

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

SIDINEI PITHAN DA SILVA

**MODERNIDADE / PÓS-MODERNIDADE E EDUCAÇÃO NO
CONTEXTO DO CAPITALISMO TARDIO**

**CURITIBA
2010**

SIDINEI PITHAN DA SILVA

**MODERNIDADE / PÓS-MODERNIDADE E EDUCAÇÃO NO
CONTEXTO DO CAPITALISMO TARDIO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Educação, na Linha de Pesquisa Mudanças no Mundo do Trabalho e a Educação.

Orientadora: Prof. Dra. Ligia Regina Klein

**CURITIBA
2010**

DEDICATÓRIA

Dedico esta pesquisa a quatro “grandes” mulheres e companheiras:
Cássia (filha), Cristina (noiva), Valeriana e Jandira (mães).

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu grande e saudoso amigo Roque Luiz Moro (in memorian), meu professor no curso de graduação, que não apenas soube ensinar-me o gosto pelo pesquisar e o aprender, gerando-me as primeiras inquietações acerca dos estudos sobre a universidade, o currículo e a história, mas que, fundamentalmente, me deu condições de desenvolver a arte da escrita, da leitura de mundo, da leitura da palavra, para além do imediatamente dado.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPR, que, de forma magistral, mostraram-me faces e dimensões da realidade por mim desconhecidas, qualificando e educando minha forma de pensar e de fazer pesquisa, comprometida com a compreensão e a transformação crítica da realidade.

Agradeço a todos os colegas de Doutorado, que participaram dos momentos de formação e de constituição dos pensamentos que orientam esta tese, que não é um < produto > solipsista e solitário, engendrado às escuras, durante o calar da noite, mas < parte > de um processo dialógico, conflituoso e formativo, gestado durante o dia, no barulhento silêncio da civilização industrial.

Agradeço, de forma muito especial, à professora Lígia Regina Klein, pela confiança que depositou em minha capacidade de produzir e de pesquisar, estimulando-me nas horas difíceis, e me orientando nas encruzilhadas dos muitos caminhos teóricos. A ela, penso, deve-se o profundo reconhecimento social e acadêmico, pela permanente e < genial > relação entre a prática do pensar e do agir, na insistente e árdua construção de “um outro mundo possível”.

Agradeço ao professor Eliseu Miguel Bertelli e, a toda à equipe diretiva da Fadep-, Faculdade de Pato Branco-, pelo apoio financeiro, pedagógico e estrutural, necessário para a realização deste curso de doutorado. Agradeço, também, ao professor Fernando Neitzke e ao professor José Francisco Grezzana, coordenadores do curso de Educação Física, pelo incentivo e apoio incondicional. Em especial, agradeço aos meus colegas de trabalho, do curso de Educação Física, Pedagogia, Administração, Comunicação Social, Nutrição,

Enfermagem, Psicologia e Fisioterapia, que compartilharam e colaboraram, mesmo que de forma indireta, em todos os momentos na produção deste estudo.

Agradeço ao professor e amigo Paulo Evaldo Fensterseifer (UNIJUÍ-RS), pelo permanente diálogo acerca do conhecimento, da epistemologia e da educação. A ele, devo o reconhecimento de um mestre que soube, na ausência e na falta de outro mestre - Roque Luiz Moro -, constituir-se na referência (pedagógica, pessoal e profissional) indispensável para minha formação intelectual.

Agradeço ao professor Otavio Aloísio Maldaner (UNIJUÍ-RS), pela brilhante orientação realizada durante o curso de mestrado, a qual me permitiu construir algumas indagações fundamentais acerca da educação, as quais são desenvolvidas neste trabalho de Doutorado.

Agradeço ao professor Avelino de Oliveira (UFPEL-RS), pela gentil acolhida e, pela brilhante e rigorosa leitura crítica que fez da tese, a qual possibilitou redirecionar os olhares e os <fundamentos> constitutivos da mesma.

