade abriga uma gama bastante variada e heterogênea de teorias e pontos de vista. Entre os pensadores que arquitetaram uma teoria social pós-moderna, frequentemente não existe um núcleo fixo de concordância geral, mas uma variedade difusa de proposições que são, por vezes, incompatíveis ou até mesmo contraditórias<sup>53</sup>. Assim podemos afirmar que não há *uma* ou *a* teoria da pós-modernidade<sup>54</sup>, mas várias teorias pós-modernas<sup>55</sup>. Além disso, há oscilações conceituais que por vezes aproximam o pós-modernismo com os termos pós-estruturalismo e pós-marxismo.

Essa diversidade, todavia, não elimina o fato de que, por mais dessemelhantes que as teorias pós-modernas sejam, elas apresentam alguns traços e pontos de consenso, que constituem suas características primárias e que possibilitam que se fale sobre a teoria pós-moderna com uma relativa precisão. Além disso, explicitar tais características é de fundamental importância, pois por esses traços se saberá o que entendemos por pós-modernismo.

---

<sup>52</sup> JAMESON, F. *Idem*, p. 13.

<sup>53</sup> É importante citar a clivagem que Boaventura de Sousa Santos ao separar dois tipos de pós-modernismo: o *celebratório* e o *de oposição*. O primeiro estaria ligado a autores que, com ceticismo total tendem a tomar uma posição de inércia diante do *status quo*, celebrando-o. Já o segundo, que é a categoria na qual Boaventura se coloca, assumiria, politicamente, um ímpeto mais progressista aliando a crítica da modernidade com a busca por outro mundo possível por meios não modernos. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 11ª ed. São Paulo: Cortez, 2006, p. 35.

Posteriormente, neste trabalho serão objeto de críticas majoritariamente as posições *celebratórias*, mas veremos também que, a despeito de seu progressismo, em certos pontos a atitude *de oposição* de Boaventura possui certas inconsistências epistemológicas.

<sup>54</sup> Até porque boa parte dos autores que podem ser classificados como pós-modernos dificilmente se assume como tal.

<sup>55</sup> Sobre as ambiguidades do pós-modernismo, citamos João Evangelista: “Não há consenso tampouco se o pós-moderno representa uma continuidade ou uma ruptura com o modernismo; se constitui um estilo ou uma periodização histórica; se é revolucionário e inovador ou uma domesticação do modernismo; se consiste numa crítica ou numa integração à política neoconservadora hegemônica no mundo e, enfim, se configura uma reestruturação radical da sociedade – superando o período industrial – ou se é exatamente a lógica cultural do capitalismo avançado”. EVANGELISTA, J. E. *Obra citada*, 2007, p. 77.

Das ideias centrais em torno das quais gravita aquilo que chamaremos de teoria pós-moderna, a mais evidente é a noção generalizada da falência da modernidade, que teria gerado a transição a um mundo pós-moderno. Essa questão se liga basicamente ao sentimento de que as sociedades ocidentais teriam passado nos últimos anos por uma transformação radical e, conseqüentemente, teriam deixado completamente de funcionar do modo que habitualmente funcionavam, fazendo com que a maneira com que os homens percebem e representam o mundo fosse alterada.

Essa é uma premissa que se encontra, mesmo que implicitamente, na maioria dos pensadores da pós-modernidade. É fundamental para o *Zeitgeist* pós-moderno a ideia de que a sociedade foi, a partir de meados da década de 70, essencialmente transformada por eventos que destruíram um modelo tradicional, moderno, de vida social e trouxeram em seu lugar uma formação social inédita, que recebeu designações variadas como “sociedade de informações”, “pós-industrial” ou “pós-fordista”<sup>56</sup>.

As teorizações sobre a *sociedade pós-industrial* foram produzidas por, basicamente, dois autores: o estadunidense Daniel Bell e o francês Alain Touraine. De modo genérico as teorias de ambos foram tentativas de captar, ou prever, as transmutações societárias que ocorriam (ou estavam prestes a ocorrer) em suas épocas. Bell escreve da década de 50 e afirma que a humanidade passa por diferentes etapas de configurações sociais – a sociedade pré-industrial, a sociedade industrial e a sociedade pós-industrial – e assevera profeticamente que “no decorrer dos próximos trinta ou cinquenta anos presenciaremos o aparecimento do que designei como ‘sociedade pós-industrial’”<sup>57</sup>. A sociedade que nasceu da Revolução Industrial, segundo ele, estava em transição para um novo momento histórico, de modo que sustentou que “estamos no meio de uma vasta transformação histórica, na qual as antigas relações sociais (ligadas à propriedade), as estruturas de poder existentes (centralizadas em elites reduzidas) e a cultura burguesa (baseada

---

<sup>56</sup> As “ideias sobre a *sociedade pós-industrial* atuarão como pressuposto, mais ou menos recorrente, nas formulações pós-modernas, assumindo um estatuto paradigmático na caracterização pós-moderna do mundo contemporâneo”. EVANGELISTA, J. E. *Idem*, p. 103.

<sup>57</sup> BELL, Daniel *apud* EVANGELISTA, J. E. *Idem*, p. 99.

em noções de satisfação restrita e retardada) se estão rapidamente desgastando”<sup>58</sup>.

Sabemos pelas considerações feitas no tópico anterior, que grande parte das mutações sociais, culturais e econômicas que inspiraram e provocaram o pensamento pós-moderno estão conectadas ao fenômeno da ascensão de um capitalismo globalizado e neoliberalizado. Claramente, essas alterações estiveram longe de configurar uma transição para uma vida social que transcendesse o sistema capitalista, pelo contrário: como vimos, elas representaram uma nova ofensiva do capital no último quarto do século XX. Não obstante, na perspectiva pós-moderna, o significado dessas mutações era de que se erigia uma nova ordem societária profundamente singular, construída em cima dos destroços de um projeto civilizatório que perdurava há séculos – a modernidade.

O crítico britânico Terry Eagleton faz uma caracterização muito útil, pois firme e sintética, do fenômeno pós-moderno:

Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas em relação às idiosincrasias e a coerência de identidades.<sup>59</sup>

Podemos ver por esta interessante citação que boa parte das características da agenda pós-moderna são posições diametralmente opostas às crenças e aos costumes filosóficos da modernidade. E, de fato, muitas vezes a pós-modernidade é mais facilmente caracterizada não pelo que ela é, mas pelo que ela não é. Bem, o que ela *não* é nós sabemos: moderna. E isso é fácil saber, uma vez que a crítica pós-moderna fez do caldo cultural e

---

<sup>58</sup> BELL, D. *Idem, ibidem*.

<sup>59</sup> EAGLETON, T. *Obra citada*, 1998, p.7.

ideológico representado pela modernidade seu principal alvo de reprovações, definindo-se a partir da negação dela.

Portanto, a crítica da modernidade é outro ponto fundamental do pensamento pós-moderno. O projeto da modernidade foi caracterizado pelo ideal de emancipação humana; pelo culto à razão e ao domínio da natureza como forma de evolução; e pela concepção progressiva de processo histórico, como se história sempre seguisse uma rota linear e ascendente<sup>60</sup>. Devido à crise desse projeto, ficaram claras para a sensibilidade pós-moderna as suas contradições, o que fez com que ele passasse a ser atacado em todos os sentidos.

O colapso da modernidade foi o fenômeno que abateu a segurança que a humanidade tinha nas trilhas da civilização, nas possibilidades de liberdade, na certeza da ciência glorificada, na universalização da cultura, etc. Pela perspectiva do pensamento pós-moderno, com a explicitação de que o processo histórico que se viveu por séculos não pôde cumprir as suas promessas e de que, pelo contrário, muitas vezes, o progresso esperado apenas aumentou a barbárie (como foi muito bem mostrado pelos campos de concentração nazistas), entrou-se em uma situação na qual uma convivência pacífica com todo o otimismo e a segurança da cultura moderna em coisas como a realização da razão na história tornou-se simplesmente insuportável.

Desse modo, é plausível dizer que a condição pós-moderna fixa-se no contexto da passagem de um mundo (aparentemente) sem contradições, relativamente estável, pleno de certeza e convicção, para um mundo onde a única certeza é a instabilidade, onde as contradições não podem ser resolvidas e onde não há solidez, mas angústia.

O funcionamento das sociedades contemporâneas, aos olhos da condição pós-moderna, mostra-se inteiramente desvinculado de uma ordenação racional e estável. Ao contrário das utopias modernistas, a sociedade torna-se abertamente seguidora de uma lógica irracional, em que há

---

<sup>60</sup> VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia e circunstâncias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 410.



uma sensação permanente de caos, desrazão e irrealidade<sup>61</sup>. É como se, hoje, se tivesse perdido todo o tipo de referência. Nada mais é o que parece: o real se perde e se mistura com a fantasia; a essência das coisas se funde na aparência; a ideia de causalidade dá lugar à indeterminabilidade, a constância se embaralha com a efemeridade, etc.

Segundo Atilio Boron:

para a sensibilidade pós-moderna, [...] a realidade não passa de uma infinita combinatória de jogos de linguagem, uma descontrolada proliferação de signos sem referentes nem agentes, e um acúmulo de inquebrantáveis ilusões, resistentes a qualquer teoria crítica empenhada em desvelar conteúdos mistificadores e fetichizantes<sup>62</sup>

É dessa permanente percepção de desordem social, cultural e intelectual que deriva toda a crítica pós-moderna ao legado da modernidade. Pois para a agenda pós-moderna

estariamos diante do predomínio de um princípio esvaziador que atuaria em todas as esferas do mundo e da sociedade moderna, envolvendo suas instituições e suas formas simbólicas e imaginárias. Assim, por exemplo, estariam se processando a *desreferencialização* do real, a *desmaterialização* da economia, a *desestetização* da arte, a *desconstrução* da filosofia, a *despolitização* da sociedade e a *dessubstancialização* do sujeito. Ou seja, tudo o que existe estaria marcado pela efemeridade, pela fragmentação, pelo descentramento, pela indeterminação, pelo ecletismo das diferenças e pelo caos paradoxal.<sup>63</sup>

No caos pós-moderno, Jean Baudrillard foi um filósofo que teorizou o modo como o real se esvanece, ao se misturar com suas cópias e cópias de suas cópias. De acordo com sua teoria, vivemos em uma época “em que já não se exige que os signos tenham algum contato verificável com o mundo que

<sup>61</sup> Além disso, é correto afirmar que as discussões do pós-modernismo “sustentam a tese da constituição de um mundo social distinto do mundo da modernidade, marcado pela prevalência da imagem, da hiper-realidade, da informação, do consumismo generalizado e do esvaziamento da subjetividade”. RODRIGUES, Mavi Pacheco. *Michel Foucault sem espelhos: um pensador proto pós-moderno*. Tese (Doutorado em Serviço Social). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 19.

<sup>62</sup> BORON, Atilio A. *Filosofia política marxista*. São Paulo: Cortez, 2003, p. 51.

<sup>63</sup> EVANGELISTA, João Emanuel “Elementos para uma crítica da cultura pós-moderna”. In: *Revista Novos Rumos*, São Paulo, nº 34, 2001, p. 30.

supostamente representam”<sup>64</sup>. Ou seja, da ideia inicial de que todo signo está vinculado a uma realidade básica, transita-se para a situação em que ele “não tem relação com qualquer realidade”<sup>65</sup>, o que faz com que o filósofo francês diagnostique que toda a sociedade, principalmente nos aspectos culturais, é estruturada em torno de simulações.

Baudrillard adverte: hoje nos deparamos com a existência “de um real sem origem nem realidade: hiper-real”<sup>66</sup>. Na contemporaneidade, não se lida com a realidade, mas com algo mais real que o próprio real, uma *hiper-realidade* que é constituída por *simulacros* (que são, basicamente, cópias da realidade que se desprendem e passam a ser, elas mesmas, realidade).

Os signos da realidade adquirem vida própria e substituem a realidade. Nesse caso, as posições são trocadas: é como se a imagem de uma floresta em um parque do Disneyworld fosse mais real que as florestas realmente existentes.

Nesse contexto, o simulacro “põe em causa a diferença do ‘verdadeiro’ e do ‘falso’, do ‘real e do ‘imaginário”<sup>67</sup> e “tudo se metamorfoseia no seu termo inverso para sobreviver na sua forma expurgada”<sup>68</sup>.

Sobre a perda de fundamento do pensamento ocidental Baudrillard faz uma interessante reflexão:

Toda a fé e a boa fé ocidental se empenharam nesta aposta da representação: que um signo possa *trocar-se* por sentido e que alguma coisa sirva de caução a esta troca – Deus, certamente. Mas e se o próprio Deus pode ser simulado, isto é, reduzir-se aos signos que o provam? Não todo o sistema perde a força da gravidade, ele próprio não é mais que um gigantesco simulacro – não irreal, mas simulacro, isto é, nunca mais passível de ser trocado por real, mas trocando-se em si mesmo, num circuito

---

<sup>64</sup> CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 51.

<sup>65</sup> BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d’Água, 1991, p. 13. Para Harvey, “enquanto os modernistas pressupunham uma relação rígida e identificável entre o que era dito (o significado ou ‘mensagem’) e o que estava sendo dito (o significante ou ‘meio’), o pensamento pós-estruturalista os vê ‘separando-se e reunindo-se continuamente em novas combinações”. HARVEY, D. *Obra citada*, p. 53.

<sup>66</sup> BAUDRILLARD, J. *Obra citada*, p. 8.

<sup>67</sup> BAUDRILLARD, J. *Idem*, p. 9-10.

<sup>68</sup> BAUDRILLARD, J. *Idem*, p. 29.

ininterrupto cujas referência e circunferência se encontram em lado nenhum<sup>69</sup> [grifos do autor]

Mas o que significa essa perda da realidade como padrão referencial para os comportamentos humanos? Para Baudrillard, um dos principais efeitos da hiper-realidade é a inversão de valores. Ora, se tudo é fluido e se, quando se diz “A”, pode-se estar dizendo “B”, não há como se definir uma atitude sólida em relação a qualquer coisa e, logo, tudo pode redundar no seu avesso. Nesse sentido, Steven Connor exemplifica: “estando todo o espectro político dominado pela lógica do simulacro, mesmo os antagonismos mais inveterados, como capitalismo e socialismo, são anulados pela dependência de seus termos”<sup>70</sup>

Sem realidade, deixa-se de ter parâmetros para a compreensão do mundo, além de um objeto sobre o qual se refletir. Destarte, toda reflexão perde seu fundamento, ou seja, “a realidade deixou de ser a referência para a produção do conhecimento”<sup>71</sup>.

Por desconsiderarem todas as mutações socioculturais que transformaram a maneira como as pessoas experimentam o mundo, o pensar – racionalista – e o agir – instrumental – modernos são os maiores focos de críticas da teoria pós-moderna. Pois, diante dos acontecimentos históricos recentes, percebeu-se que o pensamento clássico da modernidade (o paradigma científico moderno, calcado nos baluartes do iluminismo e do positivismo) não estava capacitado para entender os novos fatos sociais, assim como a arquitetura societária moderna também estava longe de responder adequadamente aos anseios dos novos tempos.

Na pós-modernidade, a realidade não obedeceria mais aos pressupostos sobre os quais tinha sido pensada até então. Isso significa que, com poucas exceções, toda a filosofia existente, que se tinha posto a pensar o mundo, não poderia mais ser aplicada por carecer de fundamento. Ou seja, não se pode mais buscar, como quiseram Descartes e Bacon, a dominação racional da natureza; não se pode mais, como o fez Hegel, pretender captar a

<sup>69</sup> BAUDRILLARD, J. *Idem*, p. 13.

<sup>70</sup> CONNOR, S. *Obra citada*, p. 53.

<sup>71</sup> EVANGELISTA, João Emanuel. *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2002, p. 25.

realidade como desdobramento de um espírito racional; não faz sentido em elaborar, como pensou Kelsen, uma teoria purista e tecnicista do Direito; assim como não é possível, como Marx imaginava que fosse, a emancipação universal da classe operária.

No plano da ciência, o pensamento pós-moderno dá início ao empreendimento de desconstrução da ciência moderna, rejeitando-se como absurdos os diversos discursos que almejavam o conhecimento absoluto, a emancipação humana, ou o progresso científico, principalmente aqueles influenciados pelo paradigma científico-naturalista, como o iluminismo e o positivismo (mas não só, pois as reprovações pós-modernas se estendem a outras correntes de pensamento).

Uma das armas usadas para a tarefa de deslegitimação da ciência é a afirmação do relativismo metodológico. Pela visão dos pensadores pós-modernos, já não seria mais possível afirmar a “ciência” como um modo de saber privilegiado, que desvelaria os mistérios do mundo por meio da transformação da ignorância em razão. Na verdade, a ciência estaria bastante aquém do que se pensava de suas potencialidades, pois ela seria apenas um construto social temporalmente variável, que funciona através de regras arbitrariamente escolhidas e não consegue se fundamentar em fatos externos, mas apenas nas regras de seu próprio discurso.

Partindo dessa ideia fundamental, o pós-modernismo suspeita do modelo científico moderno como a autoridade que pode dizer o que é ou não é verdade. Ora, sendo todo conhecimento relativo a uma ordem de valores, preconceitos e subjetividades, a noção de uma razão universal, una, capaz de ser apropriada igualmente por toda a humanidade, seria facilmente refutada, pois ela seria apenas mais um discurso entre tantos outros igualmente legítimos. A “Razão” moderna constituiria um mito, já que haveria no mundo uma pluralidade difusa de modos de conhecimentos diferentes e válidos na mesma medida (maneiras alternativas de se pensar que foram esmagadas pelo monologismo da razão moderna).

Explicando a posição do pós-modernismo face à ciência moderna, João Evangelista assinala que

o impulso contestador pós-moderno põe na berlinda a razão e a ciência modernas, em suas pretensões de produzir um conhecimento verdadeiro sobre a realidade que poderia ser apropriado pelo homem, como sujeito individual e/ou coletivo, e dirigido contra todas as modalidades de exploração, dominação e tutela que impedem a sua emancipação, abrindo a possibilidade de objetivação de uma organização social racional na história.<sup>72</sup>

A denúncia de que o conceito de Razão iluminista e positivista não é o único modelo possível de se pensar o mundo é parte fundamental das teorizações pós-modernas. Entretanto, o é na mesma medida o fato de que o ceticismo epistemológico pós-moderno vai mais longe que esta acusação. Para ele não só a concepção clássica - europeizada e opressora – de ciência é falsa, mas é enganador todo discurso que empregue grandes categorias intelectuais como “sujeito”, “razão”, “história”, “progresso”, “verdade”, etc. As teorias que, de algum modo, apelam a conceitos como estes estão cometendo equívocos teóricos, pois, ao usar qualquer deles, desconsidera-se a operacionalidade relativa de toda análise teórica e alude-se à superioridade de um certo ponto de vista que, na verdade, não tem nada de superior.

Tanto o iluminismo quanto o marxismo, o positivismo ou o estruturalismo, teriam tido orientações filosóficas obtusas o bastante para se pretenderem “científicas”, para buscarem a “verdade” da realidade ou a realização de “progresso”. Limitadas pelos seus pressupostos modernos, essas correntes não teriam capacidade de superar os horizontes do universalismo, do determinismo e do racionalismo. Assim, todas elas se enquadrariam como “metanarrativas” (expressão de Jean-François Lyotard, que aprofundaremos a seguir) que são mais parte dos problemas da modernidade do que da solução.

Denunciando “todas as ilusões de sistemas fixos de representação”<sup>73</sup>, aparece a preocupação do pensamento pós-moderno em refutar as teorias que se colocam como únicas verdadeiras e ouvir as vozes do *outro*. A ciência moderna (e todas aquelas correntes que partilham de sua racionalidade) engendrou uma forma de conhecimento intensamente autoconfiante que

---

<sup>72</sup> EVANGELISTA, João Emanuel. “Teoria social e pós-modernismo: a resposta do marxismo aos enigmas teóricos contemporâneos”. In: *Revista Cronos*, Natal, v. 7, nº 2, 2007b, p. 275.

<sup>73</sup> HARVEY, D. *Obra citada*, p. 55.

constantemente negou outras formas de conhecimento, experiências, culturas, valores e apagou diferenças entre diferentes racionalidades. Então se coloca contra ela o pluralismo, pois ele possibilita que a riqueza múltipla das diversas perspectivas seja explicitada. Ou, segundo David Harvey, “A ideia de que todos os grupos têm o direito de falar por si mesmos, com sua própria voz, e de ter aceita essa voz como autêntica e legítima, é essencial para o pluralismo pós-moderno”<sup>74</sup>. Dessa perspectiva, enfatiza-se a importância da abertura à diferença e à alteridade, e assume-se a tolerância diante da possibilidade de coexistência de muitos mundos incomensuráveis e díspares<sup>75</sup>.

O que anima o ecletismo pluralista pós-moderno é a interpretação de que não há mais centro para a sociedade. O mundo não é um bloco unificado, regido uniformemente pelas mesmas regras, pelos mesmos costumes ou pelos mesmos valores. Na verdade, hodiernamente, ele estaria muito mais próximo da imagem de uma nuvem do que de uma rocha: tudo está pulverizado em um sem-número de posições sociais estilhaçadas não havendo nada que agregue as múltiplas experiências da vida social.

Politicamente, isso significa que em tempos pós-modernos é indispensável o abandono das grandes utopias e dos grandes problemas. Ora, como pensar em uma transformação global ou radical da sociedade se há uma fragmentação intensa de identidades e interesses? Além disso, se se pensa em uma política que queira mudar integralmente a sociedade, com base em qual das diversas perspectivas isso será feito? E, se os problemas variam imensamente de acordo com os diversos setores sociais, uma política unitária não teria que escolher arbitrariamente a quais questões dar prioridade? Se sim, isso não seria uma forma de autoritarismo?

A teoria marxista (cujas consequências práticas são ligadas diretamente ao autoritarismo stalinista) é criticada pelos teóricos pós-modernos por ter acreditado em um sujeito revolucionário – a classe trabalhadora – que teria a missão histórica de derrubar o capitalismo. Passado o tempo em que poderia haver um protagonismo político do proletariado, as opiniões dos

---

<sup>74</sup> HARVEY, D. *Idem*, p. 52.

<sup>75</sup> Esses princípios encontram na prática correspondência nos “novos movimentos sociais” como o (mulheres, gays, negros, ambientalistas, regionalistas, etc.), embora nem todos os ativistas destes movimentos definam sua política em termos pós-modernos.

intelectuais pós-modernos se dividem entre aquelas que entendem que a classe trabalhadora já não existe mais e aquelas que consideram que, caso ela ainda exista, ela não pode ser tomada como personagem principal do jogo político. Como assevera Cornelius Castoriadis, ela já não tem nada de peculiar e sua “luta contra o sistema instituído não é, quantitativamente ou qualitativamente, nem mais nem menos importante do que a de outras camadas sociais”<sup>76</sup>.