Agradeço ao professor Sandino Hoff (TUIUTI-PR), ao professor Guilherme (UFPR-PR) e à professora Maria Auxiliadora Cavazotti (UFPR), pela atenção especial dedicada à tese, ainda na fase de qualificação, conferindo a ela um sentido e um rumo orientador, capaz de romper com os limites e as dificuldades teóricas que se apresentavam naquele momento da produção.

Agradeço, de forma muito gentil e carinhosa, a Cristina Guterres, minha esposa e eterna companheira, pelo apoio integral e pelo carinho a mim concedido nestes últimos 18 anos. Agradeço, também a minha mãe, Valeriana Cavalheiro da Silva, que um dia resolveu me adotar e dedicou sua vida a ver meu progresso pessoal. A ela, o digno reconhecimento de uma vidente, que soube antecipar e preparar o meu futuro sem se despreocupar com o presente.

EPÍGRAFE

“A educação é o mais árduo problema que pode ser proposto aos homens”.

Immanuel Kant

RESUMO

Esta pesquisa analisa alguns desdobramentos (da crise) da racionalidade moderna na educação, buscando compreender suas implicações para o currículo e a formação universitária no capitalismo tardio. Em linhas gerais, procura compreender e explicitar as relações <mediatas> entre o projeto filosófico, político e social da modernidade, em sua fase sólida (acumulação rígida do capital), com a <lógica curricular da universidade moderna> e, o projeto filosófico, político e social da (pós-) modernidade, em sua fase flexível (acumulação flexível do capital), com a <lógica curricular da universidade no capitalismo tardio>. Parte, para tanto, num primeiro momento, da explicitação dos pressupostos “filosóficos” fundamentais do projeto social da modernidade (burguesa), que tiveram seu ápice no contexto do Iluminismo europeu (século XVIII). Investiga, sobretudo, o contexto histórico, implicado na <legitimação> destes pressupostos, os quais se fizeram presentes e determinaram os <fundamentos> da (lógica curricular e da formação acadêmica constitutiva da) universidade moderna. Num segundo momento, explicita-se a crise destes pressupostos constitutivos da <racionalidade> moderna, evidenciando as diferentes críticas da modernidade e, os novos pressupostos emergentes ao longo do século XX. Busca-se destacar os aspectos históricos, políticos e sociais que condicionam e se relacionam com a <crise de legitimação> dos pressupostos da modernidade (sólida), e, ao mesmo tempo, apontar, para dimensões-limite das novas teorizações emergentes na (pós-) modernidade (flexível). Procura-se apresentar e evidenciar a imprescindibilidade destas novas formas de conhecimento, que tentam <criticar> o paradigma moderno, e estabelecer novos vínculos com o real, mas, evidenciam-se as necessidades de pensar, simultaneamente, nos limites e <aporias> que estas novas formas de conhecimento engendram ao não tematizar suficientemente possibilidades de compreender e superar a <lógica da modernidade> (burguesa). Vislumbra-se, assim, colaborar criticamente para pensar os desafios da educação universitária no contexto da crise da racionalidade moderna e, na emergência da teorização pós-moderna. Destaca-se, outrossim, a partir deste enfrentamento com o pensamento moderno e pós-moderno, o alcance, bem como as condições de possibilidade das teorias críticas (marxianas) para pensar e desenvolver o currículo e a formação universitária. Figuram, em torno destes interesses, a radicalidade e a necessidade de pensar, na educação, as condições <mediatas> que temos para desenvolver a <emancipação> social (e humana), projetada pela modernidade (iluminista) e, incorporada a ela, o desafio de uma política cultural das <diferenças>, projetada pela pós-modernidade. Sob, este critério, torna-se impossível pensar numa política cultural para o currículo e para a formação universitária, que não esteja sintonizada com possibilidades de romper com as formas de alienação e exploração social típicas do capitalismo tardio. A luta contra a dominação, como lembra-nos Bauman, de forma alguma pode ser feita apenas localmente, mas sempre globalmente e, nisso se equivocam alguns pós-modernistas ao <eclipsarem> a razão.