Dessa perspectiva, as classes não teriam mais importância como sujeitos fundamentais na política, a não ser nos ultrapassados esquemas marxistas, presos a “determinismos” e “racionalismos”. Ao contrário, o poder, considerado “microfísico”, estaria disseminado capilarmente em todos os poros da sociedade de modo tal que emanaria de todos, perdendo-se assim o significado de contraposições como oprimido e opressor, uma vez que um estaria fundido no outro<sup>77</sup>. A economia política cede lugar à economia libidinal e se chega ao ponto de afirmar, como o fez Lyotard – com uma gigantesca dose de cinismo – que a exploração de classe era sofrida com prazer masoquista pelos operários<sup>78</sup>.

A grande política teria perdido não só seu sujeito, mas também seu objeto. Da estratégia de tomada do poder estatal se passa às microcontestações, localizadas na vida cotidiana. É fechada a via para ideias de emancipação humana. Afinal, não haveria nenhuma “humanidade” que ligasse as pessoas entre si como uma coletividade<sup>79</sup>. Além disso,

<sup>76</sup> CASTORIADIS, Cornelius *apud* EVANGELISTA, J. E. *Obra citada*, 2002, p. 19.

<sup>77</sup> Jean Baudrillard, radicalizando essas posições políticas vê até mesmo a chegada de uma era em que os indivíduos são obscurecidos pelas massas e aparece o “fim do social”. Cf. BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

<sup>78</sup> Segundo Perry Anderson, Lyotard afirmou que “a própria exploração era sofrida – mesmo pelos primeiros operários da indústria – com gozo erótico: o prazer masoquista ou histérico da destruição da saúde física em minas e fábricas ou da desintegração da identidade pessoal em favelas anônimas. *O capital era desejado por aqueles que dominava*, então como agora.”. ANDERSON, P. *Obra citada*, p.35.

<sup>79</sup> De acordo com Sílvia Zanolla, para Lyotard “as narrativas universais realizam-se em nome da humanidade para defender projetos totalitários e ao mesmo tempo individuais. Essa perspectiva, de outro lado, inverte o sentido da totalidade ao totalitarismo, condensa um quadro de perspectivas efêmeras e caóticas de uma história fragmentária, descontínuista e desprovida de utopia sócio-histórica. O sentido universal – é apresentado como autoritário: ‘O nós em nome do eu’”. ZANOLLA, Sílvia Rosa Silva. “O pensamento pós-moderno sobre a cultura do espírito tolerante: o solapar do irracionalismo na modernidade pela perspectiva anti-histórica”. In: *Interação*, Goiânia, v. 28, nº 1, 2003, p. 71.

“emancipação humana” é uma narrativa por demais moderna e grandiosa, que já não tem mais legitimidade social.

Considerando isto, argumenta David Harvey:

Mas se [...] não podemos aspirar a nenhuma representação unificada do mundo, nem retratá-lo com uma totalidade cheia de conexões e diferenciações, em vez de fragmentos em perpétua mudança, como poderíamos aspirar a agir corretamente diante do mundo? A resposta pós-moderna simples é de que, como a representação e a ação coerentes são repressivas e ilusórias (e, portanto, fadadas a ser autodissolventes e autoderrotantes), sequer deveríamos tentar nos engajar em algum projeto global.<sup>80</sup>

Vejamos que, para a agenda pós-moderna, qualquer tentativa de libertação, por ser universalista, tende a atropelar o pluralismo de identidades existente e, por isso, qualquer ação política que tenha por fim a emancipação terá como destino inexorável a criação de mais opressão, como se todos os caminhos desembocassem em uma repetição infinita do presente capitalista<sup>81</sup>.

Uma das características mais primordiais da agenda pós-moderna é a negação em primeiro lugar daquilo que constitui a espinha dorsal da visão afirmativa da modernidade: seu projeto de emancipação. Influenciada pelos fracassos do socialismo realmente existente, que era, para boa parte da intelectualidade dos anos 60, a grande aposta para o mundo superar o capitalismo, o pós-modernismo já não vê qualquer maneira da humanidade sair do ponto onde está.

Em outras palavras, as contradições sociais não são resolvíveis. Não há superação do antigo, nem criação do novo, apenas o *replay* eterno do presente. Com o cancelamento pós-moderno das alternativas políticas, não poderia haver aceitação melhor da tese do “fim da história” de Fukuyama.

Mavi Rodrigues capta muito bem a conciliação do pós-modernismo com o presente:

Irracionalismo, personalidade esquizofrênica, presentismo, falta de profundidade tudo isso impede que o indivíduo-social se

<sup>80</sup> HARVEY, D. *Obra citada*, p. 55.

<sup>81</sup> ANDERSON, P. *Obra citada*, p. 54.



dedique a projetos que se estendam no tempo, impedem a projeção de um futuro significativamente melhor do que o presente e o passado. Se o modernismo se dedicou à busca de futuros melhores, mesmo à custa de muita frustração, o pós-modernismo simplesmente descarta esta possibilidade.<sup>82</sup>

É disso que se trata quando Boaventura de Sousa Santos denomina de *celebratória* a teoria pós-moderna, por esta rejeitar qualquer saída do presente e implicitamente aceitar que não pode haver nada mais que o capitalismo. Ora, se não se pode combatê-lo deve-se festejá-lo. Toda a realidade se esgota no existente e, como explica Sánchez Vázquez, “o presente absorve o passado e igualmente é absorvido o futuro: o que chega e o que deve se esperar. Ou como diz Baudrillard: ‘O futuro já chegou’, e não se tem que esperar nenhuma utopia”<sup>83</sup>. De tal modo é constituído o niilismo irracionalista pós-moderno<sup>84</sup>.

Assim, após essa exposição da agenda pós-moderna em seus matizes filosóficos, científicos e políticos, podemos encerrar este capítulo nos juntando à professora Mavi Rodrigues e sua formidável, embora longa, síntese do que é o pós-modernismo:

O pós-modernismo está presente também naquelas análises que buscam afirmar as novas qualidades da política que, distinta daquela que prevaleceu na modernidade, não teria mais atores ou sujeitos políticos universais - as classes trabalhadoras e o partido proletário -, mas grupos particulares: mulheres, homossexuais, minorias étnicas que, nos interstícios da vida cotidiana, lutariam contra um poder não mais localizado no Estado, mas disperso por toda a sociedade civil.

Na instância econômica, a referência ao pós-moderno se encontra vinculada ao anúncio do nascimento de uma sociedade pós-industrial que substitui a produção de bens físicos pela provisão de serviços; uma nova sociedade,

<sup>82</sup> RODRIGUES, M. P. *Obra citada*, p. 30.

<sup>83</sup> VÁZQUEZ, A. S. *Obra citada*, p. 417.

<sup>84</sup> O niilismo, como pode se perceber, é parte integrante da sensibilidade pós-moderna. Ele representa a atitude de aceitação da realidade como ela é, apesar de suas deformidades. É a situação para a qual nada mais há. Para Gianni Vattimo, que bebe das fontes de Nietzsche e Heidegger, o que existe hoje é mais que um simples niilismo: é o niilismo consumado, que, nas suas palavras, é quando o sujeito “compreendeu que o niilismo é a sua (única) chance”. VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 3.

Na cultura pós-moderna dos simulacros há a sensação de perderem-se valores, verdades, objetivos, vontades, convicções, representações. Deus, como diz Nietzsche, junto com o sentido da vida, está morto. Só resta, portanto, a fruição do presente.

informatizada, na qual predomina um jogo de liberdade e estetização da vida.

No âmbito da produção de conhecimento, o termo pós-moderno diz respeito, particularmente, às teses que sustentam a crise dos paradigmas nas ciências sociais e o surgimento de uma nova ciência que não se legitimaria mais pela elaboração de sínteses homogeneizadoras, mas sim pela atenção creditada ao paradoxal, às diferenças e ao ininteligível. Nesta perspectiva, encontramos não só a ênfase no efêmero, no fragmentário, como também uma ardorosa crítica às metanarrativas e à objetividade científica.

Na esfera estética, o pós-modernismo é utilizado para anunciar o despontar de uma arte que, se regozijando com o apagar das fronteiras entre a alta cultura e a cultura de massas, prima pelo ecletismo de estilos e o uso da montagem e da colagem, ou, ainda, para, em nome da democratização da arte, valorizar a criação de obras abertas que, minimizando o poder autoral do artista, estimulariam o público a participar também da produção de significação e sentidos.”<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> RODRIGUES, M. P. *Obra citada*, p. 19-20.

## CAPÍTULO 2 – A PROPOSTA EPISTEMOLÓGICA PÓS-MODERNA

*Declaremos guerra à totalidade;  
sejamos testemunhas do  
irrepresentável; ativemos as diferenças  
e salvemos a honra do nome.*

Jean-François Lyotard<sup>86</sup>

O que a teoria pós-moderna diz a respeito do conhecimento? E o que, mais especificamente, ela nos diz sobre o conhecimento do Direito? Parte das respostas para essas questões foi esboçada no final do capítulo anterior, mas ainda não foram esclarecidas quais são as diretrizes epistemológicas que emanam do pensamento pós-moderno.

É um tanto difícil achar um corpo completo e fechado de ideias pós-modernas sobre metodologia ou conhecimento, sobretudo pelo fato de o pós-modernismo ser relativamente imetódico e duvidar dos lugares aos quais o método pode nos levar. Mas isso não bloqueará a nossa apreensão do modo como os autores pós-modernos abordam temas como a constituição e a legitimação do saber.

A agenda pós-moderna assenta-se, como já afirmamos, primeiramente, em uma negação radical de tudo aquilo que respirou os ares da modernidade. Nessa rejeição - que tenta atacar as crenças positivistas, iluministas, marxistas, etc. -, também na questão do saber, ela coloca uma completa nova série de valores que contradizem todas as práticas clássicas da modernidade sobre metodologia e estabelece parâmetros para uma nova epistemologia.

A propriedade essencial da epistemologia pós-moderna – que é evidentemente influenciada pelas recentes discussões da filosofia da ciência encabeçadas por Thomas Kuhn com suas revoluções paradigmáticas e Paul

---

<sup>86</sup> LYOTARD, Jean-François. "Answering the question: what is the postmodern?". Disponível em: <<http://teaching.arts.usyd.edu.au/ArtHistory/ARHT1002/readings/postmodern.pdf>>. Acesso em: 2 set. 2010.

Feyerabend com seu anarquismo metodológico<sup>87</sup> – parte do pressuposto de que não há um sentido único (ou melhor: não há sentido algum) no processo histórico-social que possa ser racionalmente apreendido. Dada tal situação, coloca-se que não há apenas uma forma “boa” e “certa” de se entender a realidade, pois todas as perspectivas pelas quais o conhecimento é constituído captam a realidade de um modo específico – ou seja, todo saber é relativo a uma série de fatores como valores, cultura, situação histórica, entre outros, que influenciam a maneira que se percebe a realidade. Cada uma dessas distintas maneiras de se perceber a realidade é limitada e, portanto, revela apenas um pedaço do mosaico do real, um estilhaço da realidade que só é verdadeiro e só faz sentido dentro desse conjunto de valores, crenças, culturas, etc. (o que Kuhn chamou de paradigma). Segue-se a isso que não há uma grande realidade comum a todos os sujeitos, mas apenas uma realidade fragmentária impossível de ser conhecida por completo. Seu conhecimento, quando possível, só pode se dar com base em perspectivas parcelares que constituem um infinito universo interpretativo.

Vejamos, no contexto esboçado acima que a identificação entre sujeito e objeto, o abandono de qualquer tipo de razão ou verdade, a indistinção entre aparência e essência, o antirrealismo, a recusa da totalidade, etc. são exemplos de atitudes que fundamentam a epistemologia cética e niilista pós-moderna e, de todas estas posições, o *relativismo* é o destino comum, de modo que se pode falar que ele é o valor supremo da teoria pós-moderna no âmbito epistemológico.

É verdade que essas diretrizes se manifestam de maneira variada entre os autores que entendemos parte do pós-modernismo: existem nuances, e raramente há uma concordância irrestrita entre diferentes pensadores, mesmo que participantes da mesma corrente intelectual. Todavia, é necessário destacarmos, de início, a influência de um filósofo francês que realizou uma intervenção paradigmática no debate da questão do conhecimento na pós-modernidade. As reflexões de Jean-François Lyotard formaram o solo fértil onde foram plantadas as sementes de grande parte das concepções

---

<sup>87</sup> Cf. KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. e FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

epistemológicas do pós-modernismo. Por isso, é pelas suas ideias que continuaremos a exposição deste debate.

## 2.1 A CONTRIBUIÇÃO DE LYOTARD

O ponto crucial para o surgimento da crítica pós-moderna à modernidade no plano da teoria social foi, sem dúvidas, o lançamento do livro *A condição pós-moderna*<sup>88</sup>, de Jean-François Lyotard. Embora tributário do espírito do tempo que dominava a intelectualidade europeia no fim dos anos 70, este famoso ensaio – que foi o marco da passagem do pós-modernismo dos campos das artes, da literatura e da arquitetura para a arena da filosofia – sinaliza o momento em que

o pensamento pós-moderno assume o primeiro plano na cultura do Ocidente capitalista, irrompe nos domínios do saber, invade as manifestações estéticas, contagia as práticas políticas e, nas duas décadas seguintes, constituirá um campo teórico diferenciado e desencadeará a produção de uma bibliografia enorme”.<sup>89</sup>

O escrito de Lyotard (que, após a difusão do seu pensamento passou a ser uma espécie de papa do pós-modernismo) foi originalmente concebido como um relatório sobre o estado do saber nas sociedades contemporâneas encomendado pelo governo de Quebec<sup>90</sup>. Nele, o pensador francês, partindo da tese do advento da sociedade pós-industrial, busca estabelecer, principalmente em termos epistemológicos, elementos definidores de como a produção do conhecimento se comporta atualmente

Logo de início, Lyotard lança sua hipótese, que é a de que “o saber muda de estatuto ao mesmo tempo que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna”<sup>91</sup>. Para ele, pós-

---

<sup>88</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

<sup>89</sup> NETTO, José Paulo. “Posfácio”. In: COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 256.

<sup>90</sup> LYOTARD, J-F. *Obra citada*, p. xvii.

<sup>91</sup> LYOTARD, J-F. *Idem*, p. 3.

modernidade significa “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”<sup>92</sup>.

Buscando analisar como se constitui o processo de legitimação do discurso e do conhecimento científico, Lyotard recorre à ideia de “narrativa” (ou “relato”), que define a partir de estudos antropológicos de tribos primitivas. A construção e a validação do saber nessas tribos funcionam por regras autorreflexivas e tautológicas, de modo que Lyotard percebe que nas suas práticas “o contar a história de certa maneira estabelece o direito de o contador de histórias contá-la”<sup>93</sup>. Nesse sentido, ao autor francês afirma que os relatos “definem o que se tem o direito de dizer e de fazer na cultura e, como também eles são uma parte desta, encontram-se desta forma legitimados”<sup>94</sup>. Ou seja, o saber narrativo é autorreferente e encontra-se legitimado apenas pelo fato de fazer o que faz, por meio de “jogos de linguagem”.

A ciência moderna, segundo Lyotard, teria uma estrutura de legitimação bastante diferente, pois a concepção clássica de ciência (a “pragmática do saber científico” nas palavras dele) se caracterizaria justamente pela “rejeição ou supressão de formas de legitimação que se fundamentam na narrativa”<sup>95</sup> (seus enunciados são mais denotativos do que narrativos, de modo que a narrativa aparece, para o discurso científico, como um elemento estranho, irrelevante, anticientífico, ideológico). Como explica Steven Connor,

enquanto a narrativa primitiva não exige nenhuma forma de legitimação além do fato do seu próprio desempenho, certificando-se a si mesma na ‘pragmática da sua própria transmissão, sem recorrer à argumentação e à prova’ o conhecimento científico nunca pode validar-se pelos seus próprios procedimentos<sup>96</sup>.

É a partir desse ponto que Lyotard pode questionar a ciência moderna, pois para ele a legitimidade de um conhecimento só pode ser outorgada por meio das narrativas. Então, de certo modo, o paradigma científico moderno

<sup>92</sup> LYOTARD, J-F. *Idem*, p. xv.

<sup>93</sup> CONNOR, S. *Obra citada*, p. 30.

<sup>94</sup> LYOTARD, J-F. *Obra citada*, p. 42.

<sup>95</sup> CONNOR, S. *Obra citada*, p. 30.

<sup>96</sup> CONNOR, S. *Idem*, p. 31.

também depende do saber narrativo para auferir autoridade. Argumenta Lyotard que

o saber científico não pode saber e fazer saber que ele é o verdadeiro saber sem recorrer ao outro saber, o relato [ou, a narrativa], que é para ele o não-saber, sem o que é obrigado a se pressupor a si mesmo e cai no que ele condena a petição de princípio, o preconceito. Mas não cairia também nisto valendo-se do relato?<sup>97</sup>

Na visão de Lyotard, o saber científico é, assim, também subordinado à lógica da narrativa, só que o é em um nível “superior”, estando ligado então a uma *metanarrativa*, ou *grande narrativa*. Dessa maneira, a ciência também é um conhecimento auto-referente, que se explica e legitima por si mesmo e não por provas ou fatos externos. Como ele afirma: “a ciência joga seu próprio jogo, ela não pode legitimar os outros jogos de linguagem”<sup>98</sup>.

Aqui chegamos ao ponto central do livro de Lyotard. Ele afirma que, em função das transformações na produção do conhecimento, dos progressos da tecnologia depois da 2ª Guerra Mundial e da transformação do saber na principal força de produção, a situação da pós-modernidade é definida, sobretudo, pela “*incredulidade em relação aos metarrelatos* [metanarrativas]”<sup>99</sup>.

Essa é, certamente, a afirmação mais famosa do autor francês. Por meio da declaração da descrença nas metanarrativas, ele quer dizer que todos os grandes esquemas de interpretação do mundo, que tentavam captar a realidade de maneira racional, unitária, buscando um fim de emancipação ou de progresso, estão em crise. Pois, depois que o “desenvolvimento das técnicas e das tecnologias deslocou a ênfase sobre os meios da ação de preferência à ênfase sobre seus fins”<sup>100</sup>, as metanarrativas (termo que pode incluir tanto a ciência moderna quanto o iluminismo, a fenomenologia hegeliana, o marxismo, a social-democracia, etc.) não tiveram mais como se legitimar. Na verdade, todas elas só se justificam relativamente a si mesmas, como era feito nas tribos indígenas que Lyotard cita.

<sup>97</sup> LYOTARD, J-F. *Obra citada*, p. 52.

<sup>98</sup> LYOTARD, J-F. *Idem*, p. 75.

<sup>99</sup> LYOTARD, J-F. *Idem*, p. xvi. [grifo nosso].

<sup>100</sup> LYOTARD, J-F. *Idem*, p. 69.

Não haveria mais, como houve durante toda a modernidade, maneira nenhuma de o conhecimento buscar o desenvolvimento humano, a apreensão racional da realidade, o progresso científico, a liberdade pela razão, etc., já que tais empreendimentos estariam inviabilizados pelo caos das sociedades contemporâneas. Então, se, para o crítico Marshall Berman, a modernidade é concebida como uma aventura, para Lyotard esta aventura está acabada (se é que alguma vez ela existiu): declara o pensador francês que “a função narrativa perde seus atores, os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo”<sup>101</sup>.

Em um mundo caótico e desordenado, a busca por modelos de explicação totalizantes, teleológicos e aspirantes a uma validade universal, na qual teriam se empenhado tanto o iluminismo quanto o marxismo, teria perdido sua credibilidade, pois assim se estaria reduzindo e passando por cima a pluralidade e heterogeneidade do existente, que é marcado por uma imensa teia de jogos de linguagem. Não haveria uma realidade ou uma natureza comum entre os indivíduos para basear um conhecimento ou um projeto político que levasse em conta a sociedade como um todo, haveria apenas as diferenças particulares, locais, que os grandes projetos de compreensão do mundo só tinham tratado de atropelar com um rolo compressor. De modo mais sofisticado, Lyotard explana que não há uma “metalinguagem universal” que conceda validade às metanarrativas: não há mais legitimação para qualquer discurso que “recorre explicitamente a algum grande relato, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza”<sup>102</sup>.

Condensando em poucas palavras o essencial do pensamento lyotardiano, Charles Lemert explica:

A modernidade é, assim, a cultura que acredita em certas metanarrativas, ou histórias amplamente partilhadas, sobre o valor e a ‘verdade’ da ciência e da própria verdade. Essa é uma importante maneira pela qual a ciência é um discurso. Em suma, portanto, a pós-modernidade é uma cultura em que essas metanarrativas já não são consideradas completamente

---

<sup>101</sup> LYOTARD, J.-F. *Idem*, p. xvi.

<sup>102</sup> LYOTARD, J.-F. *Idem*, p. xv.



legítimas e, assim, não são universalmente críveis por completo.<sup>103</sup>

Percebe-se na escrita de Lyotard um relativismo radical, embora bastante complexo e intrincado. Na sua perspectiva, o saber é sempre narrativo e só adquire autoridade por regras que ele mesmo enuncia, que são válidas apenas dentro de comunidades interpretativas, não havendo nada que o conceda autoridade para além destas fronteiras<sup>104</sup>. Assim, deve-se estar atento a essa limitação de todo conhecimento, pois nada mais imprudente que as teorias que almejam conhecer a realidade racionalmente como um todo, buscando uma fundamentação externa para o saber e, desse modo, violentando a heterogeneidade dos jogos de linguagem. Afinal, na pós-modernidade as práticas científicas devem ter base “não na ideia de plausibilidade e validade totalizantes, mas numa visão de ciência como jogo, o que implica uma definição incluindo a incerteza e o acaso”<sup>105</sup>.

Interessantemente, a desconfiança de que o conhecimento possa se basear em algo para além dele está muito próxima da desconfiança de que efetivamente *exista* algo para além dele (volta-se ao antirrealismo, a própria realidade é posta em dúvida). Podemos fazer duas leituras relativistas dessa situação: uma é a interpretação de que não há nada externo à narrativa, não há um real a ser conhecido (algo mais semelhante às ideias de Jean Baudrillard); a outra é que o real existe, mas é exclusivamente interno e vinculado à narrativa, de modo que haveria uma pluralidade de realidades incomunicáveis entre si (algo mais afeito às concepções de Richard Rorty). De uma forma ou de outra, encontra-se em Lyotard o germe do antirrealismo das teorias pós-modernas que se desenvolverá em outros autores.

---

<sup>103</sup> LEMERT, Charles. *Pós-modernismo não é o que você pensa*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 61.

<sup>104</sup> “a sociedade pós-moderna compreende uma multiplicidade de jogos de linguagem diferentes e incompatíveis, cada qual com seus próprios princípios intransferíveis de legitimação”. CONNOR, S. *Obra citada*, p. 33.

<sup>105</sup> GUERRA, Lemuel Dourado. “O pós-modernismo e as ciências sociais: anotações sobre o atual estado da discussão”. In: *Revista Impulso*, Piracicaba, v.13, n.29, 2001, p. 104.