Palavras-Chave: Modernidade/Pós-Modernidade. Educação. Teoria Crítica. Capitalismo Tardio.

ABSTRACT

This research analyses some outspreads (from crisis) from modern rationality in education, trying to understand their implications for the curriculum and the academic formation in the late capitalism. Broadly, it tries to understand and explain the mediate relations among philosophic, political and social project from the modernity in its solid phase (rigid accumulation of the capital), with the curricular logic from the modern university and, the philosophic, political and social project from de modernity, in its flexible phase (flexible accumulation of the capital) with the curricular logic from the university in the late capitalism. It is, in a first moment the explanation of the fundamental philosophic assumptions, from the social project of modernity (bourgeois), which had its peak in the European Illuminist context (century XVIII). It especially investigates, the historical context, implicating in the legitimization of these assumptions, which were presented and determined the fundamentals of (curricular logic and academic constitutive formation of) modern university. In a second moment, it details the crisis of these constitutive assumptions from modern rationality, showing the modernity different critics, and the new assumptions emerging along Century XX. It tries to detach the historical political and social aspects, which condition and connect themselves with the legitimization crisis from (solid) modernity assumptions, and, at the same time, point out to limit-dimensions from the new emerging theorizations in (post) modernity (flexible). It tries to present and evidence the indispensability from these new ways of knowledge, which try to criticize the modern paradigm, and establish new linkages with the real, but, evidence themselves in the necessity of thinking, simultaneously, in the limits and contradictions that these new knowledge ways produce when they don't thematize enough possibilities of understanding and overcome the logic of modernity (bourgeois). So, it is thought to collaborate critically for thinking the university education challenges in the context of modern rationality crisis and, in the urgency of post-modern theorization. It is detached likewise from this on coping with a modern and a post modern thinking, the reaching , as well as, the possibility conditions of critical theories (Marxian's) to thing and develop the curriculum and the academic formation. It is included around these interests the radicalism and the necessity of thinking, in education, the mediates conditions which we have to develop the social and human emancipation, projected by the modernity (illuminist) and , incorporated to it, the challenge of a cultural politics of differences, projected by the post-modernity. Under this criterion, it gets impossible to think in a cultural politics to the curriculum and to the academic formation, which is not tuned with possibilities of breaking with the alienation ways and social exploration, typical of late capitalism. The struggle against the domination, as remind us Bauman, in no way can be made just locally, but always globally and, in this, some post-modernists equivocate themselves when they outshine the reason.

Key words: Modernity / Post-modernity. Education. Critique Theory. Late Capitalism.

SUMÁRIO

CAPÍTULO I

MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E EDUCAÇÃO NO CONTEXTO DO CAPITALISMO TARDIO: CONSIDERAÇÕES INICIAIS- 11 -

- 1.1- Contextualização do Problema de Pesquisa- 11 -
- 1.2- Contextualização dos Objetivos e das Hipóteses da Pesquisa- 16 -
- 1.3 - Contextualização do Método e da Abordagem do Problema:- 27 -

CAPÍTULO II

LÓGICA CURRICULAR E EDUCAÇÃO NO PROJETO SOCIAL MODERNO.....- 42 -

- 2.1- O SURGIMENTO DAS CIÊNCIAS NATURAIS: O NOVO ESTATUTO DO CONHECIMENTO NA MODERNIDADE- 46 -
 - 2.1.1 - O Mundo como uma Grande Máquina- 47 -
 - 2.1.2 - A Idéia de “Modernidade”- 54 -
 - 2.1.3 - A Emergência da Subjetividade- 64 -
 - 2.1.4 - A Emergência do Liberalismo.....- 76 -
- 2.2- A UNIVERSIDADE NO PROJETO DA MODERNIDADE EDUCACIONAL: A BUSCA DA CERTEZA E DO PLANEJAMENTO NA EDUCAÇÃO – O RACIONALISMO ILUMINISTA- 90 -