Em função dessa posição, é compreensível o repúdio de Lyotard a toda tentativa de universalização ou unificação<sup>106</sup>; a toda tentativa de demonstração de uma continuidade entre conhecimento e realidade; e a toda tentativa de estabelecimento de comunicação entre diferentes narrativas (o que seria indesejável, dada a inexistência de uma linguagem universal que possibilite comparações entre conhecimentos que habitam comunidades interpretativas diferentes). Toda verdade é relativa a um restrito *locus* interpretativo e só tem validade e fundamento dentro dele. E, como esses espaços interpretativos são infinitos, há infinitas verdades sem que nenhuma delas tenha um posto de conhecimento privilegiado.

Igualmente, compreende-se o êxtase do autor francês pela pluralidade das micronarrativas. Ora, posto que, para Lyotard, o conhecimento não pode ansiar muito mais do que ser coerente com os enunciados colocados por ele mesmo, é formidável que o saber transite, na sociedade pós-moderna, apenas por meio das inúmeras, modestas e fragmentadas micronarrativas (exatamente o oposto do que foi feito pela filosofia moderna durante muitos séculos).

## 2.2 A UNIÃO ENTRE SUJEITO E OBJETO

Não há como discordar que a separação total entre sujeito e objeto é uma marca basilar da ciência moderna. Como confirma Boaventura de Sousa Santos,

o investimento epistemológico da ciência moderna na distinção entre sujeito e objecto é uma de suas mais genuínas características. Esta distinção garante a separação absoluta entre condições do conhecimento e objecto do conhecimento.<sup>107</sup>

<sup>106</sup> Segundo Steven Connor, Lyotard acusa todas as narrativas generalizantes não só de erros teóricos, mas também de responsabilidade por crimes contra a humanidade. CONNOR, S. *Obra citada*, p. 36.

<sup>107</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2005, p. 82.

É necessário ressaltar nesta altura que, a despeito de suas posições políticas progressistas e do fato de ter uma importante contribuição à sociologia contemporânea, Boaventura de Sousa Santos, em determinados aspectos de sua obra, aproxima-se bastante às formulações do pós-modernismo celebratório. Por essa razão, principalmente no que tange ao debate

Tanto o conhecimento científico advindo das ciências naturais quanto aquele que nas ciências humanas inspirou-se na metodologia científico-naturalista, como a sociologia durkheimiana, têm como pressuposto a distinção completa entre o sujeito, conhecedor ativo, e o objeto, estático e passivo. Essa diferenciação está ligada, inclusive, à própria validade científica de uma pesquisa, uma vez que a objetividade e a rigorosidade são garantidas na medida em que se afastam interferências subjetivas no objeto de estudo.

Nas ciências naturais clássicas, como na física newtoniana, esse afastamento é inteiramente justificado, pois a natureza é, por excelência, o objeto sobre o qual o homem adquire conhecimento. Já nas ciências sociais, essa separação entre sujeito e objeto é algo mais controverso, pois o isolamento entre os dois tem como consequência certa o esquecimento de que a história e a sociedade não são objetos inertes e imutáveis, mas variáveis e construídos pelo homem, que é o próprio sujeito do conhecimento.

Segundo a teoria pós-moderna, a tradicional distância colocada entre sujeito e objeto não tem base científica, mas representa apenas uma mera convenção arbitrária (ou, conforme Boaventura de Sousa Santos, uma série de cumplicidades não reconhecidas<sup>108</sup>) que tem obstaculizado o conhecimento emancipatório em prol do conhecimento instrumental. As próprias ciências naturais, das quais inicialmente emanou a prática de desligamento entre sujeito e objeto, começaram a mostrar, nos campos da astrofísica e da microfísica, que não há razão para a existência desse corte. E os experimentos na física quântica evidenciaram que “o acto de conhecimento e o producto do conhecimento eram inseparáveis”<sup>109</sup>.

Se nas ciências naturais a distinção entre sujeito e objeto foi desfeita, nas ciências sociais, na qual já pairava dúvida sobre a validade dessa distinção, ela foi detonada de vez pelos teóricos pós-modernos. O que se

---

epistemológico, colocamos o sociólogo português ao lado de outros pensadores que pensam semelhantemente e sustentam um tipo muito próximo de metodologia, como Lyotard e Baudrillard. Certamente não estamos fazendo *tabula rasa* entre o pensamento crítico de Boaventura e o *celebratório* dos pós-modernistas franceses, mas apenas apontando, para depois criticar, certos pontos de contato entre as duas vertentes.

<sup>108</sup> SANTOS, B. S. *Idem, ibidem*.

<sup>109</sup> SANTOS, B. S. *Idem*, p. 83.

coloca agora é que sujeito e objeto são idênticos, um faz parte do outro de maneira tão indistinguível que sequer deveriam haver palavras diferentes para dizer “sujeito” ou “objeto”.

A crítica implícita nessa posição é a seguinte: se a ciência moderna sempre escondeu a influência de subjetividades e juízos axiológicos na produção de saber atrás de uma pretensa objetividade, o conhecimento pós-moderno sem medo assume completamente a interferência de elementos subjetivos no objeto.

Anulada essa distinção, o sujeito torna-se o objeto e vice-versa (“o objecto é a continuação do sujeito por outros meios”<sup>110</sup>). Uma decorrência imediata dessa atitude epistemológica é que toda espécie de objetividade é extinta. Não pode haver objetividade em nenhum saber pelo simples fato de que não há exatamente um objeto externo a ser conhecido. Ora, sendo a existência de um objeto concreto apenas uma convenção social descartável, todo conhecimento se torna muito mais um conhecimento sobre si mesmo, do sujeito e suas idiossincrasias, do que uma atividade que busca a apreensão de uma realidade exterior. É isso, de fato, é admitido por Boaventura de Sousa Santos quando afirma que “todo conhecimento emancipatório é autoconhecimento”<sup>111</sup> e que “a ciência é autobiográfica”<sup>112</sup>.

É interessante destacar a aproximação que essa posição tem com as concepções de Lyotard. O filósofo francês semelhantemente exclui a ideia da apreensibilidade de uma realidade externa, objetiva, que possa fundamentar o saber científico. Além disso, Lyotard sustenta, de modo muito parecido, a autorreferencialidade e o tautologismo do saber quando destaca seu caráter narrativo.

Nessa perspectiva, cria-se uma total dependência do pensar em relação ao sujeito. Em outras palavras, não há nada para além do sujeito, nada além dos seus preconceitos, seus valores, sua ideologias, etc. Isso significa dizer que *a ciência só pode conhecer os juízos de valor*, pois os juízos de fato

---

<sup>110</sup> SANTOS, B. S. *Idem, ibidem.*

<sup>111</sup> SANTOS, B. S. *Idem, ibidem.*

<sup>112</sup> SANTOS, B. S. *Idem*, p. 84.

são excluídos do campo da reflexão por remontarem à ultrapassada crença de que existe um objeto intocado, não influenciado pela subjetividade do cientista.

Após a fusão entre sujeito e objeto o próximo passo epistemológico necessário é “a ultrapassagem da separação entre a natureza e a cultura, o artificial e o natural”<sup>113</sup>. Nessa operação se atribui características humanas àquilo que não é humano: a natureza torna-se um construto cultural, as ciências naturais são na verdade ciências sociais e, assim, podem ser taxadas de ocidentais e sexistas<sup>114</sup>.

Desse modo, abre-se caminho a uma intensa culturalização da ciência, além do fechamento da prática científica em torno do mero conhecimento da subjetividade, ou de juízos de valor. A união entre sujeito e objeto recusa a realidade objetiva e, com ela, a certeza e a verdade são tratadas como entulhos metodológicos. Assim, não é por acaso que essa união seja uma das bases do relativismo epistemológico: o saber é inteiramente vinculado ao sujeito, só podendo ser compreendido relativamente a ele.

### 2.3 A CONFUSÃO DA APARÊNCIA COM A ESSÊNCIA

Outra diretriz epistemológica que frequentemente aparece na teoria pós-moderna é a negação da distinção entre a aparência imediata de um fenômeno e a sua essência, sua estrutura interna. Classicamente, a essência e a aparência, embora existam conexões entre elas, sempre foram elementos distintos na atividade científica. Isso se dá por uma simples razão: não basta olhar para algum fato para saber tudo sobre ele, pois as coisas geralmente não são aquilo que aparentam ser. O conhecimento precisa de refinamento, então, a análise científica sempre se dirigiu à ultrapassagem da mera aparência

---

<sup>113</sup> RODRIGUES, M. P. *Obra citada*, p. 69.

<sup>114</sup> Vale citar as frases de Sousa Santos de que “todo o conhecimento científico-natural é científico-social” e de que enquanto a mecânica quântica “introduziu a consciência no acto do conhecimento, nós temos hoje de a introduzir no próprio objecto de conhecimento. Além disso, o sociólogo português diz que o conhecimento pós-moderno “é antes um conhecimento baseado na superação de todas essas distinções familiares e óbvias que, até há pouco, tomávamos como certas: sujeito/objecto, natureza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, espírito/matéria, observador/observado, subjectivo/objectivo, animal/pessoa. SANTOS, B. S. *Obra citada*, 2005, p. 89-90.

imediate para que se realmente conheça um fato. A distinção entre aparência/essência fica óbvia quando pensamos que, por exemplo, não há como se entender o funcionamento de um helicóptero apenas olhando para ele.

Em todo caso, o paradigma de cientificidade pós-moderno suspeita da distinção entre aparência e realidade<sup>115</sup>. Diante da sua perspectiva, aparência e essência devem ser colocadas como elementos equivalentes, sem que exista uma hierarquização que eleja a essência como o real e a aparência como o não real. Para Boaventura de Sousa Santos, dado que a ciência moderna iluminista e racionalista sempre rejeitou formas diversas de conhecimento sob a acusação de que estas se ligariam apenas às aparências, deve ser concedida cientificidade ao saber que se encerra no aspecto fenomênico das coisas, pois a aparência não é necessariamente o lado inferior do par<sup>116</sup>. Além disso, se, como vimos, a realidade é criada subjetivamente, é natural que ela apareça exatamente como ela é diretamente no intelecto.

Isso está diretamente ligado à valorização da figura do cotidiano na agenda pós-moderna. Ressaltar a importância da aparência é celebrar o valor do imediato, do superficial, do efêmero, de tudo, enfim, com o que os homens se deparam com instintividade mecânica na sua cotidianidade. Isso significa também, rejeitar uma “grande” compreensão da realidade – a compreensão de totalidade - e dar ao saber o *status* de fragmentário, de modo que se aceita os fatos tal como eles se apresentam no mundo, sem mediações.

Ora, se a realidade é o que ela aparenta ser, a questão não é saber a sua estrutura real, mas o que ela simula. Essa diretriz encaixa-se perfeitamente no contexto de perda de referências entre o real e a simulação pronunciado por Baudrillard. Não é por acaso que Baudrillard, radicalizando a confusão entre o real e o imaginário, afirma ao dar um exemplo que se alguém “imita tão bem um louco, é porque o é”<sup>117</sup>.

Dessa maneira, igualando-se aparência e essência acaba-se por deixar de diferenciar as peculiaridades dos distintos modos de conhecimento: é

---

<sup>115</sup> SANTOS, B. S. *Obra citada*, 2006, p. 331.

<sup>116</sup> SANTOS, B. S. *Idem, ibidem*.

<sup>117</sup> BAUDRILLARD, *Obra citada*, p. 11.

eliminado o caráter distintivo da ciência, da arte, da ficção, da cotidianidade, etc.<sup>118</sup>. Essa posição epistemológica é impulsionada por um ímpeto contra o racionalismo moderno, que cortou para fora da esfera do conhecimento todo tipo de saber que não se encaixasse no método científico-matemático. Assim, em contraposição a isso, o pós-modernismo pretendendo-se libertário, rejeita por completo a mediação científica, insiste no caráter imediato da realidade e advoga pela total indiferença entre a ciência e as demais formas de saber.

## 2.4 DO ANTIRREALISMO À ANTITOTALIDADE

O antirrealismo epistemológico não foi inventado pela intelectualidade pós-moderna: ele existe há bastante tempo. Pensadores como David Hume, para quem “a legitimidade do conhecimento dependeria inteiramente da natureza humana e de seus princípios”<sup>119</sup>, foram defensores do antirrealismo há séculos. No entanto, atualmente, requeitando esse antigo problema, a agenda pós-moderna põe o antirrealismo – ou seja, *grosso modo*, a ideia de que a realidade é inapreensível ao homem – na roda do debate filosófico.

A crença primordial do antirrealismo contemporâneo é de que a realidade é interna às convenções e aos esquemas culturais dos diversos grupos sociais<sup>120</sup>. Em outras palavras, não há uma realidade externa, clara e límpida, que apenas espera para ser conhecida pelo homem, pelo contrário, toda tentativa de entender a realidade é, imediata e inevitavelmente, uma simplificação e uma deformação desta própria realidade, de modo que é altamente suspeitável que se possa, de fato, encontrar algum tipo de verdade.

---

<sup>118</sup> “Enquanto narrativa não ficcional, [a ciência] tem um grau de criatividade menor, mas, precisamente, é apenas uma questão de grau o que a distingue da ficção criativa. Nestas condições, está precluída qualquer possibilidade de demarcações rígidas entre disciplinas ou entre gêneros, entre ciências naturais, sociais e humanidade, entre arte e literatura, entre ciência e ficção.”. SANTOS, B. S. *Obra citada*, 2006, p. 332. Em Sousa Santos, nesse debate, é digna de atenção a sua tentativa de valorizar o senso comum como saber científico.

<sup>119</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. “Crítica de duas questões relativas ao antirrealismo epistemológico contemporâneo”. In: *Diálogos*, Maringá, v. 2, nº 1, 1998, p. 55.

<sup>120</sup> DELLA FONTE, Sandra Soares. “Contra o ceticismo epistemológico: a contribuição de Lukács e Bhaskar”. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/cemarx/ANAIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT1/gt1m3c6.pdf>>. Acesso em: 8 set. 2010.

O trato da questão da realidade é diferente entre os autores pós-modernos. Como vimos, Jean Baudrillard crê que é uma ilusão confiar que existe a realidade: para o pensador francês “não há real. Não há alguma coisa. Há nada. Quer dizer, a ilusão perpétua de um objecto não captável e do sujeito que crê captá-lo”<sup>121</sup>. Richard Rorty, por sua vez, não nega a existência da realidade. Contudo, ele afirma que não há como entendê-la sem a integral interferência do sujeito conhecedor, não havendo, destarte, acesso a ela (a realidade) fora de experiências particulares.

Segundo Mavi Rodrigues,

quanto à realidade objetiva, [...] os pensadores pós-modernos tendem a minimizá-la. Mesmo entre os pós-modernos mais críticos, há uma forte propensão a semiologizar o real, isto é, a reduzir a objetividade da vida material a suas dimensões estritamente simbólicas. [...] o mundo e a ciência são concebidos como uma construção discursiva. Se a realidade, que é objeto da ciência, torna-se signo, o conhecimento científico só pode ser concebido como uma construção discursiva, um jogo de linguagem que, frente a outros saberes, não pode aspirar a qualquer superioridade cognitiva”<sup>122</sup>

O ponto central que sustenta esse ceticismo epistemológico, é que a realidade e, portanto, a verdade e a objetividade, são absolutamente internas às descrições do mundo (algo do qual já houve aproximação quando se comentou a dissolução pós-moderna do objeto dentro do sujeito) <sup>123</sup>. E desse modo, haveria sempre uma ruptura total entre o saber – as narrativas - e o real, ou, como explica Cardoso,

a narrativa não passa de produto de uma construção do imaginário [...] não tem qualquer veracidade, mesmo quando

<sup>121</sup> BAUDRILLARD, Jean *apud* DELLA FONTE, Sandra Soares. *As fontes heideggerianas do pensamento pós-moderno*. Tese (Doutorado em Educação). Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006, p. 58.

<sup>122</sup> RODRIGUES, M. P. *Obra citada*, p. 27-28.

<sup>123</sup> Meera Nanda explica que para esta posição epistemológica pós-moderna “todas as crenças são justificadas pelo consenso da comunidade, que em si mesmo baseia-se no poder social, na retórica e no costume. Não haveria verdade objetiva sobre o mundo real à qual o conhecimento cientificamente justificado poderia aspirar alcançar; toda ‘verdade’ sobre a ‘realidade’ seria literalmente construída com opções entre interpretações, igualmente justificáveis, feitas por um ‘coletivo mental’”. NANDA, Meera. “Contra a destruição/desconstrução da ciência: histórias cautelares do terceiro mundo”. In: WOOD, Ellen; FOSTER, John Bellamy (Org.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 85.



apoiada em fontes, pois não se trata de uma questão de documentação: tratar-se-ia de uma descontinuidade profunda. [...] Se acreditarmos nas reconstruções narrativas, transformarmos-nos em prisioneiros de um mito. A narrativa simplifica [...] e estrutura as coisas, mas isto nada tem a ver com o real, não o representa adequadamente.”<sup>124</sup>

Então, assim como as narrativas autorreferentes lyotardianas, todo conhecimento está vinculado à maneira como se o percebe. A realidade que o saber busca conhecer é gerada por ele mesmo, e a decorrência lógica disto é que existem tantas realidades quantos forem os sujeitos que buscam entendê-las, sem que haja um real comum a diferentes indivíduos.

Nesse raciocínio se encaixam as palavras de Gianni Vattimo:

De fato, intensificar as possibilidades de informação acerca da realidade em seus mais variados aspectos torna sempre menos concebível a própria ideia de *uma* realidade. No mundo dos meios de comunicação, talvez se efetive uma ‘profecia’ de Nietzsche: o mundo real, no fim das contas, converte-se em fábula<sup>125</sup>

Desse modo, o antirrealismo pós-moderno descarta a possibilidade de o conhecimento dizer qualquer coisa sobre a realidade objetiva, pois ele é sempre apenas um produto de uma visão parcial entre diferentes e infinitos pontos de vista que não se comunicam por falta de um referente comum. Nesse sentido, em meio à inexistência de uma realidade, “a prática científica se restringe a uma convenção, sendo impossível almejar um conhecimento que transcenda o contexto e os interesses locais”<sup>126</sup>.

Sendo a realidade inexistente ou inapreensível para sujeitos que não compartilham da mesma comunidade de valores (que podem ser políticos, culturais, artísticos, etc.), como fica o estatuto da verdade no pensamento pós-moderno? Se o solipsismo antirrealista abdica qualquer conhecimento confiável do mundo, como se descobrir o que é o certo?

<sup>124</sup> CARDOSO, C. F. *Obra citada*, p. 55.

<sup>125</sup> VATTIMO, Gianni *apud* NETTO, José Paulo. “Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade”. In: PINASSI, Maria Orlanda; LESSA, Sérgio (Org.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 96.

<sup>126</sup> DELLA FONTE, S. S. *Obra citada*, 2006, p. 13.

A resposta presumível é que todo tipo de verdade só pode ser considerado verdade em relação a um sujeito e a um conjunto de crenças e valores que ele sustenta. Não há verdades universais ou absolutas<sup>127</sup> como o pensamento iluminista pensou que houvesse, já que toda verdade é apenas parcial, micronarrativa e efêmera. Falar em verdades universais é resgatar a lógica das metanarrativas de Lyotard, o que leva a um procedimento teórico sem fundamento. Ora, para os teóricos pós-modernos a ciência moderna sempre ignorou o caráter absolutamente relativo de todo saber e, com isso, impôs universalmente o seu modelo de cientificidade (que não passa de uma entre milhares de perspectivas).

Para a agenda pós-moderna, o padrão da 'verdade' científica não reside no mundo objetivo em si, mas nas normas particulares de comunidades específicas, de maneira que o mundo objetivo não é mais do que uma dada comunidade diz que ele é em determinado momento<sup>128</sup>. A fragmentação descentrada de identidades e experiências impede uma base comum para o conhecimento e o parâmetro da verdade acaba sendo estabelecido e validado apenas dentro de cada *locus* interpretativo. Desse modo, não só a verdade, mas todo tipo de racionalidade que se preze deve se ater aos seus limites locais e evitar fazer generalizações universalistas, sob a pena de violar o pluralismo de perspectivas.

É seguindo esse raciocínio que a sensibilidade pós-moderna vê com maus olhos a ideia de que exista um tipo de verdade melhor ou mais preferível que outras verdades<sup>129</sup>. Para os filósofos pós-modernos, como se sabe, o conhecimento consistiria em uma miríade de pontos de vista epistemológicos

---

<sup>127</sup> "Nenhuma ideia é tão impopular na teoria cultural contemporânea como a da verdade absoluta. A frase cheira a dogmatismo, autoritarismo e crença no atemporal e no universal". EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 147.

"Autores como Lyotard e Foucault", diz Harvey, sobre o mesmo assunto, "atacam explicitamente qualquer noção de que possa haver uma metalinguagem, uma metanarrativa ou uma metateoria mediante as quais todas as coisas possam ser conectadas ou representadas. As verdades universais, se é que existem, não podem ser especificadas". HARVEY, D. *Obra citada*, p. 49.

<sup>128</sup> WOOD, Ellen Meiksins. O que é a agenda "pós-moderna"?. In: WOOD, Ellen; FOSTER, John Bellamy (Org.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 12.

<sup>129</sup> Segundo Vattimo, devemos nos restringir a um "saber residual" e a uma "verdade fraca". VATTIMO, G. *Obra citada*, p. 188.

fragmentados. E nenhuma narrativa pode ter seu conteúdo considerado mais objetivo ou mais verdadeiro que outra, pois para esse tipo de escolha deve haver critérios e todo critério já é dependente de uma narrativa. Logo, as maneiras de conhecer a realidade são totalmente incomensuráveis, sendo todas igualmente válidas.

É esse raciocínio que leva a epistemologia pós-moderna a excluir qualquer parâmetro heurístico de confrontação de conhecimentos, pois, para ela, comparar conhecimentos exigiria que se encontrasse um lugar especial de onde se possa analisar e hierarquizar todos eles – e este lugar ela tem certeza que não existe. Então não faz sentido que se fale que um conhecimento é mais completo que outro; que isto é mais verdadeiro que aquilo; ou que esta teoria é mais racional que aquela: afirmações podem, simultaneamente, ser verdadeiras e racionais de um ponto de vista e falsas e irracionais de outro.

Vejamos que isso representa não só a decadência daquela representação iluminista do mundo em que não conseguia captar ou tolerar outras formas de ser e pensar além daquelas típicas da civilidade burguesa europeia: filosofias como o marxismo, segundo o relativismo pós-moderno, também caem por terra. Tomemos, por exemplo, o conceito materialista de *ideologia*, que, em geral é traduzido, ainda que superficialmente, por uma “falsa representação da realidade”. Pelo viés pós-modernista é evidente que este é uma categoria absolutamente ultrapassada. Afinal, basta perguntar em relação a quem uma dada consciência é falsa. Se se diz que alguém pensa de maneira falsa, supõe que se saiba onde está o certo, o real. Mas, como argumenta a teoria pós-moderna, esse “real” e esse “certo” são ideias enferrujadas que não mais se sustentam filosoficamente.

A ideia de totalidade – um dos conceitos mais abominados pela agenda pós-moderna (que declarou guerra contra ele) - também se encontra ultrapassada. Não é raro encontrar nos escritos pós-modernos alusões de que o pensamento orientado pela totalidade é totalitário<sup>130</sup>. Pensar no todo significaria pensar em uma ordem racionalizada, com centro, margens e partes.

---

<sup>130</sup> SANTOS, B. S. *Obra citada*, 2005, p. 61.

E certamente a escolha do que ficaria no centro do todo ou nas margens seria uma escolha pessoal e autoritária do sujeito conhecedor.

Se o todo, na história da filosofia, já foi o representante da racionalidade, da sistematicidade, da verdade e da ordem, hoje ele estaria estilhaçado. Não haveria maneira de se fundar uma compreensão totalizante da vida social, o todo seria inacessível e o real, uma miragem.

## 2.5 PLURALISMO E RELATIVISMO

Paul Feyerabend, com seu célebre livro *Contra o método*, ficou conhecido por esticar a extremos o relativismo metodológico e proferir a afirmação de que, se todos os métodos têm suas limitações, então “qualquer coisa serve”<sup>131</sup>. Esta frase resume em grande parte o espírito da epistemologia caótica pós-moderna.

Como mostramos, para ela, com a descrença na ideia de unidade, o mundo deve ser entendido a partir das partes, uma vez que o todo não faz sentido ou, para alguns, sequer existe. O conhecimento consistiria em uma miríade de pontos de vista epistemológicos fragmentados e diferenciados sem que haja qualquer referente comum para todos. Devido a isso, entre esses diversos conhecimentos só pode haver um vasto relativismo epistemológico: não há uma verdade absoluta, apenas uma pluralidade de verdades relativas ao sujeito que as profere; além disso, a existência de nexos causais é, assim como a objetividade, colocada em xeque, pois o saber é dominado pela incerteza e pela indeterminabilidade e a “realidade objetiva” trata-se de um mero discurso. Do mesmo modo, não há um parâmetro heurístico de confrontação de conhecimentos: todas as narrativas existentes são igualmente válidas e legítimas, sendo impossível a sua ordenação racional.

A falta de uma referência geral para cotejar as diferentes maneiras de se apreender o mundo é o núcleo da condição epistemológica pós-moderna. É dessa ausência que tanto se faz evaporar a altíssima autoconfiança da ciência

---

<sup>131</sup> FEYERABEND, Paul *apud* SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 86.

moderna quanto se cria o ceticismo contra qualquer tipo de razão ou verdade e se repele a possibilidade de objetividade.

O cientificamente razoável seria aceitar o relativismo, pois:

Longe de ser uma ameaça à compreensão científica das formas de saber, o relativismo é uma exigência da compreensão científica. [...] Aqueles que se opõem ao relativismo, e que conferem a certas formas de conhecimento um *status* privilegiado, é que constituem a verdadeira ameaça ao entendimento científico do conhecimento e da cognição.<sup>132</sup>

Assim, teorias que acreditam na sua própria superioridade cognitiva seriam inclusive anticientíficas por não assumirem a relatividade de seu pensar. Ora, na medida em que o sujeito e o objeto coincidem e que nada há fora deles, a capacidade de entender a realidade acaba sendo a mesma para todas as formas de narrativa. Então, é necessário que se aceite a ampla pluralidade de narrativas existentes, cada uma com suas virtudes e deficiências, pois todas as vozes são válidas<sup>133</sup>.

Tal ecletismo aparece límpido no dizer de Boaventura de Sousa Santos quando assevera que

Cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada. Só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua que pergunta. [...] cada método só esclarece o que lhe convém e quando esclarece fá-lo sem surpresas."<sup>134</sup>

Dessa maneira, o pluralismo se torna uma atitude positiva em si, pois reflete a tolerância e a modéstia intelectuais. Contra o monologismo da ciência moderna, que não mantinha respeito pelas formas marginalizadas de conhecimento científico coloca-se o ecletismo como valor positivo a ser sustentado pelos pensadores. Deve ser descartada a ideia de que uma teoria pode ser melhor que outra: elas apenas são construídas com base em

<sup>132</sup> BLOOR, David; BARNES, Barry *apud* SOKAL, A.; BRICMONT, J. *Obra citada*, p. 92.

<sup>133</sup> Só não são válidas aquelas narrativas que se combatem o pressuposto pluralista. Essa é uma das razões das querelas do pós-modernismo contra filosofias como o marxismo e o positivismo.

<sup>134</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 77-78.

pressupostos dessemelhantes e, por esta razão, dão respostas diferentes sobre um mesmo assunto.

É lógico que sempre fica aquela dúvida de que, se a verdade é inteiramente limitada, o que justifica o esforço teórico para compreender as coisas? Para responder isso, alguns pensadores recorrem à estetização da ciência. Segundo Baudrillard, sem objeto para entender, “o que conta é a singularidade poética da análise. Só isso pode justificar escrever, e não a miserável objectividade crítica das ideias”<sup>135</sup>. Na mesma esteira Gianni Vattimo assevera que “a experiência pós-moderna de verdade é uma experiência estética e retórica”<sup>136</sup>.

## 2.6 E O DIREITO?

Chegamos agora a uma situação espinhosa: como é que todo este debate sobre epistemologia e pós-modernidade se aproxima do Direito?

Nossa primeira resposta é de que não há e nem pode haver uma concepção propriamente pós-moderna *dentro* do Direito. Se tomadas como parâmetro as características do pós-modernismo que revelamos até aqui, algo como uma teoria pós-moderna do Direito Processual Civil ou do Direito Constitucional, seria inconcebível.

Isso, a nosso ver, ocorre por uma razão não muito complexa: há uma contradição direta entre o Direito moderno – que é o ente que unifica, que apaga as desigualdades entre as diferentes culturas e racionalidades e submete todos ao império de uma única lei – e as premissas pós-modernistas, que celebram a pluralidade dos modos de vida.

Se a linguagem já é vista por alguns autores pós-modernos como portadora de uma excessiva e negativa normatividade (no sentido de que ela achata e nivela tudo aquilo sobre o que se fala – como Terry Eagleton exemplifica, “Dizer ‘folha’ implica que dois pedaços incomparavelmente

---

<sup>135</sup> BAUDRILLARD, Jean *apud* DELLA FONTE, S. S. *Obra citada*, 2006, p. 58.

<sup>136</sup> VATTIMO, G. *Obra citada*, p. XIX.

diferentes de matéria vegetal sejam uma e a mesma coisa”<sup>137</sup>), é fácil concluir que a lógica do Direito seria vista com mais negatividade ainda, já que ela representa uma exacerbação dessa normatividade que homogeneiza a rica diversidade de padrões de comportamento e de vida.

Sustentado pelo Estado (que é a encarnação da razão em sua totalidade, para Hegel), o Direito é aquilo que estabelece regras e ordens sociais, ao passo que o pós-modernismo entende todo regramento como desagradável e restritivo<sup>138</sup>. Assim, o âmbito jurídico é, por princípio, contrário à lógica propalada pelo pós-modernismo: o primeiro estabelece a ordenação da sociedade enquanto o segundo exalta o caos múltiplo.

Então, o nosso trabalho não está ligado à uma tentativa de pensar o pós-modernismo internamente ao Direito, mas nem por isso está afastado da seara jurídica. Nossa aproximação ao tema é outra.

Sabe-se, desde o descrédito do positivismo jurídico, que o Direito não é algo puro, neutro ou científico no sentido das ciências naturais. Ao contrário, o aparato jurídico tem seu funcionamento inteiramente guiado por valores, crenças e ideologias políticas. Toda teoria jurídica, toda decisão judicial é motivada não por questões de cientificidade técnica e pura do Direito, mas sim por visões de mundo que, em última instância, determinam os parâmetros de como o Direito funciona<sup>139</sup>.

O Direito, e as visões que se tem sobre ele, são orientados e direcionados pela concepção que cada um tem sobre valores como democracia, justiça, utilidade, etc. E, como todos estes valores são moldados por uma visão de mundo mantida por seus teóricos e operadores, são essas visões de mundo que nos interessa discutir. Isso significa um debate não só jurídico, mas principalmente ideológico e político.

É nesse ponto que é interessante a presença da epistemologia pós-moderna, pois ela debate o estatuto dessas diversas visões de mundo, dos

---

<sup>137</sup> EAGLETON, T. *Obra citada*, 2005, p. 29.

<sup>138</sup> É lógico que essa visão negativa sobre toda normatividade pode ser contestada. Entretanto, isso fugiria ao escopo deste trabalho monográfico.

<sup>139</sup> Pensemos em um exemplo simples: em um caso de uma ocupação de terra feita por movimentos sociais o que faz um juiz determinar ou não a reintegração de posse do terreno não é, de nenhum modo, algum motivo jurídico, mas estritamente motivações políticas (determinadas pelo que o tal juiz entende como justo, certo, etc.).

diversos pontos de vistas com base nos quais se conhece a sociedade e, no nosso caso, o Direito.

No campo do Direito, quando se pergunta “como conhecê-lo?”, o relativismo epistemológico tende a nivelar todas as possibilidades de apreensão do fenômeno jurídico. Existiriam múltiplas acepções para um valor como “justiça”, não apenas um padrão universalista para se pensar o que é o justo, mas diversas “justiças” (a liberal, a socialista, a conservadora) que se encontram em pé de igualdade. O mesmo se passa com o ideal de democracia, por exemplo. Se um conceito como democracia é relativo, quem é que pode dizer o que ele de fato representa? É certo que de cada perspectiva existente emanaria uma significação diferente de “democracia”, existindo, portanto, uma diversidade de “democracias”. No entanto, como todas elas se baseariam em parâmetros subjetivistas e particulares, não poderia haver um sentido melhor ou pior para definir o que é ou não democrático, apenas significados diferentes, que valeriam para sujeitos diferentes. E a violação do pluralismo ocorreria quando alguém tentasse demonstrar que a sua concepção é mais verdadeira ou mais preferível que as outras (pois aqui se estaria cometendo o universalismo ilícito, estendendo a todos concepções particulares).

Por outro viés, a partir da realidade fragmentada percebida pela sensibilidade pós-moderna, o Direito, assim como outras esferas do ser social (seja a política, a economia, etc.), deve ser entendido isoladamente, sem que se reconheça que existe uma totalidade que o circunda e dá unidade ao sistema social. Buscar um todo em que se possa situar o fenômeno jurídico como uma parte integrante seria aspirar à totalização e, dessa forma, cair na armadilha de uma metodologia ultrapassada e carente de legitimação.

Sendo assim, pela visão epistemologicamente pós-moderna não existiria uma compreensão mais rasa ou mais profunda do Direito, apenas diferentes discursos com o mesmo potencial cognitivo, sejam eles simples, complexos, radicais, superficiais, progressistas, reacionários, etc. Essa miríade de verdades acaba, em nome do respeito à diversidade, também no Direito, com a possibilidade de qualquer tipo de objetividade: tudo é abertamente



subjetivo, o que significa que, de certo modo, no saber, como afirma Feyerabend, “qualquer coisa serve”.

## CAPÍTULO 3 – AS ANTINOMIAS DO PÓS-MODERNISMO E DE SUA EPISTEMOLOGIA

O pós-modernismo é um movimento altamente ambíguo e polivalente. Às vezes, é difícil saber se ele é politicamente contestador ou conservador; em que medida ele inova filosoficamente ou apenas requebra velhas teses e práticas culturais.

De fato, o pós-modernismo está repleto de contradições, o que causa um pouco de confusão sobre até que ponto ele pode nos ajudar a entender o mundo contemporâneo. Sem dúvida, há muitos pontos em que ele mostra a sua capacidade crítica e reveladora. Por outro lado, existem momentos em que seus exageros fazem esse potencial crítico escapar-lhe por entre os dedos e sua astúcia perder o rumo.

Neste capítulo, nossa proposta é questionar algum dos postulados principais da agenda pós-moderna, revelando suas falhas, mas não deixando de reconhecer seus acertos.

### 3.1 IRRACIONALISMO E DECADÊNCIA IDEOLÓGICA

Para compreender o papel do pós-modernismo na filosofia hodierna, nos auxiliaremos nas teorizações de Carlos Nelson Coutinho e Georg Lukács sobre o desenvolvimento da filosofia burguesa e a questão da razão. A partir disso, tentaremos argumentar que o pensamento pós-moderno é a vertente atualmente dominante de um modo de pensar que não vai além das fronteiras da sociedade capitalista<sup>140</sup>.

A determinação social do conhecimento é uma questão central para se pensar a filosofia, afinal nenhuma teoria ou formulação intelectual chega à

---

<sup>140</sup> Isso, de certo ponto de vista, pode parecer estranho, uma vez que volta e meia a sensibilidade pós-moderna é vista como contestadora, por ser antipositivista, levemente anárquica e confrontar muitas tradições filosóficas. Todavia, esperamos que ao final desta argumentação que os leitores concordem com a nossa colocação de que, apesar de seu aparente radicalismo, ela ainda acaba sustentando as coisas como estão.

nossa mente sem mediações. Elucidando isso e demonstrando a origem material das diferentes mentalidades de classe, Karl Marx afirma que o que faz uma filosofia ser colocada como representante de uma classe social é o fato de que aquela não ultrapassa no pensamento os limites que esta não ultrapassa na vida<sup>141</sup>.

A filosofia típica da burguesia acompanhou esta classe desde a sua aparição no meio do feudalismo e subsiste no plano do pensamento até hoje. O desenvolvimento histórico pelo qual ela passou, pode-se dizer, seguramente, foi dividido fundamentalmente por duas etapas principais: a ascendente e a decadente<sup>142</sup>.

A fase de ascensão ideológica da burguesia está diretamente vinculada ao caráter revolucionário desta classe, que, no século XVIII, atinge seu máximo de radicalidade ao romper profunda e violentamente com a estrutura social feudal. Na sua posição de contestação da ordem social do *ancien régime*, a classe burguesa era orientada pela necessidade de conhecer e revelar a fundo as contradições e problemas da sociedade feudal para que, então, esta sociedade fosse abolida. Nesse momento histórico de luta contra o absolutismo, a burguesia representava os interesses do povo e, por isso, mantinha um caráter objetivamente progressista. A sua proposta capitalista representava uma inegável superação histórica dos tempos obscuros do antigo regime.

De tal modo, para a filosofia burguesa ascendente, era preciso que a realidade fosse compreendida como um todo racional (lembramos da identidade entre real e racional em Hegel) e que a sociedade fosse vista como uma construção humana (e não um produto de leis divinas). Só assim se conseguiria fundar um projeto filosófico que estivesse à altura da luta pela exterminação das relações feudais. Não é por acaso, então, que o pensamento que vigorou durante a vanguarda da classe burguesa nas lutas sociais fosse um pensamento radical, contestador, progressista, que tendia para a compreensão da totalidade social e para sua superação pelo caminho da

---

<sup>141</sup> MARX, Karl. "O 18 brumário de Luis Bonaparte". In: *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 246.

<sup>142</sup> COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 10.

razão. Desse período ascendente, foram grandes as contribuições de Kant, Adam Smith, Locke e Hegel.

Contudo, depois de revolucionada a ordem e baixada a poeira, mais especificamente durante os conflitos de 1848, as contradições da nova estrutura social vieram à tona. A burguesia pós-revolucionária instaurou um novo domínio de classe, sobre o proletariado, e desse modo ela acabou renunciando seus ideais emancipadores para se tornar uma classe cujo interesse central é manter a ordem estabelecida.

Passando para o proletariado a bandeira revolucionária, a burguesia se vê obrigada a fazer concessões no plano do pensamento para não perder seus privilégios materiais. Como explica Coutinho,

ao tornar-se uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação teórica do existente, a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade; a razão é encarada com um ceticismo cada vez maior, ou renegada como instrumento do conhecimento ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade<sup>143</sup>

É dessa maneira que a filosofia burguesa entra em sua fase decadente, trocando um pensamento radical e questionador por um que se rende à reificação do mundo capitalista.

A partir disso, segundo Coutinho, coloca que o pensamento burguês, na sua decadência, divide-se em duas correntes que se alternam na sua hegemonia de acordo com o contexto sócio-histórico, quais sejam o *irracionalismo* e o *agnosticismo*. Essas duas vertentes se colocam como filosofias opostas, formas antagônicas de enxergar o mundo, mas, ao mesmo tempo guardam algo em comum, que é a aceitação, explícita ou implícita, da ordem capitalista.

O *irracionalismo* – de que são exemplos Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, entre outros – tende a aparecer como momento soberano da filosofia burguesa quando a conjuntura histórica se encontra em períodos explosivos de mudanças estruturais, em meio a crises e mutações que fazem

---

<sup>143</sup> COUTINHO, C. N. *Idem*, p. 22.

suas contradições ficarem abertamente evidentes. Nesses contextos é favorecido um “sentimento do mundo” de “angústia”<sup>144</sup> que vê no real apenas o irracional, a perda de valores e a negatividade do presente, proporcionando uma visão de mundo conservadora que, negando a possibilidade de se superar os problemas que se colocam à humanidade, conforma-se à ordem instituída. A racionalidade dialética da realidade é negada, e a objetividade passa a ser compreendida como um amontoado de contradições absolutas, diante das quais o intelectual só pode cultivar um fechado pessimismo.

Do outro lado da moeda, encontra-se o *agnosticismo* – de que são exemplos a filosofia positivista e a estruturalista –, cuja “característica essencial consiste em afastar da realidade [...] os problemas contedúísticos, os problemas da contradição”<sup>145</sup>. O agnosticismo, em vez de negar nihilisticamente a razão, confia a ela apenas os aspectos formalizáveis e homogeneizáveis do real, de modo que só é tornado objeto da reflexão filosófica aquilo que for depurado por filtros formais que excluem todo elemento ideológico, toda contradição. A sua perspectiva confia em uma racionalidade puramente formal que supostamente garantiria a cientificidade do raciocínio, mas que na verdade acaba gerando um empobrecimento do pensamento por desconsiderar a contraditoriedade da realidade. A filosofia agnóstica é característica de épocas em que o capitalismo está relativamente estabilizado e suas contradições atuam de forma não tão explícita. Nessa atmosfera – em que não há crises e os irracionalismos da ordem social estão apaziguados – reforça-se o sentimento de “segurança”<sup>146</sup> e valoriza-se a ideia de “ordem e progresso”, presente na racionalidade burocrática que opera no Estado e no mercado.

De acordo com nosso entendimento, essa categorização materialista do pensamento burguês colocada por Coutinho é extremamente válida para pensarmos o pós-modernismo hoje em dia. Ora, não há dúvida de que o fenômeno do pós-modernismo se encaixa perfeitamente como a forma renovada que toma o irracionalismo da filosofia burguesa contemporaneamente. Aliás, é sintomático que o fenômeno do pós-

---

<sup>144</sup> COUTINHO, C. N. *Idem*, p. 62.

<sup>145</sup> COUTINHO, C. N. *Idem*, p. 50.

<sup>146</sup> COUTINHO, C. N. *Idem*, p. 64.

modernismo resgate muito das teorias de irracionaisistas mais antigos, como Heidegger e Nietzsche<sup>147</sup>.

As semelhanças entre a agenda pós-moderna e aquilo que Lukács, seguido por Coutinho, denominou de “destruição da razão” são enormes. Podemos ver que o fenômeno do pós-moderno nasceu em uma época bastante turbulenta e tempestuosa (que, como explicamos no capítulo anterior corresponde, primordialmente, à crise da “ordem” do *Welfare State* e à ascensão da “desordem” do capitalismo neoliberal). Nessa época agitada foi estimulado um sentimento de angústia, de sensação de caos e irrazão (valores, inclusive, exaltados pelos pensadores pós-modernos). Assim, a filosofia burguesa contemporânea foi impulsionada a desprezar ideias como ordem, segurança, razão, progresso, emancipação, etc., para celebrar seus opostos. Essa posição assume, como no antigo irracionalismo, alguns toques de um romantismo pessimista que não assume nenhuma racionalidade na realidade e, portanto, de um ponto de vista bastante antidialético, acolhe a tese da impossibilidade de solução dos problemas humanos. A respeito, a caracterização que Lukács atribuiu ao irracionalismo é muito esclarecedora:

Os problemas aos quais o irracionalismo sempre se ligou, do ponto de vista filosófico, são precisamente os problemas que derivam dos limites e das contradições do pensamento puramente intelectual. Tropeçar nestes limites pode ser para o pensamento humano, se vê neles um problema que deva resolver [...], o ponto de partida para o ulterior desenvolvimento da razão, para a dialética. Ao contrário, o irracionalismo detém-se exatamente nesse ponto, transforma o problema em algo absoluto, converte os limites do conhecimento intelectual, petrificando-os, em limites do conhecimento em geral, chegando mesmo a mistificar o problema, ao transformá-lo artificialmente em insolúvel ou ao dar-lhe uma solução suprarracional.<sup>148</sup>

Por essas razões defendemos que é adequado situar a teoria pós-moderna dentro deste quadro mais amplo que é o da decadência ideologia do

---

<sup>147</sup> “Não é de modo algum por acaso que todas as teorias do “pós” recorrem ao filão romântico-irracionalista e existencialista da história das teorias burguesas, nomeadamente a Nietzsche e a Heidegger”. KURZ, Robert. *A razão sangrenta*. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz103.htm>>. Acesso em: 22 set. 2010.

<sup>148</sup> LUKÁCS, Georg *apud* COUTINHO, C. N. *Obra citada*, p. 96-97.

pensamento burguês, sendo o pós-modernismo o atual representante da sua vertente irracionalista.

### 3.2 TEMPOS MODERNOS

Um dos principais pressupostos que baseiam a sensibilidade pós-moderna – pelo menos para boa parte de seus pensadores, ainda que alguns diverjam quanto a isso – é, como já anotamos, a noção da crise da modernidade e do surgimento da pós-modernidade. O diagnóstico dessa transição é fundamentado basicamente pelos indícios de que as promessas modernas não foram realizadas e pelas mudanças econômicas e culturais que a sociedade passou a partir dos anos 70. No entanto, a nosso ver, não é tão claro que a humanidade tenha presenciado um ocaso da modernidade, assim como não é evidente que tempos pós-modernos a tenham sucedido<sup>149</sup>.

Primeiramente, sobre a “crise” da modernidade, é imprescindível ressaltar que esse diagnóstico é construído sob uma visão muito pouco dialética da modernidade. Em geral, tal “crise” é atribuída aos problemas civilizacionais pelos quais o mundo passou no século XX (guerras, facismos, pobreza, etc.), pois estes acontecimentos demonstraram que havia alguma coisa errada com sonho utópico moderno.

Mas, a grande questão é que, na verdade, os impasses civilizacionais, diante dos quais a humanidade se viu no século XX, estão *no cerne* da estrutura da modernidade capitalista, ou seja, fazem parte do seu modo de funcionamento. Isso equivale a dizer que fatos como a desigualdade social, a burocracia, as guerras, etc., longe de configurarem lacunas em um projeto moderno que não os deseja, constituem um elemento *fisiológico* (e não *patológico*) da modernidade.