CAPÍTULO III

LÓGICA CURRICULAR E EDUCAÇÃO NA CRISE DO PROJETO SOCIAL MODERNO.....- 108 -

- 3.1 - A CRISE DO PARADIGMA MODERNO DE CONHECIMENTO: AS DIFERENTES CRÍTICAS DA MODERNIDADE- 112 -
 - 3.1.1 - O Fim da Modernidade?- 127 -
 - 3.1.2 - A Idéia de Pós-modernidade- 130 -
- 3.2 - A CRISE DA RAZÃO NO CONTEXTO DO CAPITALISMO TARDIO: A CRÍTICA DE ORIENTAÇÃO MARXIANA- 137 -
- 3.3 - DA MODERNIDADE SÓLIDA À MODERNIDADE FLEXÍVEL: A RACIONALIDADE SOB OS DESÍGNIOS DO CAPITAL- 162 -
- 3.4 - A CRISE DO PROJETO SOCIAL / CIENTÍFICO MODERNO E SUAS IMPLICAÇÕES PARA O CURRÍCULO E A FORMAÇÃO UNIVERSITÁRIA NO CAPITALISMO TARDIO- 173 -

3.4.1 - A Crise do Paradigma Científico Moderno e o seu Desdobramento no Currículo Universitário.....	- 174 -
3.4.2 - A Crítica e a Crise dos Paradigmas Sistêmicos, Complexos e Desconstrucionistas na Educação	- 180 -
3.4.3 - O Projeto Social e Filosófico da Modernidade (Sólida) e o Projeto Social e Filosófico da (Pós-) Modernidade (Flexível) e seu desdobramento na Lógica Curricular e na Formação Universitária	- 190 -
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	- 208 -
REFERÊNCIAS.....	- 213 -

CAPÍTULO I

MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E EDUCAÇÃO NO CONTEXTO DO CAPITALISMO TARDIO: CONSIDERAÇÕES INICIAIS

1. INTRODUÇÃO

1.1. - Contextualização do Problema de Pesquisa

“Hoje como na época de Kant, a filosofia reclama uma crítica da razão levada a termo pela própria razão, não o seu banimento ou eliminação”.

(Theodor W. Adorno)

“O século XIX e o século XX saciaram-nos de terror. Já pagamos o suficiente a nostalgia do todo e do uno, da reconciliação do conceito e do sensível, da experiência transparente e comunicável. A resposta é: guerra ao todo, testemunhemos em favor do impresentificável, ativemos os diferendos, salvemos a honra do nome”.

(Jean François Lyotard)

“O anúncio do “fim da ideologia” pelos comentadores sociais é uma declaração de intenções, mais do que uma descrição das coisas tais como são: não mais uma crítica da maneira como são feitas, não mais um juízo ou censura do mundo pelo confronto da situação presente com uma alternativa de sociedade melhor. Toda teoria e prática críticas devem ser doravante fragmentadas, desregulamentadas, auto-referidas, singulares e episódicas como a própria vida pós-moderna”.

(Zygmunt Bauman)

“A universidade está completamente implicada nisso tudo. De transformação-como-emancipação para transformação-como-mero desempenho: essa é a principal mudança que ameaça o projeto do Iluminismo como base ideológica da universidade. Aparentemente, a universidade está ouvindo apenas algumas vozes – e as mais óbvias – ao seu redor e deixando de ouvir as vozes externas mais sutis que exigem uma interpretação ampla do seu papel na era global”.

(Ronald Barnett)

“A vida de uma universidade tem que ser, substancialmente, exercício do pensamento; mas de um pensamento que não se conceba a si mesmo como um fim em si, antes como pensamento para a comunidade em seus diversos níveis (estatal, nacional e universal)”.