Ora, não é complicado perceber que a modernidade é um todo contraditório, estruturado em opostos como liberdade/opressão,

---

<sup>149</sup> “não há demonstração cabal da radical ruptura societária proporcionada pelo simultâneo florescimento da pós-modernidade, com a vigência e a instauração de novas e desconhecidas relações entre os homens em todos os diferentes níveis da vida social”. EVANGELISTA, J. E. *Obra citada*, 2007, p. 169.

organização/caos, paz/violência que estão em permanente tensão. Se, por um lado, a vida moderna permite coisas positivas como o fato da vida de alguém não ser mais determinado pela sua ascendência familiar, ou o fato do poder político não estar concentrado em um monarca que supostamente governa sob a vontade de Deus; por outro lado, o funcionamento de uma sociedade baseada na propriedade privada e impulsionada pelo lucro econômico invariavelmente cria uma série de mazelas como pobreza, exclusão e injustiça, que expressam a ainda existente alienação humana.

Essa dinâmica é percebida por João Evangelista quando assinala que

A razão moderna, desde o início, está atravessada por uma tensão contraditória entre seus vetores instrumentais e manipuladores e seus vetores críticos e emancipatórios, cuja ponderação é condicionada pelas condições históricas por que passa a ordem social em que ocorre sua objetivação. Na verdade, o pensamento moderno não é um todo único homogêneo, mas constituído por múltiplas formas de racionalidade que disputam entre si a condição de racionalidade hegemônica. No entanto, a racionalidade dominante representa a si mesma como a própria Razão. Com isso, procura garantir simultaneamente a autojustificação e a exclusão de outras racionalidades que lhe seriam alternativas.

<sup>150</sup>

Então, se assim é – se a civilização moderna é dialeticamente constituída por duas facetas que se cindem naquilo que ela emancipa e naquilo que ela escraviza e se esses dois polos são, apesar de contraditórios, inseparáveis – é necessário que nos façamos a seguinte pergunta: em que medida é possível e plausível diagnosticar uma *crise* da modernidade face aos problemas sociais modernos (leia-se a *negatividade* da modernidade)? Não estaríamos presenciando hodiernamente, não uma *crise* da modernidade, mas uma intensa *concretização* dela?

A ideia da “crise” da modernidade e da ascensão de uma situação pós-moderna só é possível por uma leitura um tanto simples e idealista do conceito de modernidade. Em geral, quando os intelectuais do pós-modernismo se referem à modernidade, acabam fazendo um uso demasiadamente ambíguo e confuso deste termo. A modernidade é elevada a uma posição que engloba

---

<sup>150</sup> EVANGELISTA, J. E. *Idem*, p. 65.



quase todos os âmbitos da cultura, da filosofia e da política nos últimos quatro séculos e envolve pensadores tão díspares como Locke, Marx e Freud. Não é preciso dizer que quando se aborda a modernidade como um todo homogêneo, se está fazendo *tabula rasa* de todas imensas diferenças e variações de pensamento que existiram no mundo intelectual nos últimos séculos<sup>151</sup>. Toda a farinha intelectual existente desde o século XVI é jogada acriticamente no saco da modernidade.

Assim é realizado o que José Paulo Netto chamou de *entificação da razão moderna*<sup>152</sup>, pois este tratamento dado ao conceito de modernidade credita à racionalidade moderna quase todos os problemas sociais atuais<sup>153</sup> e, ao mesmo tempo, esconde obscuramente a gênese histórica da modernidade. “Modernidade” torna-se um ente abstrato, de emanção universal, completamente desvinculado da *práxis* humana, que é acusado por ter falhado na construção de uma sociedade emancipada.

A grande sacada desse ponto de vista, que é justamente o que o faz incompleto e falho, é que a modernidade é completamente apartada da sociedade capitalista. Ou seja,

a modernidade aparece desvinculada do surgimento e da consolidação do sistema capitalista e, logo, as mazelas do capitalismo são obliteradas e as suas manifestações ideológico-culturais podem ser atribuídas vagamente à modernidade. *Os problemas da moderna sociedade burguesa são imputados a uma abstrata modernidade e tratados como se não tivessem nenhuma relação com a sua lógica capitalista.*<sup>154</sup>

Ora, a categoria de modernidade é usada de um modo solto que oculta o lugar de onde ela emana - a sociedade burguesa. Como adverte István

<sup>151</sup> “As metanarrativas que os pós-modernistas desdenham [...] eram muito mais abertas, nuançadas e sofisticadas do que os críticos admitem”. HARVEY, D. *Obra citada*, p. 110-111.

<sup>152</sup> NETTO, J. P. *Obra Citada*, 2010, p. 262.

<sup>153</sup> “ao movimento da razão moderna que os pós-modernos creditam as realidades constitutivas da sociedade urbano-industrial, com a sua coorte de sequelas deletérias – nas elaborações pós-modernas, a realidade da ordem burguesa contemporânea aparece como derivada do dinamismo interno da razão incondicionada”. NETTO, J. P. *Idem*, p. 263.

<sup>154</sup> EVANGELISTA, J. E. *Obra citada*, 2007, p. 170 [grifo nosso]. E ainda Netto, que diz que “ao creditar à razão moderna a realidade histórico-social contemporânea, o que fica na sombra é a ordem do capital, com a dominação de classe da burguesia”. NETTO, J. P. *Obra Citada*, 2010, p. 263 [grifo do autor].

Mészáros, esse uso da ideia de modernidade faz parte de uma “tendência ideológica à atenuação anistórica do conflito”. Continua o filósofo húngaro afirmando que “o uso problemático do termo ‘moderno’ se caracteriza pela tendência a *esquecer* a dimensão sócio-histórica, a serviço dos interesses dominantes da ordem estabelecida”<sup>155</sup>.

Desse modo as mazelas sociais contemporâneas não são conectadas àquilo que as cria – a realidade material capitalista –, mas, em uma inversão idealista, têm sua constituição atribuída ao plano das ideias (à razão moderna). E o que isso contém de mais ideológico é que, dessa maneira,

pode-se propor uma ‘superação’ da modernidade sem quaisquer rupturas com a ordem social burguesa instituída, abrindo-se o caminho para a veiculação de um pensamento ‘transgressor’ que não questiona seriamente a vigência *globalizada* da lógica do capital, mas, ao contrário, parece-lhe altamente funcional.<sup>156</sup>

Não que o conceito de modernidade seja algo supérfluo. A ideia de moderno tem sim sua validade. Mas, para que ela tenha potencial crítico e não falseador, é imperioso que os vínculos ontológicos e genéticos entre a *modernidade* e o mundo do capital não sejam obliterados<sup>157</sup>.

Se isso for feito, automaticamente se criam alguns impasses para os argumentos pós-modernos que sustentam que houve gigantes mudanças societárias no mundo atual e que a lógica social é completamente diferente daquela de 50 anos atrás. Ora, é claro que nas últimas três décadas existiram diversas mudanças no modo de funcionamento do capitalismo mundial. Houve uma grande etapa de metamorfoses que seria necessário um alto grau de obtusidade para não perceber. Porém, o que é central, é que, a despeito dessas mudanças, o modo de produção que estrutura a nossa sociedade é, e continua sendo, na sua essência, o capitalismo.

Fazem sentido, então, as palavras de Evangelista quando expõe que “as transformações em andamento são uma ‘ruptura’ *dentro* da ordem social do

<sup>155</sup> MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 69-70.

<sup>156</sup> EVANGELISTA, J. E. *Obra citada*, 2007, p. 170.

<sup>157</sup> Por óbvio, dessa perspectiva se discorda veementemente de Boaventura de Sousa Santos quando este afirma que “a modernidade ocidental e o capitalismo são dois processos históricos diferentes e autônomos”. SANTOS, B. S. *Obra citada*, 2005, p. 49.

capital”<sup>158</sup>. Nessa esteira também se encontra a concepção de David Harvey, para quem, “há mais continuidade do que diferença entre a ampla história do modernismo e o movimento denominado pós-modernismo”<sup>159</sup>

Sendo a sociedade capitalista, é complicado acreditar que aquele caldo simbólico-cultural e ideológico que o acompanha – mais conhecido como “modernidade” – tenha se acabado. Como escrevemos, o mais provável é que a modernidade, em vez de terminada, esteja mais forte do que nunca. Dessa perspectiva, estamos vivendo em tempos modernos e continuaremos nessa situação enquanto estivermos inseridos na ordem do capital. Dessa perspectiva também, fica claro que a maioria das características que os pensadores pós-modernos sentiram como sinais dos novos tempos, fazem parte da época moderna. Sobre isso, Harvey é taxativo:

Marx descreve, pois, processos sociais que agem no capitalismo caracterizados por promover o individualismo, a alienação, a fragmentação, a efemeridade, a inovação, a destruição criativa, o desenvolvimento especulativo, mudanças imprevisíveis nos métodos de produção e de consumo [...], mudança da experiência do espaço e do tempo, bem como uma dinâmica de mudança social impelida pela crise. Se estas condições de modernização capitalista formam o contexto material a partir do qual pensadores e produtores culturais modernos e pós-modernos forjam suas sensibilidades, princípios e práticas estéticas, parece razoável concluir que *a virada para o pós-modernismo não reflete nenhuma mudança fundamental de condição social*.<sup>160</sup>

### 3.3 O PRESENTE COMO FUTURO

A desvinculação completa entre modernidade e capitalismo propugnada pela teoria pós-moderna insere-a em uma contradição fundamental: a agenda pós-moderna condena veementemente a razão moderna, no entanto ela é inteiramente acrítica quanto ao fundamento material

<sup>158</sup> EVANGELISTA, J. E. *Idem*, p. 171.

<sup>159</sup> HARVEY, D. *Obra citada*, p.111. Ou, ainda, para semelhante opinião Sérgio Paulo Rouanet, que assevera que “todas as tendências ‘pós-modernas’ podem ser encontradas de modo pleno ou embrionário na própria modernidade”. ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 22.

<sup>160</sup> HARVEY, D. *Obra citada*, p. 107.

da racionalidade moderna, que é a sociedade do capital<sup>161</sup>. Logo, sua crítica da modernidade acaba sendo bastante falha, já que ela se dirige apenas aos efeitos, mas se recusa a debater as causas.

Isso faz com que o ideário moderno seja apenas rejeitado pelo pós-modernismo no plano intelectual, sendo completamente aceito no plano material. Ora, de nada adianta denunciar a burocracia ou a razão ocidental fria e positivista se não se mostra que estes fenômenos são imprescindíveis para o funcionamento da sociedade burguesa. Afinal, banqueiros e analistas financeiros, quando contabilizam seus lucros, fazem seus cálculos baseando-se em uma razão estritamente quantitativa e cartesiana e não com base em uma razão estético-sensível, por exemplo.

Diz João Evangelista que “apenas como construção ideológica, a modernidade pode ser superada sem a supressão histórica do capitalismo”<sup>162</sup>. De fato, a tradição pós-moderna é em geral bastante acrítica ao mundo do capital. É verdade que uma parte considerável do pensamento conservador, que tece apologias ao *status quo*, é alvo das críticas pós-modernas. Todavia, na mesma medida é atacado o pensamento contestador, que elabora críticas à ordem estabelecida.

A teoria pós-moderna representa, então, uma faca de dois gumes que sob o rótulo da “modernidade” critica tanto conservadores quanto progressistas, como se não houvesse muito que os diferenciasse, uma vez que ambos são modernos. Para ela, falar em capitalismo seria algo demasiadamente “universalista” ou “totalizante”, moderno em si mesmo<sup>163</sup>. Além disso, mesmo que sejam reconhecidas certas negatividades na sociedade capitalista, as vias de saída dessa situação estariam bloqueadas (pois a noção de transformação ou superação cheiraria a um progressismo metanarrativo).

A situação paradoxal é que, por um lado, se condena a modernidade como o núcleo de todos os males da vida contemporânea e, por outro, se

---

<sup>161</sup> Robert Kurz é duro quanto a isso: “Todo o pensamento do ‘pós’ pressupõe as categorias do sistema produtor de mercadorias como fundamento natural da existência, mais ainda que a mais ordinária das velhas ideologias burguesas”. KURZ, Robert. *Obra citada*.

<sup>162</sup> EVANGELISTA, J. E. *Obra citada*, 2007, p. 171.

<sup>163</sup> WOOD, E. M. *Obra citada*, p. 13.

aceita complacentemente a sua existência eterna, ao lado da sociedade burguesa. Logicamente, essa perspectiva não é politicamente inocente: ela mostra claramente uma feição conservadora, já que, ao mesmo tempo em que se apresenta como crítica do ideário moderno racionalista, declara a inevitabilidade do capitalismo. Para Adolfo Sánchez Vázquez,

a negação do projeto emancipatório é, em suma, uma questão central não apenas teórica, mas também prática, política, já que desqualifica a ação e condena à impotência ou ao beco sem saída do desespero ao fundamentar [...] a inutilidade de qualquer tentativa de transformar a realidade.<sup>164</sup>

A democracia liberal, atendente aos limites do capitalismo contemporâneo, se torna, para os pensadores pós-modernos o horizonte de nossa época. Não há nada para além da ordem do capital, e o pós-moderno é uma sentença contra ilusões alternativas<sup>165</sup>. Essas ilusões seriam justamente as metanarrativas, porém, estranhamente, a agenda pós-moderna declara a morte destas justamente no momento em que o mundo se afundou na mais grandiosa delas – a narrativa neoliberal.

Isso tudo representa a atual onda de capitulação que afeta a intelectualidade mundial. Essa tendência é interpretada da seguinte maneira pela pensadora norte-americana Ellen Wood:

se não podemos realmente mudar ou mesmo compreender o sistema (ou sequer pensar nele como sistema), e se não temos, e nem podemos ter, um posto de observação de onde criticar o sistema, muito menos de onde se opor a ele – se não podemos e nem temos nada disso, o melhor é relaxarmos e aproveitarmos.<sup>166</sup>

A atitude conformista deriva em grande parte de uma visão altamente antidialética da modernidade: ignora-se que as soluções para as mazelas da era moderna não podem vir de um lugar completamente fora da modernidade (lugar este que, em tempos globalizados, dificilmente existe), mas somente de dentro da própria modernidade. Em outras palavras, é somente por um

<sup>164</sup> VÁZQUEZ, A. S. *Obra citada*, p. 416.

<sup>165</sup> ANDERSON, P. *Obra citada*, p. 54.

<sup>166</sup> WOOD, E. M. *Obra citada*, p. 15-16.

caminho *moderno* que é possível ultrapassar a modernidade capitalista. Isso é ressaltado por Sérgio Paulo Rouanet, que comenta que

não é possível lutar contra a modernidade repressiva senão usando os instrumentos de emancipação que nos foram oferecidos pela própria modernidade [...]. Deixar de ver essa dialética da modernidade, reduzindo-a, em bloco, à sua vertente perversa, é privar-se dos meios de resistir à perversão. *Demitir-se da modernidade é a melhor forma de deixar intacta a modernidade repressiva.*<sup>167</sup>

Trata-se, pois, não de rejeitar a modernidade em bloco, como sinônimo de opressão, mas de buscar no seu interior os elementos emancipatórios existentes e perceber a contradição de que eles só podem se concretizar plenamente fora dos muros impostos pela civilidade moderna capitalista. Consequentemente, uma crítica robusta à modernidade capitalista, por um lado, deve indicar – como fazem os pensadores pós-modernos - as insuficiências da razão instrumental, as inocências da crença no progresso científico, os equívocos do universalismo acrítico, etc.; e, por outro, deve buscar – como os pensadores pós-modernos frequentemente deixam de fazer – maneiras de se incorporar, o que de melhor se tem no mundo existente e elevar isso a um projeto de superação. Se não for dessa forma, há grandes chances de se cair em uma racionalidade ingênua iluminista ou em uma irracionalidade niilista pós-moderna que só tem por destino a comemoração do presente.

Sem dúvida, o que está oculto na consideração pós-moderna de que não há nada contra o que lutar e nada do que se emancipar é uma posição fortemente *eurocêntrica*. Ora, quando se afirma a inevitabilidade das coisas como estão, e se defende que, já que é impossível fugir do presente, é mais sensato aceitar o mundo como é do que se rebelar contra ele, ignora-se que grande parte da humanidade, a sua maioria, simplesmente não está em condições de adaptar-se com satisfação e celebrar o sistema vigente. Evidentemente, essa apologia da passividade política só é possível se se faz

---

<sup>167</sup> ROUANET, S. P. *Obra citada*, p. 26. [grifo nosso]

vista grossa a conceitos críticos como alienação ou reificação<sup>168</sup> e deixa-se de lado a questão da opressão, que ainda assola o mundo. A aceitação da ordem socioeconômica estabelecida só é possível para aqueles que ainda desfrutam de certa comodidade dentro desta ordem, e é ignorado pela agenda pós-moderna que são poucos aqueles que conseguem ter uma vida plena e agradável no sistema vigente<sup>169</sup>.

Além disso, o pós-modernismo, reafirmando o mundo tal como é, acaba por cumprir “a função ideológica de contribuir para condenar os homens à inação, à impotência ou à passividade”<sup>170</sup>, desmotivando a orientação pela mudança social por aqueles que nela têm interesse.

Nesse sentido estrito o pós-modernismo – por centrar-se na análise do presente, do imediato, que não reproduz nada além de si mesmo – pode ser caracterizado como uma ideologia conservadora. Ele cumpre uma função socialmente necessária de estabelecer uma visão parcial sobre a realidade que ajuda a sustentar o *status quo*, deixando o poder nas mãos em que já está e impedindo a organização consciente dos dominados em torno de um processo de transformação social<sup>171</sup>.

Dessa forma é verdade quando se diz, em relação ao pós-modernismo que “o ceticismo infundável, o niilismo mesmo, e a rejeição da modernidade do Iluminismo deram-lhe um aspecto radical, enquanto, ao mesmo tempo,

---

<sup>168</sup> Esse truque pós-modernista de fazer desaparecer problemas aceitando-os acriticamente é sacado com precisão por Eagleton ao comentar o fenômeno da reificação: “A reificação, uma vez estendido seu domínio por toda a realidade social, anula os próprios critérios pelos quais pode ser reconhecida pelo aquilo que é, abolindo assim, triunfalmente, a si mesma e fazendo com que tudo retorne à realidade”. EAGLETON, Terry. “Capitalismo, modernismo e pós-modernismo”. In: *Crítica Marxista*, v. 1, nº 2, São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 54.

<sup>169</sup> Nesse tema é interessantíssimo que pós-modernistas como Lyotard insistam em um esquecimento ativo da história, que inevitavelmente, leva junto um tratamento amnésico da opressão e da exclusão. É exatamente o contrário daquilo que Walter Benjamin propunha: a consciência histórica como resgate revolucionário e indignado da história dos oprimidos.

<sup>170</sup> VÁZQUEZ, A. S. *Obra citada*, p. 422.

<sup>171</sup> A ideia de ideologia, ressalte-se, não é igualável a uma consciência errada da realidade. Pelo contrário, sendo um fenômeno dialético, a ideologia não exclui o conhecimento, mas torna-o unilateral, incompleto. É segundo este sentido que José Paulo Netto afirma que “o pensamento pós-moderno põe-se justamente como uma *ideologia* – não uma mentira, mas uma falsa consciência: *falsa*, na exata escala em que não pode reconhecer a sua própria historicidade (ou seja, seu condicionalismo histórico-social); mas igualmente *consciência*, na medida em que fornece um certo tipo de *conhecimento* que permite aos homens moverem-se na sua vida cotidiana.”. NETTO, J. P. *Obra citada*, 2010, p. 266.

conservavam-no livre de qualquer projeto radical”<sup>172</sup>. Não impressiona, portanto, o quanto ele se encontra plenamente adaptado à sociedade capitalista. Como exemplo disso pode-se citar que, segundo John Bellamy Foster, já existem livros da área de marketing e negócios que incorporam as lições de Foucault, Derrida, Lyotard e Baudrillard, usando-as para incrementar o comércio na economia capitalista<sup>173</sup>.

A despeito dessas críticas, é imprescindível que não deixemos de lembrar que parte da agenda pós-moderna é bastante pertinente. A visão demasiadamente unilateralista pode nos cegar para os méritos que o influxo pós-moderno teve nas áreas da política e do pensamento social contemporâneos. É inegável que as reflexões da teoria pós-moderna tiveram uma influência positiva no âmbito da crítica do positivismo e do iluminismo, e todos os essencialismos, formalismos e dogmas que os acompanham.

Ademais, foi salutar a renovação da política contemporânea, que começou a incorporar as temáticas relativas a gênero, multiculturalismo, raça, ecologia, etc. sendo forçada a um exame crítico sobre algumas de suas engrenagens, que pareciam estar enferrujando.

### 3.4 EPISTEMOLOGIA PÓS-MODERNA: POSITIVISMO AO AVESSE

Grande parte da epistemologia pós-moderna pode ser categorizada como uma revolta contra as filosofias embasadas no “paradigma científico-naturalista”, o positivismo e o iluminismo. Ora, de fato, essas tradições foram campeãs em realizar tudo aquilo que os teóricos pós-modernos repelem: um projeto de emancipação universal que buscava fundamento nas ciências naturais, onde as certezas são matemáticas, puras e universais, seguindo uma suposta linearidade progressiva na história onde se desenvolveria a razão absoluta e a dominação da natureza. Pode-se dizer que, desde a revolução

---

<sup>172</sup> FOSTER, John Bellamy. “Em defesa da história”. In: WOOD, Ellen; FOSTER, John Bellamy (Orgs.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 203.

<sup>173</sup> FOSTER, J. B. *Idem*, p. 205.



científica com Bacon e Descartes até a teoria pura do direito de Kelsen, este foi o plano de fundo orientador de suas filosofias.

A pertinência das denúncias anti-iluministas pós-modernas é algo que não se pode negar. Embora tenham sido feitas “praticamente ignorando a quase centenária crítica marxista ao positivismo e ao cientificismo”<sup>174</sup>, as críticas dirigidas a essa racionalidade moderna foram saudáveis por mostrar suas tensões e contradições. A legitimação do *status quo* através da análise que naturalizava os fenômenos sociais, estabelecendo-os como essencialmente imutáveis; a busca por uma ciência “pura”, “não ideológica”, tão certa quanto a física; e o mito do progresso tecnológico, que frequentemente resultou em retrocesso humano, foram apenas algumas das facetas dessa razão iluminista que foram severamente censuradas pela teoria pós-moderna, com razão, diga-se de passagem.

Contudo, nas suas formulações o pós-modernismo parece ter respondido aos exageros do absolutismo racionalista com uma nova série de exageros intelectuais. Para a sensibilidade pós-moderna, há uma negação em bloco da racionalidade moderna e tudo aquilo que aquela entende como positivo é diametralmente e radicalmente oposto a esta. Estão envolvidos nesses excessos, por exemplo, a pregação do relativismo absoluto, a recusa enérgica de qualquer teoria que proponha algum tipo de objetividade e o intenso repúdio de tudo que, mesmo que vagamente, remeta aos conceitos de razão, verdade, história, etc.

São justamente esses abusos que nos fazem encarar o pós-modernismo como um positivismo ao avesso, como consta no nome deste trecho do trabalho<sup>175</sup>. A ação (ou reação) da teoria pós-moderna perante a modernidade se dá de modo tão exagerado que ela enseja um tipo de dualismo e ignora qualquer caminho que mantenha um equilíbrio dialético entre o moderno e o pós-moderno. Vejamos: se, no paradigma científico moderno, as

---

<sup>174</sup> NETTO, J. P. *Obra citada*, 2002, p. 93. A respeito, são notáveis as palavras de Atilio Borón: “foi precisamente Marx o primeiro a minar irremediavelmente as bases do credo iluminista ao instalar a suspeita contra o otimismo da Ilustração, desnudando a natureza histórico-social da mencionada trilogia [Verdade, Razão e Ciência] e propondo uma nova epistemologia que rejeitava o absolutismo racionalista sem, por isso, cair nas armadilhas do relativismo”. BORON, A. *Obra citada*, p. 49.

<sup>175</sup> A ideia da correspondência entre o pós-modernismo e o positivismo ao avesso foi por nós emprestada de Mavi Rodrigues.

ciências devem ser matematicamente exatas, para o pós-modernismo a noção de exatidão é completamente refutada; se, para a mentalidade iluminista racionalista, a realidade se encontra *absolutamente fora* do sujeito, para a teoria pós-moderna a realidade se encontra *absolutamente dentro* do sujeito; se, para a teoria social positivista, a influência de valores do sujeito no objeto de estudo representa uma mácula ao saber, no campo pós-moderno, é entendida como prejudicial ao conhecimento a interferência de tudo aquilo que não seja subjetivo<sup>176</sup>; e, ainda, se a investigação positivista baseia-se em uma naturalização da vida social, a pós-moderna busca a humanização/culturalização dos fenômenos naturais<sup>177</sup>.

Acontece que, justamente pelo fato de seu repúdio pela modernidade ser tão abrupto e unilateral, a teoria pós-moderna ignora que há avanços na filosofia moderna a serem assimilados no âmbito do pensamento. Inclusive, ela não se dá conta que certos conceitos centrais do debate filosófico moderno, “verdade”, por exemplo, são cruciais para o seu sucesso como teoria crítica e até mesmo para a sua sobrevivência. De certo modo, para ela, recusar o moderno implica a renúncia de suas próprias potencialidades.

E, como a agenda pós-moderna não pode simplesmente se autoanular, ela acaba, mesmo que não perceba isso, sempre recorrendo a instrumentos intelectuais genuinamente modernos. De fato, a grande questão é que a teoria pós-moderna *não consegue não ser moderna*. E, paradoxalmente, ela não consegue superar realmente a mentalidade que critica, mas apenas retirar-se ao outro extremo do debate.

Em outras palavras, quando o pós-modernismo, no âmbito do conhecimento, prega o relativismo irrestrito e a absoluta impossibilidade de verdade, objetividade ou razão, ele mesmo acaba com a possibilidade de uma ciência social transformadora e crítica. Pois toda crítica pressupõe um ponto de apoio sólido – uma certa verdade e uma certa hierarquia de valores – em que

---

<sup>176</sup> “Se, para a teoria social positivista, a busca da objetividade científica conduz a negação dos valores na produção do conhecimento, no campo pós-moderno, a afirmação da interferência dos valores na constituição do saber leva a negação da objetividade do real.”. RODRIGUES, M. P. *Obra citada*, p. 70.

<sup>177</sup> Sousa Santos afirma quase que literalmente a nossa suspeita: para o autor português, “é como se a máxima de Dürkheim se tivesse invertido e em vez de serem fenômenos sociais a ser estudados como se fossem naturais, serem os fenômenos naturais a ser estudados como se fossem sociais”. SANTOS, B. S. *Obra citada*, 2005, p. 91-92.

se fundamentam seus argumentos. E, negando a existência de referências e fundamentações na filosofia, automaticamente se abandona a avaliação crítica do existente. Esse é um dos motivos pelos quais, embora a cultura pós-moderna não se sinta muito confortável neste mundo, ela também não gasta energias para mudá-lo e nem se atreve a dizer que há algo a ser mudado.

O problema não captado pela agenda pós-moderna é que, abrindo-se mão do aparato teórico moderno, é praticamente impossível realizar uma crítica realmente intensa da modernidade. Afinal, como pensar a sociedade (e o Direito) sem ter um parâmetro mínimo de racionalidade e objetividade?

Há de se sublinhar que não é, por exemplo, a ideia de razão que constitui o nosso problema filosófico (não é a razão *em si*), mas o seu conteúdo instrumental e alienador atribuído pela modernização capitalista, como foi percebido pelos pensadores da Escola de Frankfurt<sup>178</sup>. Da mesma maneira, falar em “verdade” não pode ser uma atitude imediatamente negativa em si, pois negativo é o sentido opressor e eurocêntrico que lhe foi, e ainda é, introduzido. Obviamente não se ignoram aqui todas as barbáries e violências já realizadas em nome de uma verdade pretensamente única e superior, nem se faz vista grossa aos genocídios que tiveram fundamento último na “Razão” e na “Civilização”, mas levar isso em conta não significa que objetividade e racionalidade (dois conceitos heréticos para o credo pós-moderno) devam ser tratadas como entulhos metodológicos. Quando se faz isso, está se jogando o bebê fora junto com a água do banho.

A incoerência em que se deságua é que o pós-modernismo se pretende crítico, mas “derruiu os meios possíveis e necessários de confronto com o mundo”<sup>179</sup>.

### 3.5 CONTRA A MORTE DA OBJETIVIDADE

---

<sup>178</sup> Cf. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. Rouanet comenta: “não é a razão que nos oprime, mas o irracionalismo.”. ROUANET, S. P. *Obra citada*, p. 20.

<sup>179</sup> RODRIGUES, M. P. *Obra citada*, p. 71.

O atestado de óbito da categoria da realidade objetiva foi assinado enfaticamente pela teoria pós-moderna. O real, se é que existe, foi diluído e pulverizado em nuvens interpretativas que, como nas narrativas lyotardianas, estabelecem critérios de conhecimento próprios para cada ponto de vista, tornando cada perspectiva teórica única e individualizada, incomunicável. O parâmetro do real como critério de cientificidade é largado e, conseqüentemente, torna-se fútil procurar pela “realidade efetiva das coisas”, afinal, isso é uma atividade reservada àqueles que ainda vivem na era mesozoica da filosofia.

“As fronteiras que delimitam a realidade da fantasia, bem como as que separam a ficção do efetivamente existente, esvaíram-se por completo com a maré pós-modernista”<sup>180</sup>. Em princípio, essa atitude cética quanto à verdade é compreensível enquanto um ataque ao estreitamento da razão praticado pelo positivismo. Para ele, na sociedade, assim como na natureza, só existe uma realidade, que segue leis e se comporta de maneira igual universalmente, e para captarmos esta realidade devemos afastar as interpretações e nos atermos aos fatos. O reducionismo positivista baseia-se no fato de que ele separa por completo o homem da realidade social, tratando esta como se fosse plenamente alheia e não influenciada pela consciência humana.

Contudo, a percepção desse equívoco não significa, em absoluto, que devemos apagar a noção de uma realidade externa para substituí-la por uma compreensão em que o real é somente um aglomerado de interpretações flutuantes. É claro que não há no mundo social um grupo de verdades eternas e imutáveis, mas tal fato não implica que tudo seja fluído e volátil, sem nenhuma constância. Quando se pula de um extremo para o outro, está simplesmente se trocando um reducionismo objetivista por um reducionismo subjetivista.

Então, não é necessariamente dogmática a ideia de que existe uma realidade que transcende as dimensões individuais e que é compartilhada por diferentes sujeitos. A nosso ver, é demasiadamente imprudente a afirmação tipicamente pós-moderna de que, pela existência de infinitas maneiras de se

---

<sup>180</sup> BORON, A. *Obra citada*, p. 51.

compreender e explicar o real, este real seja incognoscível. Se tomarmos a sério essa diretriz, é muito fácil chegarmos a argumentos excessivamente irracionais, como o fez Jean Baudrillard quando afirmou, enquanto bombas choviam sobre Bagdá, que “não podemos saber” se a Guerra do Golfo ocorreu ou não<sup>181</sup>.

Na sensibilidade pós-moderna tudo acaba firmando-se em critérios subjetivos. A objetividade se desmancha no ar num mundo em que tudo é fruto dos gostos, opções e sentimentos do indivíduo; “não há nada fora das convicções pessoais que possa provar a veracidade e a validade dos argumentos em disputa, não há critérios concretos e universais que possam definir quais valores são desejáveis e úteis à humanidade e quais não são”<sup>182</sup>

Em meio a esta defesa de que a verdade consiste num

fenômeno puramente discursivo, um produto dos variados códigos, convenções, jogos de linguagem ou sistemas significantes que proporcionam os únicos meios de interpretar a experiência a partir de uma perspectiva sociocultural dada<sup>183</sup>

é possível argumentar, com Terry Eagleton, que a noção de verdade significa simplesmente que, se algo é estabelecido como verdadeiro, não há como, ao mesmo tempo, o seu contrário ser verdadeiro também<sup>184</sup>.

Um critério de objetividade, de parâmetro para a verdade, é certamente necessário e isso só é possível se, em certa medida, descartarmos o antirrealismo pós-moderno, admitindo que alguma coisa do mundo nos é cognoscível. Isso não quer dizer que estamos caindo na fantasia do saber absoluto, como se todas as engrenagens do mundo estivessem expostas ao homem e fosse só uma questão de apreendê-las. Falar em verdade não representa fechar os olhos para a transitoriedade e ignorar que aquilo que, em um momento, é algo, pode não sê-lo em outro. Semelhantemente, não significa

---

<sup>181</sup> BORON, A. *Idem, ibidem*.

<sup>182</sup> RODRIGUES, M. P. *Obra citada*, p. 70.

<sup>183</sup> NORRIS, Christopher *apud* BORON, A. *Obra citada*, p. 51.

<sup>184</sup> Eagleton exemplifica: “poucos relativistas são suficientemente ousados a ponto de afirmar que [as frases] ‘estou agora em Damasco’ e ‘estou agora em Doncaster’ poderiam ser ambas verdadeiras se ditas pela mesma pessoa num mesmo momento”. EAGLETON, T. *Obra citada*, 2005, p. 151-152.

desconsiderar que podem existir diferentes pontos de vista sobre um fenômeno, mas apenas lembrar que essa maleabilidade do real não é absoluta.

O que é crucial nessa discussão é que tratar da existência de uma realidade objetiva tem consequências práticas muito sérias, pois, o solipsismo tende não ter os pés no chão da vida real. Ora, o que depende do conhecimento que temos do mundo é, em última instância, nada mais que a própria vida das pessoas. O modo como se trata a realidade tem influência na existência do indivíduo e dos outros. Por exemplo, se alguém que diz “a pobreza não existe”, isto afetará a maneira como se age em relação ao mundo e, na prática, tornará a situação daqueles realmente pobres mais difícil de ser superada. Assim, afirmações como a de Baudrillard sobre a Guerra do Golfo parecem ser não só cínicas, mas bastante irresponsáveis.

É nesse sentido que Eagleton afirma, com o seu característico humor irônico, que

se o verdadeiro perde sua força, então os radicais políticos podem parar de falar como se fosse inequivocamente verdade que as mulheres são oprimidas ou que o planeta esteja sendo gradualmente envenenado pela ganância corporativa. Podem ainda querer insistir que a lógica é uma conspiração da classe dominante, mas não podem esperar que alguém acredite neles.<sup>185</sup>

Se quisermos resgatar a questão da objetividade, isso implica, obviamente, um descarte da orientação pós-moderna de igualação entre sujeito e objeto. É indispensável compreendermos a dialética entre estes dois elementos, a relação em que ambos se influenciam, mas não se identificam. Dessa maneira, encontramos uma posição ao mesmo tempo diferente do realismo grosseiro positivista e do ceticismo pós-moderno. Há algo para além

---

<sup>185</sup> EAGLETON, T. *Idem*, p.155. Interessantemente, Eagleton, na sua crítica ao solipsismo pós-moderno conclui fundamentando-se justamente em uma figura valorizada pelo pós-modernismo – o *outro*: “uma maneira de reconhecer que o mundo é objetivo é reconhecer a presença de outros cujo comportamento manifesta o fato de que, num nível muito básico, a realidade é para eles bastante parecida com o que é para nós. [...] De fato, *os outros é que são o caso paradigmático de objetividade*. [...] Exatamente por serem nossos companheiros, podem nos revelar sua alteridade e, nesse ato, revelar para nós a nossa.”. EAGLETON, T. *Idem*, p. 189.

das idiosincrasias dos sujeitos, já que o conhecimento não se encerra nem somente no momento subjetivo nem somente no objetivo.

Perdida a objetividade, perde-se também a razão de se fazer teoria. Ora, se a teoria científica fosse puramente *autobiográfica* e não remetesse a um objeto, simplesmente não haveria razão para ela existir. Talvez nesse caso, ela fosse justificada apenas pelo prazer estético (o que fica patente nas tendências contemporâneas de esteticização da ciência). Só que se for esse o caso, estar-se-ia criando arte e não conhecimento científico.

### 3.6 INCONGRUÊNCIAS DO RELATIVISMO

A fragmentação pluralista pós-moderna, em seu ímpeto tolerante de respeito a todas as formas de conhecimento, tende a entender todo tipo de saber como válido, já que cada um só se explica dentro de seu próprio contexto. Nesse sentido, a pluralidade de perspectivas torna-se um valor em si mesma, não importando muito o que cada interpretação diz do mundo, mas somente o fato de que cada uma é valorizada simplesmente por ser uma interpretação.

Não é exagero dizer que essa atitude é um *formalismo*. De um tipo peculiar, é verdade, mas um verdadeiro formalismo na medida em que tranquilamente faz vista grossa ao conteúdo específico de cada conhecimento e só concede importância à forma pluralista<sup>186</sup>. É como se a valorização concedida a cada tipo de conhecimento estivesse integralmente desvinculada daquilo que ele diz. E, de tal modo, todos os discursos, todas as narrativas são tratados de modo equânime.

Isso está diretamente ligado ao nivelamento que o relativismo pós-moderno suscita. Ora, uma das consequências perversas desse descompromisso da teoria com o real é o nivelamento dos diversos pontos de vista teóricos e a negação da possibilidade de superioridade cognitiva entre os

---

<sup>186</sup> EAGLETON, T. *Obra citada*, 2005b, p.28. Isso se dá igualmente, só que em sentido contrário com a noção de Razão moderna: essa é um *desvalor* em si, não importa seu conteúdo.

saberes. Não se percebe que a relativização de valores e saberes pode conduzir a posturas irracionais. Como Eagleton, exemplificando esse problema da tolerância pluralista, afirma, com refinada ironia:

ser inequivocamente contrário ao racismo pareceria ser distintamente não pluralista. Já que a moderação é sempre uma virtude, um leve desagrado com relação à prostituição infantil pareceria mais apropriado do que uma oposição veemente a ela.<sup>187</sup>

Portanto, é complicado tomarmos o pluralismo como um valor imediatamente positivo. É lógico que ser pluralista faz sentido quando queremos mostrar, por exemplo, a um filósofo eurocêntrico que há outras maneiras de se pensar o mundo para além da dele. Porém, não faz tanto sentido quando o pluralismo significa ouvir tolerantemente alguém que é a favor do trabalho escravo.

Eis a grande questão: há um irracionalismo nítido quando se coloca diferentes pontos de vista no mesmo plano<sup>188</sup>. O pós-modernismo, ao abdicar da compreensão racional do mundo, torna possível dizer, por exemplo, que uma explicação do Direito como derivado da vontade dos deuses é tão válida quanto uma explicação que o considere como fruto das relações sociais entre os homens. Ou até mesmo poder-se-ia afirmar que deve ser prestado igual respeito àquele que diz que a democracia é concentrar o poder na mão de uns poucos esclarecidos e àquele que afirma que o mais democrático seria acabar com os aristocratas e estender o poder a todos. Na medida que tudo o que é proferido está emaranhado às subjetividades, culturas e preconceitos daquele que enuncia, sem ter nenhum parâmetro de cotejamento de discursos, o

---

<sup>187</sup> EAGLETON, T. *Idem*, p. 32.

<sup>188</sup> Alguns despautérios da lógica relativista foram expostos pelo físico Alan Sokal no seu famoso embuste criado na década de noventa. O caso, que virou um escândalo no meio acadêmico consistiu no seguinte: Sokal enviou um artigo (com o espalhafatoso nome de “*Transgredindo as fronteiras: em direção a uma hermenêutica transformativa da gravitação quântica*”) para um conhecido periódico de orientação pós-modernista chamado *Social Text*. Tempos depois de publicado o artigo, o autor revelou que seu texto não era mais que uma paródia que consistiu em misturar chavões e frases de efeito sem nenhum rigor científico. Obviamente, o caso ficou famoso no mundo acadêmico como uma provocação à epistemologia pós-moderna e virou capa de importantes jornais na Europa e nos EUA.



pluralismo pós-moderno aceita acriticamente tudo o que é dito, fazendo parecer que não há como comparar socialistas, liberais ou nazistas.

Endossar o relativismo, logicamente, nada tem a ver com a verificação de que todo conhecimento tem caráter relativo. Ter consciência que nenhum saber deixa de passar por mediações culturais não quer dizer que se esteja dissolvendo a noção de verdade e também não é justificativa para o tratamento paritário de todo tipo de discurso. Conforme observa o historiador E. H. Carr,

Não se segue que, porque uma montanha parecer assumir formas diferentes quando vista de ângulos diferentes, ela não tem objetivamente forma alguma ou tem uma infinidade de formas. Não se segue, porque a interpretação desempenha um papel necessário na apuração dos fatos da história, e porque nenhuma interpretação é inteiramente objetiva, uma interpretação é tão boa como qualquer outra, e que os fatos da história não são acessíveis à interpretação objetiva.<sup>189</sup>

Vê-se, portanto, que, sem um ponto de referência para comparar discursos e criticá-los, o pós-modernismo acaba puxando o tapete debaixo de si mesmo. Abandonando um critério, mesmo que mínimo, de objetividade, verdade ou cientificidade, e deixando o campo da ciência largado ao “qualquer coisa serve”, a teoria pós-moderna consegue desconstruir muitos saberes, mas, ao mesmo tempo, não consegue mostrar que ela mesma serve (afinal, de tudo é desconstruído, também a própria desconstrução o é).

Isso indica um flagrante equívoco do relativismo: ao afirmar que tudo é relativo e ao rejeitar os absolutismos, ele coloca que tudo é *absolutamente* relativo, ou seja, ele mesmo torna sua ideia central um absoluto. Ele assegura que tudo é relativo, exceto ele mesmo, que por alguma razão especial se encontra fora de seu próprio raciocínio. Cria-se, então, uma situação paradoxal semelhante àquela pessoa que diz “tudo o que eu falo é mentira”: não há maneira de evitar uma autocontradição, seja a frase verdadeira ou falsa.

No livro *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, Michael Löwy nos lembra que Max Weber criticou os marxistas de sua época

---

<sup>189</sup> CARR, Edward Hallett *apud* MALIK, Kenan. “O espelho da raça: o pós-modernismo e a louvação da diferença”. In: WOOD, Ellen; FOSTER, John Bellamy (Org.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 130.

através do seu “princípio da carruagem”, uma metáfora por ele criada para indicar que certos seguidores do método materialista histórico, ao explicarem o conhecimento como um fato sempre historicamente condicionado, evitavam aplicar esta explanação ao próprio marxismo, imaginando-o como um método atemporal e eterno<sup>190</sup> (uma atitude típica do marxismo positivista da 2ª Internacional e daquele de influência stalinista). Ora, se nos é permitido tomar emprestada a alegoria de Weber, hoje nos parece que é em relação ao pós-modernismo que o “princípio da carruagem” deve ser pensado, pois é a sua epistemologia relativista que cria incoerências com os seus próprios pressupostos metodológicos.

Se não quiser entrar em contradição consigo mesmo, o pós-modernismo não pode se arrogar o direito de se excluir do seu próprio pensamento: seu relativismo tem que ser aplicado irrestritamente, o que inclui pensar a si mesmo como relativo. Só que quando isso acontece, quando o relativismo vê a si próprio como relativo, nós temos como conclusão lógica que *nem tudo é relativo*, ou seja, o oposto do que afirma a agenda pós-moderna. Consequentemente, aqui há para ela, nitidamente, um beco sem saída, ou, em linguajar habermasiano, uma insolúvel contradição performática.

Fica claro também que as afirmações relativistas de que não existe mais verdade ou totalidade para o saber têm, elas mesmas, intenção de verdade (por exemplo, quando Lyotard fala do fim do pensamento totalizante, ele está, ele mesmo, fazendo um esforço de totalização)<sup>191</sup>. Afinal, a pretensão de verdade não é uma coisa da qual se escapa facilmente, até porque ninguém teoriza sobre algo sem a intenção de chegar a algum tipo de veracidade. Se fosse esse o caso, estar-se-ia, como indicamos anteriormente, criando arte e não conhecimento científico.

---

<sup>190</sup> LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 9ª ed. São Paulo: Cortez, 2007, p. 83.

<sup>191</sup> Contradição semelhante é percebida por Terry Eagleton: “O pós-modernismo se opõe ao essencialismo; mas também se opõe às metanarrativas, à Razão universal e às culturas não pluralistas, e essas posições possivelmente lhe são essenciais”. EAGLETON, T. *Obra citada*, 1998, p. 102. Podemos, ainda, lembrar com o auxílio de Adolfo Sánchez Vázquez que quando a teoria pós-moderna declara o fim do fundamento da filosofia há de se perguntar em que se fundamenta o fim do fundamento. Afinal, é impossível sustentar uma teoria sem fundamentos e, nesse sentido, ninguém pode ser postar coerentemente contra eles. VÁZQUEZ, A. S. *Obra citada*, p. 416.

Enfim, as antinomias demonstradas tocam em ponto crucial: o conhecimento sobre a sociedade e o Direito não pode abrir mão de parâmetros de objetividade e totalidade, que são pontos nos quais as ciências humanas<sup>192</sup> devem se fundamentar. Existe, de fato, uma realidade objetiva que transcende as experiências particulares e cotidianas dos indivíduos e que não pode ser reduzida a dimensões simbólicas e subjetivas.

É evidente que a aceitação de que a ciência social deve ter parâmetros baseados na realidade objetiva não exprime a negação total do relativismo. Certamente, ao se fazer ciência social, o saber é inevitavelmente marcado pelos pontos de vista de cada cientista, que passam por mediações históricas, de classe social, de gênero, etc., e influenciam a apreensão do objeto de estudo. Mas esse momento relativista tem seus limites e a aceitação dele não implica a aquiescência da insensata tese de que o saber é algo idiossincrático, construído apenas por “pequenas narrativas”.

A questão agora se torna como criar critérios para se dizer o que é objetivo, o que é científico e o que é verdadeiro no conhecimento da realidade social e do Direito. É a isso que dedicaremos o próximo capítulo.

---

<sup>192</sup> Ressalte-se que sempre que nos remetemos às ciências humanas ou sociais neste trabalho, ali está inserido o Direito. Não falamos diretamente em Direito porque entendemos que presente o debate epistemológico, embora válido no campo jurídico, não se resume a este, podendo ser ligado à Sociologia, à História, etc.