(Adolfo Sánchez Vásquez)

Esta tese analisa alguns desdobramentos (da crise) da racionalidade moderna na educação, buscando compreender suas implicações para o currículo e a formação universitária no capitalismo tardio. A teoria do conhecimento que embasou e embasa a educação e a construção curricular na universidade possui seus fundamentos nos pressupostos da lógica científica e social moderna que se iniciara na Europa a partir do séc. XVII. Ela possui,

portanto, os condicionantes históricos¹ que deram sustentabilidade ao projeto da modernidade social, científica e filosófica – expressos na sociedade industrial e no iluminismo europeu. O trabalhador, o cidadão e, o profissional, formado no projeto da universidade moderna, tornara-se, um “bárbaro” especializado (no dizer de Ortega Y Gasset), consumidor de ciência fragmentada, capaz cada vez mais de entender de uma ciência e de uma técnica especializada, mas incapaz de compreender e participar da totalidade da vida social, ética e política. Esta forma de racionalidade (moderna) entra em crise ao longo do século XX, sendo impactada por transformações econômicas, sociais, culturais, científicas e filosóficas. Sob este prisma, a lógica moderna do conhecimento e da organização do currículo, na formação universitária, é desafiada a compor outros critérios e requisitos para atender às necessidades contemporâneas.

A formação universitária, na tradição moderna e social², significa a plena concretização em nível individual, da mais alta aspiração da sociedade moderna / capitalista / burguesa / industrial. Ela expressa, em termos de sentido e forma, os ideais a serem perseguidos para formar uma civilização a partir de novos moldes. Instaura, por assim dizer, uma instância responsável por preparar as novas gerações a partir dos critérios da racionalidade científica e da fé no progresso. O espaço universitário cria uma esfera capaz de produzir novas intelectualidades, autônomas, capazes de criticar os dogmas e crenças que aprisionam a humanidade e a impedem de evoluir. A autonomia intelectual consistia na idéia mais fundamental do projeto civilizatório da Ilustração. “O objetivo básico era libertar a razão do preconceito, isto é, da opinião sem julgamento. Até então, a inteligência humana tinha sido tutelada pela autoridade religiosa ou secular” (ROUANET, 2003, p.16).

As sociedades liberais-capitalistas difundiram mais que em qualquer outro período da história as oportunidades para que todos alcançassem a razão autônoma (ROUANET, 2003). A universidade moderna surge, assim, como uma tentativa audaciosa e corajosa de instaurar no seio da própria sociedade uma instância autônoma e reflexiva, capaz de formar sujeitos

¹Neste contexto, uma consideração equivocada acerca dos estudos curriculares seria considerá-los como elementos exclusivamente técnicos, sem importância política e relevância social. Outra forma, também complicada e reducionista de interpretar o currículo seria subtraí-lo de seus pressupostos basilares, ou seja, daquilo que o justifica e o torna legítimo. O currículo, enquanto aparato organizacional da educação possui uma lógica interna, que embora possa se pretender exclusivamente técnica e operacional (neutra), está profundamente marcada por interesses políticos, sociais e culturais. Os pressupostos e fundamentos que tornam legítimo certo modelo de organização curricular escapam à lógica inerentemente técnica e, sempre são decorrentes, de modelos e necessidades sociais, materiais e políticas ampliadas. Os fundamentos que sustentam determinadas práticas curriculares, portanto, são sempre históricos¹, sendo marcados por relações de poder (APPLE, 1999) os quais são legitimados a partir dos interesses dos grupos e classes sociais hegemônicos.

²A partir do século XVII começa no Ocidente um novo paradigma histórico – o paradigma moderno. Seu desenvolvimento inicial ocorre fora da universidade e sem sua contribuição. Só a partir do início do século XIX ela vai assimilar e incorporar as grandes transformações que vinham ocorrendo fora de seus muros e adequar-se à modernidade que se iniciara (SANTOS FILHO, 2000).

autônomos. E, de outra forma, inaugura no contexto educacional um conjunto de valores e significados que precisam ser perseguidos – o progresso – a razão – o conhecimento – a história – o sujeito³. A grande questão educacional que surge, neste sentido, é a dos conteúdos e da organização das formas e dos métodos capazes de construir as novas subjetividades (centradas numa razão autônoma) requeridas nos âmbitos econômicos, políticos e sociais. Uma nova lógica curricular e epistemológica precisava ser construída para permitir a edificação destas subjetividades. Esta lógica segue os critérios assumidos no âmbito da ciência moderna, ou seja, segue os critérios das modernas formas de conhecimento e investigação emergentes com a sociedade industrial. O objetivo da educação, como fora concebido pela modernidade, consiste em transmitir o conhecimento científico, em formar um ser humano supostamente racional e autônomo e em moldar o cidadão e a cidadã da moderna democracia representativa. De acordo com Silva (2002, p.111) “a educação tal como a conhecemos hoje é a instituição moderna por excelência”. Os “fundamentos” para tal projeto encontram-se, basicamente assentados na ciência e filosofia dos “modernos”, desde Descartes, passando por Kant e Hegel⁴. A “racionalidade”, enquanto atributo central do humano e do sujeito centrado e constitutivo tornou-se “senhora” no cenário de construção destes “fundamentos” para conhecer, julgar e agir. Esta nova base anteviu o posterior desenvolvimento do pensamento moderno educacional⁵.

³Esta “ideologia”, enquanto sistema de idéias, caracteriza, por assim dizer, “um pouco” do conteúdo do que poderíamos chamar de “modernidade”; termo este que se torna tema filosófico, à medida que comporta e exprime um conjunto de interrogações que se possam fazer a fim de compreender as características que “encerra” a partir dos seus discursos, no que tange ao que outrora pensava “suplantar e superar”, considerando como “velho”. Em torno das questões que enredam este tema encontram-se as condições de possibilidade para pensar os universos “epistêmicos” que o “travestem”, permitindo alargar o universo da compreensão acerca dos cenários sociais, artísticos, políticos e educacionais contemporâneos. Concordamos com Goergen quando afirma que: “A racionalidade moderna surge permeada pela mesma lógica inerente ao capitalismo nascente. Legitima-se como matriz epistêmica que permite ampliar a eficiência e o domínio do homem sobre a natureza e sobre os outros homens. A filosofia das luzes (e o seu projeto emancipatório) acaba sendo incorporada à expansão da lógica industrial nascente. Toda a vida do indivíduo e também a da sociedade passaram a ser administradas por este padrão de racionalidade” (2000, p.108).

⁴“Descartes, Kant e Hegel são as maiores referências dessa epistemologia que se debruça sobre o ato de conhecer e o sujeito que conhece; todos os demais objetos só ganham um sentido derivado do pensamento, da idealidade e da subjetividade” (SEVERINO, 2001, p.37).

⁵Ainda no século XVII, através dos realistas sensoriais, principalmente de Francis Bacon, temos a primeira tentativa de vincular e construir uma teoria racional da educação fundamentada nas ciências naturais (ciência moderna). “Pela primeira vez deparamos com uma teoria geral de educação, baseada em fundamentos mais racionais que empíricos. Os realistas sensoriais estavam influenciados pelas novas descobertas das ciências e pelas novas invenções destinadas a utilização das forças da natureza. Achavam-se imbuídos de interesse e respeito pelos fenômenos da natureza como fontes de conhecimento e verdade, e sustentavam que a educação era mais um processo natural do que artificial. Acreditavam que era na natureza onde se poderiam descobrir as leis ou princípios em se baseia a educação. Esta crença deu origem a duas tendências, observáveis no trabalho de todos os representantes deste grupo. A primeira: a tendência para a formulação de uma ciência ou filosofia rudimentar da educação, baseada mais na investigação científica ou no raciocínio do que no puro empirismo. A segunda, a tendência de substituir o material exclusivamente literário e lingüístico do currículo escolar por material retirado das ciências naturais e da vida contemporânea” (MONROE, 1988, p.206).