## CAPÍTULO 4 – EPISTEMOLOGIA CRÍTICA, TOTALIDADE E DIREITO

*A dialética da razão é irreduzível ao espelho quebrado da pós-modernidade.*

Daniel Bensaïd<sup>193</sup>

### 4.1 A TOTALIDADE COMO RESOLUÇÃO METODOLÓGICA

Para a sensibilidade pós-moderna, é como se o conceito de totalidade fosse um tipo de fóssil metodológico. A convicção de que a realidade pode ser compreendida em um sentido mais holístico ou mais completo obviamente soa, aos ouvidos de um pensador pós-moderno, como algo redondamente anacrônico. Ou, se pensarmos em uma crítica mais incisiva, as tentativas de entender a sociedade como um todo “seriam ‘totalitárias’, etnocêntricas e racistas, porque imporiam uma única visão de mundo ao que é, na realidade, uma pluralidade”<sup>194</sup>.

A aversão da teoria pós-moderna ao pensamento totalizante vem como acompanhamento da sua ênfase nas “coisas pequenas” – a imediatividade, o cotidiano, o fragmento, o efêmero, o transitório. Toda totalidade tenderia a suprimir a particularidade de cada um destes elementos por impor uma lógica unitária a coisas diversas. E isso mostraria, nesse raciocínio, que, na verdade, nenhum “todo” é, e nem pode ser, apreendido. A totalidade seria simplesmente uma ilusão.

A antitotalidade seria inclusive um modo de prevenir abusos epistemológicos. Tomada a precaução de não se deixar levar pelo holismo, é mais complicado hierarquizar ou ordenar discursos. Logo, o relativismo fica assegurado.

---

<sup>193</sup> Bensaïd, Daniel. *Os irreduzíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 81.

<sup>194</sup> Malik, K. *Obra citada*, p. 129.

Contudo, a nosso ver, o desprezo promovido pelo pós-modernismo contra a categoria da totalidade constitui muito mais um entrave para o campo do conhecimento do que uma solução. Ora, a perspectiva do todo tem um papel de alta importância para o saber<sup>195</sup>. Em verdade, é na medida que este tende a uma visão de totalidade, mais global e completa, que a realidade vai aos poucos se revelando, mostrando aqueles aspectos que permanecem ocultos quando só se focalizam as partes.

Leandro Konder explica claramente os fundamentos da categoria da totalidade:

qualquer objeto que o homem possa perceber ou criar é parte de um *todo*. Em cada ação empreendida, o ser humano se defronta, inevitavelmente, com problemas interligados. Por isso, para encaminhar uma solução para os problemas, o ser humano precisa ter uma certa visão de conjunto deles: é a partir da visão do conjunto que a gente pode avaliar a dimensão de cada elemento do quadro. [...] Se não enxergarmos o todo, podemos atribuir um valor exagerado a uma verdade limitada (transformando-a em mentira), prejudicando a nossa compreensão de uma verdade mais geral.<sup>196</sup>

Se o objeto de estudo é tomado em si mesmo, como coisa imediata, isolado do todo que o circunda, a compreensão que se terá dele será apenas parcial, não exatamente errônea, mas inacabada. Como observa Karel Kosik, o conhecimento do real não se completa se não transcender o aspecto fenomênico das coisas em direção à essência delas. Se ele se restringir à aparência exterior, aparente, dos fatos, o saber ficará estagnado naquilo que Kosik chamou de *pseudoconcreticidade*<sup>197</sup>, ou seja, um conhecimento

<sup>195</sup> Conforme o filósofo tcheco Karel Kosik “a categoria da totalidade concreta é sobretudo e em primeiro lugar a resposta à pergunta: *que é a realidade?*”. KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1976, p. 42.

<sup>196</sup> KONDER, Leandro. *O que é dialética*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 36-37. Michael Löwy, fazendo considerações sobre o conceito de totalidade explica: “A categoria metodológica da totalidade significa a percepção da realidade social como um todo orgânico, estruturado, no qual não se pode entender um elemento, um aspecto, uma dimensão, sem perder a sua relação com o conjunto. LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 18ª ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 16.

<sup>197</sup> “O complexo dos fenômenos que povoam o ambiente cotidiano e a atmosfera comum da vida humana, que, com a sua regularidade, imediatismo e evidência, penetram na consciência dos indivíduos agentes, assumindo um aspecto independente e natural, constitui o mundo da *pseudoconcreticidade*. KOSIK, K. *Obra citada*, p. 15.

falsamente concreto, que confunde a relação entre o fenomênico e o essencial<sup>198</sup>.

Essa confusão, inclusive, é o cerne do conceito marxiano de *ideologia*. Esse termo, como se sabe, para Marx, não corresponde a mero “erro” ou a uma mentira esdrúxula sobre algo inexistente. Ao contrário, a ideologia é um tipo de consciência, ela não exclui o conhecimento. Todavia, por ela se restringir aos aspectos particulares, fragmentários, fenomênicos - em uma palavra: pseudoconcretos - da realidade esse conhecimento fica amputado. A parte é considerada o todo e, assim, a análise é empobrecida<sup>199</sup>.

Podemos pensar em um exemplo simples para isso na figura do positivismo jurídico. Essa corrente de pensamento do Direito pode ser facilmente enquadrada no conceito de ideologia no sentido em que expusemos. Ora, na medida que o positivismo encara o seu objeto – o Direito – apenas por um viés – o normativo – e considera esse aspecto o único cientificamente válido, ele deixa de considerar uma multiplicidade de outros aspectos em que o fenômeno jurídico está envolto (político, econômico, cultural, etc.). O Direito é reduzido a algo que constitui apenas uma parte dele (sua normatividade) e esta parte é elevada à posição de todo, como se ela representasse a totalidade do objeto. Dessa forma, o saber parcial aparece como “científico” e, evidentemente, mistifica-se a compreensão do fenômeno jurídico.

Aliás, é sintomático que o pós-modernismo celebre a indiferença entre aparência e essência; a impossibilidade de se conhecer algo em um sentido mais completo, etc. Nesse sentido, é como se ele aceitasse de bom grado que sua concepção de mundo é mistificada, fetichizada, o que lhe cria uma série de contradições, conforme apontamos no capítulo anterior.

De qualquer forma, percebe-se que é necessário na compreensão da realidade, então, um salto, um desvio – um *détour*, nas palavras de Kosik<sup>200</sup> –,

<sup>198</sup> A diferença entre essência e aparência está aqui suposta. Ora, a investigação teórica supõe, a princípio, que existe algo para além do que as coisas aparentam. E, como Karl Marx já havia ressaltado, “toda ciência seria supérflua se a forma fenomênica e a essência coincidissem diretamente. MARX, Karl *apud* KOSIK, K. *Idem*, p. 17.

<sup>199</sup> A razão da distorção ideológica, de acordo com Leandro Konder, é “o todo estilizado”. KONDER, Leandro. *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 34.

<sup>200</sup> “Como as coisas não se mostram ao homem diretamente tal qual são e como o homem não tem a faculdade de ver as coisas diretamente na sua essência, a humanidade faz um *détour*

que ultrapasse aqueles aspectos particulares pelos quais a coisa se manifesta (fenômeno) e encaminhe o pensamento à estrutura interna da coisa. Esse salto é justamente o que entendemos por processo dialético de *totalização*.

A ideia de totalização remete de imediato a um princípio simples: nenhum fato constituinte da realidade social pode ser explicado *em si*. Nenhum fato existe isolado do mundo, como se vivesse em um domo de pureza. Pelo contrário, todo objeto está em relação direta com um todo, um plano de fundo, que ele ao mesmo tempo constitui e nega (pois esses polos, a parte e o todo, não se identificam, mas também não se desligam).

Nas ações humanas tudo tende a estar ligado a tudo<sup>201</sup>. Isso significa que dificilmente um fenômeno será explicado se não se estiver consciente do contexto global que o envolve. Com efeito, é só quando integrados dentro de uma totalidade que os fatos sociais adquirem significância<sup>202</sup>. Ou, como colocam Michael Löwy e Sami Nair, em um sentido mais sociológico, “todo fato humano, econômico, social, político ou cultural, coletivo ou individual, material ou ‘espiritual’, só pode ser compreendido no contexto de um processo histórico mais amplo, do qual faz parte”<sup>203</sup>. Seguindo esse raciocínio, é possível dizer então que um objeto é compreendido não só pelo o que ele é internamente, mas também pelo o que ele *não é*. Como afirma Herbert Marcuse, captando magistralmente esta dialética:

A existência das coisas é basicamente negativa; todas as coisas que existem estão afastadas da sua verdade e a ela aspiram; o movimento efetivo das coisas, guiado pelas potencialidades que lhe são latentes, é o progresso efetivo das coisas em direção a esta verdade. [...] A negação que cada coisa contém, determina seu próprio ser. *A parte material da realidade de uma coisa é constituída pelo que a coisa não é, pelo que ela exclui e repele como seu oposto.*<sup>204</sup>

---

para conhecer as coisas. [...] tal *détour* é o *único* caminho acessível ao homem para chegar à verdade.”. KOSIK, K. *Obra citada*, p. 27.

<sup>201</sup> KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 125.

<sup>202</sup> ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O direito no jovem Lukács: A filosofia do direito em História e consciência de classe*. São Paulo: Alfa-Omega, 2006, p. 29.

<sup>203</sup> LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann ou A dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 37.

<sup>204</sup> MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 115.

Destarte, é apenas quando olhamos para o conjunto do ser, e do não-ser, que se inicia o procedimento de compreensão do real. É com base nessa totalidade que temos parâmetros para distinguir a dimensão de cada elemento do objeto de estudo, estabelecendo valores e pesos, e para superar a aparência imediata das coisas chegando à essência.

Posto isso, podemos argumentar, com Georg Lukács, no seu clássico *História e consciência de classe*, que a

concepção dialética da totalidade, que parece se distanciar em larga medida da realidade imediata e construí-la de maneira 'não científica', na verdade é o único método capaz de compreender e reproduzir a realidade no plano do pensamento. *A totalidade concreta é, portanto, a categoria fundamental da realidade*<sup>205</sup>.

A famosa frase de Hegel, repetida depois por Lukács, que afirma que “a verdade está no todo” ganha sentido aqui. Tamanha é a importância do princípio metodológico da totalidade que o filósofo húngaro caracterizou-o como o “portador do princípio revolucionário na ciência”<sup>206</sup>. Isso sem falar na sua famosíssima declaração de que “não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade”<sup>207</sup>.

Então, dado que qualquer fato a ser estudado faz parte de um conjunto com o qual se encontra em interação dialética, com o qual mantém relações e conexões dinâmicas; e que é só com referência no todo que este fato obtém significância e revela seu sentido, fica evidente que a fragmentação pós-moderna do saber desempenha um papel de *obstaculizar* o conhecimento da realidade. Ou seja, quando se aniquila a orientação epistemológica da totalidade, se está negando a possibilidade de conhecer o objeto de estudo a

---

<sup>205</sup> LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 78-79. Este livro de Lukács – um dos escritos heréticos do marxismo no século XX – foi submetido a uma autocrítica do próprio autor cerca de quatro décadas após sua publicação. No entanto, é digno de nota que, embora Lukács tenha reconhecido certos equívocos na obra, ele ressalta que o problema da totalidade é um dos pontos que continua atual: “Sem dúvida, um dos grandes méritos da *História e consciência de classe* foi ter restituído à categoria da totalidade [...] a posição metodológica central que sempre ocupou na obra de Marx”. LUKÁCS, G. *Idem*, p. 20-21.

<sup>206</sup> LUKÁCS, G. *Idem*, p. 106.

<sup>207</sup> LUKÁCS, G. *Idem*, p. 105.



fundo, trocando a compreensão articulada das partes e do todo por um mosaico de elementos díspares e isolados, o que, em última instância, no relativismo pós-moderno bloqueia a apreciação crítica e questionadora do mundo.

Antes de prosseguirmos, é imprescindível que façamos alguns apontamentos para que esclareçamos a problemática da categoria da totalidade e demonstremos sua atualidade.

Primeiro: logicamente, chamar a atenção para a totalidade não significa negação ou ignorância acerca das suas partes, como se estas constituíssem uma massa uniforme e indiferenciada. Também não representa qualquer tipo de servilismo da parte ao todo. Trata-se de salientar os nexos dialéticos e as contradições que os momentos particulares da realidade mantêm entre si e com o todo, afinal, nas palavras de Karl Marx, “o concreto é o concreto porque é a *síntese de múltiplas determinações*, portanto unidade do diverso”<sup>208</sup>. Totalidade quer dizer, então, conhecer as partes e ir para além delas.

A segunda questão que queremos ressaltar é que a dialética da totalidade concreta não é um método que pretende esgotar a realidade e ingenuamente conhecer todos seus aspectos, como se ela fosse algo estanque. Está-se bem ciente do caráter sempre mutante e inesgotável da realidade, de modo que é impossível fornecer uma teoria total, pronta, dela. Sobre este assunto, as palavras de Konder são mais do que elucidativas:

a totalidade é apenas um *momento* de um processo de totalização (que, conforme já advertimos, nunca alcança uma etapa definitiva e acabada). Afinal, a dialética - maneira de pensar elaborada em função da necessidade de reconhecermos a constante emergência do *novo* na realidade humana - negar-se-ia a si mesma, caso cristalizasse ou coagulasse suas síntese, recusando-se a revê-las, mesmo em face de situações modificadas.<sup>209</sup>

<sup>208</sup> MARX, Karl *apud* BORON, A. *Obra citada*, p. 56.

<sup>209</sup> KONDER, Leandro. *Obra citada*, p. 39. No mesmo sentido estão as palavras de Löwy e Naïr: “A ação humana é um eterno processo de transformação da totalidade: por isso, para apreender a realidade, o homem procede por totalizações relativas sem jamais alcançar a objetividade pura e cristalina”. LÖWY, M.; NAÏR, S. *Obra citada*, p. 25.

É freqüente que o conteúdo da categoria da totalidade seja deturpado. Muitas vezes se o apresenta como se fosse uma visão inocente que imagina que há um número “x” de elementos da realidade e basta apenas acumular conhecimento até se chegar a “x” para que esta realidade seja compreendida. Mas isso se trata de uma visão cartesiana desse princípio, uma falsificação do sentido da totalidade como entendemos aqui.

Por terceiro, ressaltamos que “a totalidade não significa todos os fatos. Totalidade significa: a realidade como um todo estruturado, dialético, no qual um fato qualquer [...] pode vir a ser racionalmente compreendido”<sup>210</sup>. Ou seja, acumular fatos não significa chegar à totalidade concreta; na verdade, fazer isso pode muito bem ser um afastamento dela. Compreender a totalidade concreta significa entender a estrutura significativa, a lógica, que preside a conexão dos fatos em um todo, mesmo que não se saiba de um fato particular (da mesma maneira que, para nós sabermos com exatidão o que significa a palavra “carro” não precisamos conhecer todos os carros existentes). Evidentemente, quando aparece um novo fato, ele tem o potencial de, ele mesmo, alterar o todo, mas isso não é problema nenhum: a categoria de totalidade dialética é relativamente plástica, o que significa que pode se submeter a revisões e autocríticas.

Por quarto e último, ressaltamos que a ideia de totalidade deve ser pensada sempre vinculada com a noção de *práxis* – esta sendo entendida como a “síntese entre a atividade prática dos indivíduos e o conhecimento necessariamente implicado e suposto em toda atividade sócio-humana”<sup>211</sup>. Ou seja, a totalidade não é um produto da maquinação intelectual, mas um fruto da ação do homem no mundo; e a totalização só adquire significação quando existe como parte do processo de criação e modificação da realidade.

Sendo assim, seguindo a argumentação da filosofia/epistemologia do materialismo histórico dialético, vemos que a noção de totalidade não é, em si,

---

<sup>210</sup> KOSIK, K. *Obra citada*, p. 43-44.

<sup>211</sup> EVANGELISTA, J. E. *Obra citada*, 2002, p. 95.

um conceito totalitário, opressor ou eurocêntrico<sup>212</sup>, adjetivos que comumente lhe são atribuídos. Na verdade,

a visão marxista da totalidade sem dúvida é bem diferente da imaginada pelos teóricos pós-modernos, que a concebem como um arquipélago de fragmentos desconexos e contingentes que desafia toda possibilidade de representação intelectual.<sup>213</sup>

Na contraposição que aqui empreendemos ao pensamento pós-moderno, percebe-se que a categoria da totalidade pode nos fornecer parâmetros de crítica ao relativismo por ele aprovado. A visão de totalidade pode ser adotada como parâmetro de objetividade nas ciências humanas e no Direito (embora esta objetividade nunca seja exata e acabada). As teorias, os discursos, ao contrário da pregação pós-moderna, não estão todos no mesmo nível cognitivo – as visões sobre o mundo não são todas equivalentemente verdadeiras ou falsas – pois algumas delas permitem uma maior compreensão da realidade, possuindo uma superioridade epistemológica, o que se realiza justamente na aproximação de um ponto de vista global e abrangente.

Essa é uma saída teórica que tanto desvia dos dogmas positivistas e iluministas quanto se afasta das armadilhas do relativismo inconsequente, pois não se rende aos irracionalismos de uma ciência social sem norte nem orientação e, tampouco, aos caminhos da percepção parcial dos fenômenos, representada pelo pensamento burguês clássico.

A negação pós-moderna de que alguns discursos podem ser mais objetivos, verdadeiros, que outros – por exemplo, de que uma perícia criminal é mais objetiva, para se descobrir um assassino, do que a prova das ordálias – constitui um entrave ao conhecimento. Ela esconde que, embora a realidade possa ser vivenciada e avaliada de modos diferentes por diferentes sujeitos, há modos piores e melhores de apreendê-la; e, no fim, esse relativismo acaba

---

<sup>212</sup> Pelo contrário, o eurocentrismo fica patente na *recusa* da totalidade, se pensarmos que “aqueles que hoje, seguindo a moda, desautorizam a necessidade de uma perspectiva ‘global’ ou ‘total’ podem ser privilegiados o suficiente para dispensá-la”. EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Editora Unesp: Boitempo, 1997, p. 92.

<sup>213</sup> BORÓN, A. *Obra citada*, p. 57.

fazendo a compressão crítica e competente do mundo perder seu valor. Por isso, o resgate da categoria da totalidade é absolutamente necessário.

#### 4.2 O SUJEITO E O SENTIDO DA TOTALIDADE

Se o conhecimento mais verdadeiro acerca da sociedade e do Direito está naquele ponto de vista que olha para a totalidade, isso nos coloca outro problema. Pois, como escreveu Lukács em *História e consciência de classe* “o ponto de vista da totalidade não determina [...] somente o objeto, determina também o sujeito do conhecimento”<sup>214</sup>. O que o filósofo húngaro quer dizer com isso é que não é de qualquer posição epistemológica que a totalidade é acessível. Para ele, em função de sua leitura materialista todo conhecimento sobre a sociedade está vinculado a uma determinada classe social; em outras palavras, todo saber representa no plano do pensamento interesses materiais que existem na vida. Dado isso, existem certas perspectivas científicas que, dependendo dessa mediação, privilegiam ou desfavorecem a captação da realidade social. Logo, os limites do conhecimento são guiados e marcados pela situação objetiva de classe à qual ele se vincula.

Ora, Lukács identifica que em cada momento histórico as classes conservadoras, como a burguesia hodiernamente, comportam uma contradição. Tal contradição reside no fato de que, ao mesmo tempo em que elas se interessam em conhecer a realidade, desvendando os segredos e os meandros do real, necessitam inevitavelmente da ocultação de certos elementos da realidade a fim de que sua dominação não seja evidenciada e, conseqüentemente, colocada em risco. Tal dilema é assim explicado por Lukács:

O trágico e o dialético da situação de classe da burguesia revela-se no fato de que não somente é do seu interesse, mas é até mesmo uma necessidade imprescindível para ela adquirir sobre cada questão particular, uma consciência tão clara quanto possível dos seus interesses de classe, mas que se

---

<sup>214</sup> LUKÁCS, G. *Obra citada*, p. 107.

torna fatal para ela, se essa mesma consciência se estender à questão da totalidade.<sup>215</sup>

Ou seja, a posição de classe da burguesia impõe limites ao seu processo de conhecimento da sociedade. Uma teoria que tome o ponto de vista da burguesia pode até conhecer uma parcela da totalidade social capitalista, mas o seu ponto de vista deve, por uma razão estrutural e não meramente subjetiva ou psicológica, se interessar em barrar a compreensão do real nas situações em que é ameaçada a sua dominação. Por isso, para Lukács, a consciência da burguesia “deve necessariamente se obscurecer no momento em que surgem problemas cuja solução remete para além do capitalismo”<sup>216</sup>.

Pelo fato da classe burguesa ser materialmente dependente da ordem estabelecida, a sua visão de mundo não tem como ir além desta ordem – contestando-a, contraditando-a – já que se ela o fizesse, estaria questionando os privilégios dos quais se beneficia. E, ainda, no momento em que o pensamento transcendesse esse limite, ele deixaria de ser burguês.

É fácil pensar em um exemplo para a tese lukacsiana: uma teoria social conservadora/burguesa jamais reconheceria que o processo de acumulação capitalista, enquanto se mostra como a ordem mais racional possível, é gerador de inúmeras irracionalidades. Revelar tal fato entraria em choque direto com os interesses – até mesmo com a sobrevivência – da burguesia. Ainda por esse raciocínio, é perfeitamente constatável que as teorias burguesas, mesmo que por caminhos diferentes, sempre chegam à conclusão da inevitabilidade do capitalismo (basta pensarmos no “fim da história” de Fukuyama).

Ressalte-se que essa menor capacidade de apreensão do real do ponto de vista burguês não ocorre por desvios subjetivos ou arbitrários, como

<sup>215</sup> LUKÁCS, G. *Idem*, p.167. No mesmo sentido, Löwy: “enquanto classe universal, o proletariado aspira à abolição de todas as classes e à instauração de uma sociedade sem classes. Não há atrás dele uma outra classe, mais radical, da qual ele teria de se defender por mecanismos de ocultação ideológica da realidade, Ele é, portanto, a primeira classe à qual não interessa impedir qualquer tomada de consciência da realidade”. LÖWY, M. *Obra citada*, 2007, p. 143.

<sup>216</sup> LUKÁCS, G. *Obra citada*, p.147. Nas palavras de Karl Korsch, “o ponto de vista burguês, portanto, deve deter-se necessariamente – exceto no caso de se dispor a deixar de ser ‘burguês’, ou seja, se dispuser-se a suprimir a si mesmo – na mesma altura em que é obrigado a deter-se na práxis social”. KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008, p. 32.

se fosse uma questão de vontade do cientista para corrigi-la, pois é algo que pode ocorrer tanto consciente quanto inconscientemente. Trata-se de uma questão com base ontológica e objetiva – derivada da estrutura econômica – da sociedade, já que a burguesia colocaria a si mesma em risco se revelasse a sua opressão. Destarte, “a ideologia [visão de mundo] burguesa é falsa não tanto porque distorce, inverte ou nega o mundo material, mas porque é incapaz de ir além de certos limites estruturais da sociedade burguesa como tal”<sup>217</sup>.