As mudanças ocorridas nos contextos científicos, culturais, estéticos, filosóficos e políticos que marcaram o séc. XX promoveram, em determinada medida, uma mudança de perspectiva em relação a esta fé no capitalismo liberal, na racionalidade moderna e no progresso a ela associado. As conquistas crescentes e rápidas da ciência permitiram, por um lado, a ascensão de um novo modelo arquitetônico para as cidades e os espaços urbanos, associados com uma nova forma de viver, produzir e compreender o mundo. No entanto, vivenciamos duas grandes guerras, genocídios e etnocídios de toda ordem, totalitarismos, concentração da riqueza, destruição paulatina dos recursos naturais e exclusão e silenciamento de culturas, indivíduos e grupos minoritários⁶. Este panorama social contemporâneo promove desafios significativos em relação à formação humana e, de forma especial, em relação à formação universitária e sua organização curricular. Os diferentes estudos e teorizações educacionais que tentam dar conta das principais transformações ocorridas no âmbito da educação (universitária) e das práticas curriculares situam-se na interface das grandes transformações no interior da ciência, da filosofia, da técnica, da cultura e da sociedade como um todo⁷. Estes estudos assinalam e explicitam, em sua maioria, um estado de *crise e perplexidade* da sociedade contemporânea (crise da razão) e, de forma específica, apontam mudanças quanto às funções sociais da universidade (e da educação⁸).

As novas características do “capitalismo globalizado” (SANTOS, 2002), amparado na nova “rede tecnológica” mundial, gerou uma nova “divisão social do trabalho”, uma nova forma de “experienciar” o espaço e o tempo (HARVEY, 2006) e uma nova política de exclusão e dominação, cunhadas sob o rótulo de neoliberalismo. “Tem-se como resultado uma nova (des) ordem mundial que configura a geografia humana entre incluídos e excluídos”

⁶ Vivemos, conforme Gentili (2003, p.257): [...] “tempos de exclusão e guerra. Tempos onde a violência e a segregação se apoderam da vida de milhões de pessoas. Vivemos num mundo, onde o próprio mundo parece ser o privilégio daqueles que podem pagar (e caro) pelo espaço que ocupam nele. Vivemos tempos de desencanto e desilusão. Tempos sem espaço para a esperança. Tempos onde falar do possível acabou se tornando a escusa para esquecer o impossível. Tempos “possíveis”, ou seja, tempos sem possibilidades para que o impossível alimente sonhos, inspire lutas, construa projetos, edifique utopias”.

⁷(ASSMANN, 1996; BRANDÃO, 2002; BAUMAN, 1998; CAPRA, 2007; DUARTE, 2003; FRIGOTTO, 2000, 2005; HELLER, 1999; KUENZER, 2005; MARCONDES, 2002; MCLAREN, 2000; MÉSZÁROS, 2005; MOREIRA 2001; SILVA, 1993; FENSTERSEIFER e SILVA, 2005, 2008, 2009);

⁸(CHAUÍ, 2001; DALBOSCO & FLICKINGER, 2005; SANTOS FILHO & MORAES, 2000; GOERGEN, 2008; ROMANO, 1998; TRINDADE, 1999; THAYER, 2002; WANDERLEY, 2003). Com o avanço de uma economia globalizada e um mercado desregulado, a função social da universidade contemporânea “esvaziou-se” (perdeu o seu sentido) em relação ao papel político e moral que assumira no projeto social moderno. O novo papel, desenhado, por muitos ideólogos do mercado, reduz a função da universidade à mera produtora de profissionais especializados, agora com perfil polivalente, flexível, capazes de criar alternativas aos imperativos de uma economia competitiva. Os planejamentos curriculares tendem, com isso, a excluírem as disciplinas de ciências humanas, que se dedicavam de forma mais direta a realizar a crítica da sociedade. Para Thayer, por exemplo, a crise da universidade se refere ao fato de que: “O saber foi perdendo seu caráter de “valor uso” histórico. E em vez de ser difundido pela universidade, para a sociedade civil, para a formação espiritual e moral da nação, paulatinamente foi posto no processo comercial” (THAYER, 2002, p.18).