Por outro lado, existem posições de classe que não envolvem esse condicionamento negativo na questão do conhecimento. Pode-se afirmar que, em geral, são as classes ascendentes e revolucionárias que não têm limitações estruturais para apreender a totalidade social. A razão principal é porque para essas classes não há interesse na ocultação da realidade; pelo contrário, sua existência depende diretamente da *revelação e da superação dos defeitos da sociedade*. Para aqueles que sentem a carga da estrutura social o que é central é o desvelamento desta estrutura até o seu último fundamento – seu interesse, portanto, não reside na ignorância da realidade, mas no seu conhecimento radical.

Assim foi com a burguesia quando, ainda com suas vestes revolucionárias, ela produziu um conhecimento progressista para contestar o antigo regime. No entanto, ao transformar-se em classe conservadora, ela, interessada na perpetuação e na justificação teórica do presente, estreitou “cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade”<sup>218</sup>.

Hoje, quem sustenta a bandeira da necessidade de um conhecimento radical e de totalidade da sociedade capitalista é a classe trabalhadora. É para ela que “conhecer com a máxima clareza sua situação de classe é uma necessidade vital, uma questão de vida ou morte; porque sua situação de classe só é compreensível quando toda a sociedade pode ser compreendida”<sup>219</sup>.

---

<sup>217</sup> EAGLETON, T. *Obra citada*, 1997, p. 98-99.

<sup>218</sup> COUTINHO, C. N. *Obra citada*, p. 22.

<sup>219</sup> LUKÁCS, G. *Obra citada*, p. 97.

Naturalmente, é precisamente essa condição que faz com que, para Lukács, seja “apenas do ponto de vista do proletariado que o conjunto da sociedade, o movimento da totalidade social se torna visível”<sup>220</sup>. Ou seja, “o conhecimento que resulta do ponto de vista do proletariado é, objetiva e cientificamente, mais elevado. Ele contém o conhecimento histórico adequado do capitalismo, tornado inacessível para o pensamento burguês”<sup>221</sup>.

É nesse sentido que o pensador francês Lucien Goldmann, altamente influenciado por Lukács, desenhou a categoria de *consciência possível*. “Consciência possível”, para ele, significa o limite máximo compatível com sua existência que uma classe – ou melhor, que a visão de mundo de uma classe – tem para conhecer a realidade social (em outras palavras: o máximo que uma classe pode conhecer da totalidade concreta sem chocar-se com seus próprios interesses<sup>222</sup>). Ora, seguindo a argumentação lukacsiana, é possível, em termos goldmannianos, afirmar que a perspectiva classe trabalhadora (que podemos estender para os excluídos, os exteriorizados pelo capital) fornece uma *maior consciência possível* da objetividade do real; enquanto o ponto de vista da burguesia está vinculado estruturalmente a uma *menor consciência possível*.

Certamente, diante desse argumento pode facilmente surgir uma contestação alegando que a identificação na classe trabalhadora da maior consciência possível já parte do ponto de vista desta classe, havendo, portanto, um problema de circularidade lógica nessa identificação. De novo cair-se-ia no relativismo, pois o julgamento de valorização do proletariado só valeria dentro do ponto de vista do proletariado.

Todavia, o problema não é tão simples assim. Ainda existe um critério, um parâmetro de verificação, para sabermos sobre a verdade de uma teoria, e esse critério é a *práxis*. E é na segunda tese sobre Feuerbach escrita por Karl Marx que este problema fica bem exposto:

A questão de saber se ao pensamento humano pertence à verdade objectiva não é uma questão da teoria, mas uma

<sup>220</sup> LÖWY, M. *Obra citada*, 2007, p. 130.

<sup>221</sup> LUKÁCS, Georg *apud* LÖWY, M. *Idem, ibidem*.

<sup>222</sup> ALMEIDA, S. L. *Obra citada*, p. 38.

questão *prática*. É na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o carácter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não realidade de um pensamento que se isola da práxis é uma questão puramente *escolástica*.<sup>223</sup>

Ou seja, é só na sua terrenalidade, na ação humana, que um pensamento pode demonstrar ou não sua validade. E, de acordo com o que resultar nessa interação entre o intelecto e a prática, será desvelada a veracidade ou não de uma teoria. Logo, as concepções de Lukács e Goldmann não são simplesmente elucubrações filosóficas, mas tem um forte vínculo com a prática, que foi de onde eles derivaram seus conceitos. Isso significa que a confiança de Lukács na figura da classe trabalhadora não é um dogma: ela pode mudar, caso a prática assim demonstre. É na práxis que a o ponto de vista do proletariado deve se mostrar como superior – o que de fato tem feito.

Sendo assim, a apreensão teórica mais adequada e objetiva do Direito e da sociedade é aquela que vai até a raiz do seu objeto, ou seja, a mais radical. É só a partir da perspectiva do proletariado, dos oprimidos, que não têm qualquer interesse em esconder a realidade social nem enxergam o existente como horizonte último, que se faz *possível* o conhecimento da sociedade e do Direito. A totalidade – categoria que era para Lukács o princípio fundamental e revolucionário da ciência e que defendemos aqui como parâmetro de objetividade contra o relativismo da teoria pós-moderna – está acessível apenas do ponto de vista daqueles que nada têm a perder e para quem o conhecimento e desvendamento da opressão existente são questões vitais.

Note-se que, para o conhecimento a fundo do Direito e dos conceitos que circunda como a justiça e a democracia, é *crucial e necessário*, embora não seja por si só suficiente, tomar-se a posição dos trabalhadores, dos oprimidos pela sociedade capitalista em uma perspectiva tanto dialética quanto historicista, que se dirija à apreensão da totalidade concreta. Assim, *tanto mais certo será o conhecimento sobre o Direito, quanto mais próximo ele estiver da visão de mundo radical e questionadora da classe trabalhadora.*

---

<sup>223</sup> MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*, 1845. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>>. Acesso em: 30 set. 2010.



### 4.3 DELINEAMENTOS GERAIS DE UMA EPISTEMOLOGIA CRÍTICA

*Somente a verdade é revolucionária.*

Antonio Gramsci

O primeiro, e talvez mais crucial, passo para ser tomado em direção a uma epistemologia crítica do conhecimento social é ter sempre em vista a separação entre natureza e sociedade, ou entre ciências naturais e ciências humanas. Diversos equívocos teóricos derivaram da unificação desses dois elementos – atitude metodológica que foi conduzida tanto pelo positivismo quanto pelas teorias pós-modernas (o que mostra que essas vertentes teóricas, embora pareçam tão distantes, têm pontos de contato). Do lado do positivismo, a união de sociedade e natureza se deu com ênfase nesta última: a análise positivista tendia a entender a vida social como fruto da mesma lógica que permeava a física e a matemática e, desse modo, o mundo humano não passava do resultado de uma série de determinações naturais imutáveis e universais. Do lado do pós-modernismo, o caminho vai no sentido de uma humanização da natureza: não há algo para além do homem e do social, a própria natureza é produto da sociabilidade humana.

Ocorre que há uma diferença essencial entre natureza e sociedade que não pode ser ignorada pelo estudo teórico. Ela reside fundamentalmente no fato de que a sociedade e a história são feitas pelo homem e a natureza não. Em outras palavras, o que acontece no mundo natural não depende absolutamente da consciência do homem (a natureza e suas leis já existiam antes de o homem existir e ela perdurará mesmo se a humanidade venha a desaparecer), ao passo que o que acontece na realidade social depende, em larga medida, da subjetividade humana (o homem pode, embora não tão livremente, interferir e moldar a realidade social, pois ela é resultado de suas atividades). Podemos dizer que há, então, uma *ruptura ontológica* entre a sociedade e a natureza.

A primeira consequência epistemológica dessa constatação é que as ciências humanas e as ciências naturais devem ter estatutos metodológicos completamente diferenciados. Nas palavras de Löwy e Naïr:

O mundo natural [...] e o mundo social [...] são duas maneiras de ser qualitativamente diferentes e, conseqüentemente, deve haver também diferenças qualitativas entre os respectivos métodos das ciências físico-químicas ou biológicas e os das ciências humanas.<sup>224</sup>

Vejamos a questão das relações sujeito/objeto. Nas ciências naturais, duras, é perfeitamente aceitável a existência de uma distinção nítida entre sujeito e objeto, afinal nesse campo eles não se interferem<sup>225</sup>. Entretanto, na esfera das ciências sociais, do espírito, a separação entre sujeito e objeto é completamente implausível, já que, nesse caso, o homem estuda a realidade que ele mesmo cria, o que significa que, em parte, ele também é objeto de seu próprio conhecimento ou que o observador é parte da observação (existindo, portanto, uma identidade parcial entre sujeito e objeto).

Essa questão desdobra-se ainda mais: se objeto e sujeito se relacionam de formas diferentes nas ciências humanas e naturais, estes dois ramos do conhecimento certamente terão dois tipos de objetividade radicalmente diferentes. É verdade que nas ciências da natureza é possível proferir juízos de fato puros acerca de uma realidade objetiva. No entanto, nas ciências da sociedade é impossível separar os juízos de fato dos juízos de valor, justamente porque o homem está imerso na realidade histórica que se busca conhecer. Ou seja, nas ciências humanas o conhecimento é necessariamente “deformado”, parcial e “ideológico”, no sentido que irremediavelmente está ligado aos valores, preconceitos, elementos subjetivos do indivíduo.

No saber sobre a sociedade, o que se conhece e o modo como se conhece tem o potencial de realmente mudar a realidade social, fato que indica que todo conhecimento da sociedade tem relação com os interesses dos

<sup>224</sup> LÖWY, M.; NAÏR, S. *Obra citada*, p. 31.

<sup>225</sup> Por exemplo, o que o homem pensa da lei da gravitação universal não vai alterar em nada a funcionalidade desta lei da natureza. Ela tem uma existência externa e independente do homem.

sujeitos sociais. Vale lembrar também que “os problemas sociais são o palco de objetivos antagônicos das diferentes classes e grupos sociais”<sup>226</sup>: cada classe interpreta o mundo em função da sua experiência, da sua situação, dos seus interesses e dos seus desejos. E, nesse sentido,

o conhecimento da verdade pode ter consequências profundas (diretas ou indiretas) sobre o comportamento das classes sociais, sobre a sua relação de força, e, portanto, sobre o resultado de seus confrontos. Revelar ou ocultar a realidade objetiva é uma arma poderosa no campo da luta de classes.<sup>227</sup>

Posto isso, verifica-se que pela identidade parcial de sujeito e objeto nas ciências humanas, todo saber na área das ciências humanas “é relativo a uma certa perspectiva”, que, por sua vez, é “vinculada ao ponto de vista de uma classe social em um momento histórico determinado”<sup>228</sup>. Ou seja, no estudo da sociedade, da economia, do direito, da sociologia, etc., há sempre um *momento relativista*, em que a posição social do sujeito (principalmente no que tange à sua situação de classe) condiciona o modo como o objeto se forma para ele.

Porém, reconhecer o caráter relativo de todo saber não nos leva imediatamente ao abismo do relativismo, como afirmado pelas teorias pós-modernas. Entre os diversos pontos de vista pelos quais se pode olhar para a realidade social, há aqueles mais favoráveis à captação da verdade objetiva e aqueles menos. Os “discursos” mais objetivos, mais científicos, são justamente aqueles que conseguem captar a maior parte da totalidade social, ou para usar outra expressão, empreender a “totalização da totalidade da empiria”<sup>229</sup>.

Sendo assim, a grande questão epistemológica passa a ser “qual é o ponto de vista que permite uma apreensão mais objetiva da realidade social (estando compreendido aí o Direito)? A partir de qual visão de mundo a totalidade é mais bem captada?”.

<sup>226</sup> LÖWY, M. *Obra citada*, 2007, p. 202.

<sup>227</sup> LÖWY, M. *Idem, ibidem*.

<sup>228</sup> LÖWY, M. *Idem*, p. 204.

<sup>229</sup> MUSSE, Ricardo. “Marxismo: ciência revolucionária ou teoria crítica?”. In: ANTUNES, Ricardo; RÉGO, Walquiria Leão. *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996, p. 87.

Nossa resposta para essa pergunta segue o que foi dito por Lukács. É a partir do ponto de vista daqueles que não têm interesse em sustentar a ordem social, mas, pelo contrário, necessitam do conhecimento de todas suas engrenagens para poder superá-las, que a realidade objetiva do capitalismo é mais acessível. Afinal, enquanto para a burguesia o conhecimento de certos aspectos da realidade não é desejável por poder revelar a sua opressão, para a classe trabalhadora, para os excluídos,

o conhecimento objetivo da realidade, da estrutura econômica e social, da relação de forças e da conjuntura política é [...] uma *condição necessária de sua prática política revolucionária*; em outras palavras: a verdade é uma arma de seu combate, que corresponde a seu interesse de classe e sem a qual ele não pode prosseguir.<sup>230</sup>

Perceber o mundo pelo ângulo da totalidade é, principalmente, entender os fatos sociais por uma perspectiva histórica. Para ser compreendido, todo fenômeno (como o Direito) deve ser entendido na sua historicidade, ou seja, figurando como produto humano dentro de um processo histórico que compreende tanto passado, presente e futuro.

Certamente o ponto de vista da classe trabalhadora não garante imediatamente o conhecimento objetivo da realidade. Na verdade, essa perspectiva não fornece senão um *horizonte intelectual* a partir do qual se forma uma *possibilidade objetiva* de se superar a imediaticidade do pensamento burguês. Como já anotou Lucien Goldmann, a visão de mundo do proletariado contém uma maior *consciência possível*, ou seja, adotá-la é uma condição *sine qua non* para o conhecimento do real, mas, ainda assim, é apenas um passo inicial.

A grande confusão epistemológica provocada pelo pós-modernismo consiste no fato de que a diferença primordial entre a capacidade cognitiva dos diversos modos de se apreender a realidade é negada, e todos eles são tratados de forma paritária. No entanto, esquecer essa diferença acaba implicando um desdém pelo verdadeiro conhecimento da sociedade, o que, em

---

<sup>230</sup> LÖWY, M. *Obra citada*, 2007, p. 208-209.

última instância, têm consequências gravíssimas, já que é só o conhecimento a fundo, radical, que pode fazer o homem se liberar da opressão e da alienação criadas pela sociedade capitalista.

O bloqueio da crítica que busca uma solução transformadora do *status quo* é mais grave ainda se lembrarmos que vivemos um momento em que o capitalismo se mostra cada vez mais como uma totalidade, com a sua lógica infiltrando todos os poros da vida social. Ora, a opção pela fragmentação pós-moderna leva à não percepção – e, além disso, a naturalização – daquilo que une a realidade social hoje, que é exatamente o modo de produção capitalista. Não foi à toa que Terry Eagleton anotou, com precisão, que “não buscar a totalidade representa apenas um código para não se considerar o capitalismo”<sup>231</sup>. Daí também a justa indignação de Ellen Wood quando lembra que

vivemos hoje um momento histórico que, mais que qualquer outro, requer um projeto universalista. Trata-se de um momento histórico dominado pelo capitalismo, o sistema mais universal que o mundo já conheceu [...]. Ao estudar o capitalismo, a insistência pós-modernista em que a realidade é fragmentária e, portanto, acessível apenas a ‘conhecimentos’ fragmentários é desarrazoada e incapacitante. A realidade social do capitalismo é ‘totalizante’ em formas e graus sem precedentes. [...]. E entender esse sistema ‘totalizante’ requer o tipo de ‘conhecimento totalizante’ que [...] os pós-modernistas rejeitam.<sup>232</sup>

Eis a contradição da rejeição pós-moderna: grande parte da intelectualidade contemporânea está se esquecendo de pensar globalmente exatamente no momento histórico em que o capital está mais universal e totalizante que nunca. Ora, se a totalidade capitalista é uma ficção para os pós-modernos, só podemos repetir-lhes a afirmação de Eagleton lembrando que “embora possamos nos esquecer da totalidade, ela por certo não vai nos esquecer”<sup>233</sup>.

<sup>231</sup> EAGLETON, T. *Obra citada*, 1998, p. 20.

<sup>232</sup> WOOD, E. *Obra citada*, p. 19.

<sup>233</sup> EAGLETON, T. *Obra citada*, p. 125.

Esta é uma conclusão que não se vincula apenas ao campo jurídico, sendo válida para todas as áreas das ciências humanas. No entanto, isto não retira a importância deste debate dentro do espaço do Direito. Pelo contrário, ele adquire mais relevância ainda quando se lembra que o Direito tem se mostrado completamente *desértico* em relação à existência de um pensamento crítico, questionador e radical.

Na verdade, a teoria crítica só tem sobrevivido marginalmente na área jurídica. Assim, este trabalho foi uma tentativa de trazê-la ao debate e concedê-la voz, ação necessária em uma época em que o horizonte intelectual da maioria dos pensadores se resume a uma contemplação resignada do capitalismo contemporâneo.

É contra essa contemplação que este trabalho foi dedicado. Pois ela representa o conformismo inseqüente daqueles que, diante da condição de miséria e desumanidade colocada a nossa frente pela alienação capitalista, prefere fechar os olhos e confortavelmente esquecer-se do problema. Logicamente, este esquecimento cínico só é possível para aqueles que não sentem diariamente o peso da opressão sobre suas costas. Para os que carregam este fardo, a luta não é uma escolha. E é ao lado destes que devemos nos posicionar, construindo a tarefa de pressionar os limites do capital em direção à emancipação humana, projeto que, a cada dia que passa, parece mais atual, necessário e urgente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O direito no jovem Lukács: A filosofia do direito em História e consciência de classe*. São Paulo: Alfa-Omega, 2006.

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

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política (Obras escolhidas, v.1)*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENSAÏD, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca Bittar. "O direito na pós-modernidade". In: *Revista Seqüência*, Florianópolis, nº 57, 2008.

BORON, Atilio A. *Filosofia política marxista*. São Paulo: Cortez, 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion. "Crítica de duas questões relativas ao anti-realismo epistemológico contemporâneo". In: *Diálogos*, Maringá, v. 2, nº 1, 1998.

CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1992.

COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

DELLA FONTE, Sandra Soares. *As fontes heideggerianas do pensamento pós-moderno*. Tese (Doutorado em Educação). Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

\_\_\_\_\_. "Contra o ceticismo epistemológico: a contribuição de Lukács e Bhaskar". Disponível em <http://www.unicamp.br/cemarx/ANAIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT1/qt1m3c6.pdf>. Acessado em 25/09/2010.

DUAYER, Mario. "Anti-realismo e absolutas crenças relativas". In: *Margem Esquerda*, nº 8, São Paulo: Boitempo, 2006.

EAGLETON, Terry. "Capitalismo, modernismo e pós-modernismo". In: *Crítica Marxista*, v. 1, nº 2, São Paulo: Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Editora Unesp: Boitempo, 1997.

\_\_\_\_\_. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *Depois da teoria: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. *A idéia de cultura*. São Paulo: Editora Unesp, 2005b.

EVANGELISTA, João Emanuel "Elementos para uma crítica da cultura pós-moderna". In: *Revista Novos Rumos*, São Paulo, nº 34, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. *Teoria social pós-moderna: introdução crítica*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

\_\_\_\_\_. "Teoria social e pós-modernismo: a resposta do marxismo aos enigmas teóricos contemporâneos". In: *Revista Cronos*, Natal, v. 7, nº 2, 2007b.

FUKUYAMA, Francis. "The end of history?". In: *The nacional interest*, nº 16, 1989. Disponível em: [www.wesjones.com/eoh.htm](http://www.wesjones.com/eoh.htm). Acessado em 15/09/2010 (Tradução de Felipe Rigon Spack).

GERMER, Claus Magno. "Contribuição ao entendimento do método da economia política, segundo Marx". Curitiba PR: Curso de Mestrado e Doutorado em Desenvolvimento Econômico - UFPR, 2000. (Texto para Discussão).

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

GUERRA, Lemuel Dourado. "O pós-modernismo e as ciências sociais: anotações sobre o atual estado da discussão". In: *Revista Impulso*, Piracicaba, v. 13, nº 29, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 18ª ed. São Paulo: Loyola, 2009.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2007.



JAY, Martin. *Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1984.

JINKINGS, Ivana; PESCHANSKI, João Alexandre (Orgs.). *As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo, 2007.

KONDER, Leandro. *O que é dialética*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, s/d.

\_\_\_\_\_. *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

KURZ, Robert. *A razão sangrenta: 20 Teses contra o chamado iluminismo e os "valores ocidentais"*. Disponível em <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz103.htm>. Acessado em 22/09/2010.

KUMAR, Krishan. "Modernidade". In: OUTHWAITH, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996

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

LEMERT, Charles. *Pós-modernismo não é o que você pensa*. São Paulo: Loyola, 2000.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 9ª ed. São Paulo: Cortez, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 18ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann, ou A dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2008.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

\_\_\_\_\_. "Answering the question: what is the postmodern?". Disponível em <http://teaching.arts.usyd.edu.au/ArtHistory/ARHT1002/readings/postmodern.pdf>. Acessado em 20/09/2010.

MAGALHÃES, Fernando. *Tempos pós-modernos: a globalização e as sociedades pós-industriais*. São Paulo: Cortez, 2004.

MALIK, Kenan. "O espelho da raça: o pós-modernismo e a louvação da diferença". In: WOOD, Ellen; FOSTER, John Bellamy (Orgs.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*, 1845. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>. Acessado em 30/09/2010.

\_\_\_\_\_. "O 18 brumário de Luís Bonaparte". In: *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MUSSE, Ricardo. "Marxismo: ciência revolucionária ou teoria crítica?". In: ANTUNES, Ricardo; RÊGO, Walquiria Leão. *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996.

\_\_\_\_\_. "A dialética como discurso do método". In: *Tempo Social (Revista de Sociologia da USP)*, São Paulo, v. 17, nº 1, 2005.

NANDA, Meera. "Contra a destruição/desconstrução da ciência: histórias cautelares do terceiro mundo". In: WOOD, Ellen; FOSTER, John Bellamy (Orgs.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

NETTO, José Paulo. "Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade". In: PINASSI, Maria Orlanda; LESSA; Sérgio (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.

\_\_\_\_\_. "Posfácio". In: COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. *Economia política: uma introdução crítica*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2007.

RODRIGUES, Mavi Pacheco. *Michel Foucault sem espelhos: um pensador proto pós-moderno*. Tese (Doutorado em Serviço Social). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2004.

\_\_\_\_\_. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2005.

\_\_\_\_\_. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 11ª ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

TOURAINÉ, Alan. *Crítica da modernidade*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia e circunstâncias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

WOOD, Ellen. "O que é a agenda pós-moderna". In: WOOD, Ellen; FOSTER, John Bellamy (Orgs.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ZANOLLA, Silvia Rosa Silva. "O pensamento pós-moderno sobre a cultura do espírito tolerante: o solapar do irracionalismo na modernidade pela perspectiva anti-histórica". In: *Interação*, Goiânia, v. 28, nº 1, 2003.