(FRIGOTTO, 2001, p.13), caracterizando uma crise da democracia e do “contratualismo moderno” (SOUZA SANTOS, 2002). “O desemprego estrutural é sem precedentes – um bilhão de desempregados no mundo” (FRIGOTTO, 2001, p.13). De outra forma, a “mundialização do capital” (FRIGOTTO, 2001; CHESNAIS, 1996) tem produzido, na esfera objetiva e subjetiva da vida, grandes transformações que acabam por influenciar os discursos emergentes nos cenários epistemológicos e educacionais atuais, que servem de base para legitimar novas formas de compreensão do real e de conceber a educação. Com efeito, destaca Frigotto (2001, p.12), “vivemos nas últimas décadas do milênio marcados por uma espécie de *síndrome do fim*”.

A forma que assume a materialidade das relações capitalistas e suas conseqüências nas várias dimensões da vida humana trazem desafios cruciais para os referenciais de análise. O que se pode perceber, no plano da construção teórica nas ciências sociais e humanas e no âmbito da pesquisa educacional, é uma profunda perplexidade e tensão. É dentro desta perplexidade que se afirma, para uns, uma situação de crise de paradigmas que sustentam as ciências sociais e humanas e, para outros, o fim destes paradigmas e a emergência e a necessidade de outros (FRIGOTTO, 2001, p.12).

Acerca desta temática, nos surgem as seguintes interrogações: O projeto social moderno está em crise, e com ele o projeto kantiano-hegeliano de filosofia da história? Quais os fundamentos constitutivos deste projeto social moderno, explicitados nas filosofias de Kant e Hegel? Estaríamos às voltas com um novo estilo de pensamento, *pós-moderno*, capaz, não apenas de descrever de forma mais qualitativa as condições de “verdade” e possibilidade para o conhecimento humano, mas também de explicar as novas formas de “experienciar” a vida e compreender o homem nos novos cenários possibilitados pela tecnologia? Este “estilo” de pensamento implicaria numa atitude de “dissolução” e “desconstrução” das percepções características da modernidade? E, nesse sentido, estaríamos no “fim da modernidade”? Estaríamos no fim da metafísica? No fim da história? Que “raízes” filosóficas permitem alimentar esta matriz discursiva que “*desconstrói*” ou possibilita realizar a “*crítica*” às construções conceituais tradicionais (críticas), características da modernidade? Que implicações centrais derivam deste debate teórico? Seria ele fecundo à educação? Teria a modernidade se efetivado, ou o seu ideário chegou ao fim? Estaríamos, neste sentido, vivendo numa era pós-moderna e pós-industrial? Neste sentido, quais são novas categorias teóricas emergentes com a teoria pós-estruturalista / pós-moderna? Quais seus vínculos e relações com a economia política da sociedade? E, por fim, que implicações centrais isto têm para a

teorização educacional e a pedagogia crítica, de base marxista, no campo do currículo e da formação universitária?

1.2- Contextualização dos Objetivos e das Hipóteses da Pesquisa

“O filósofo se faz pedagogo da racionalidade; o educador recorre ao filósofo.”

(Mario Osório Marques)

“A pedagogia fundada na história não desce à condição de atividade limitada, profissional e especializada, a fornecer conhecimentos fragmentários, comandada de fora; e isso na medida exata em que ela produz o indivíduo e reproduz a história, produção do ser humano”.

(Henry Lefebvre)

Nesta linha de questionamentos, esta pesquisa objetiva compreender, fundamentalmente, as implicações centrais da crise da “racionalidade moderna” na teorização educacional e na pedagogia crítica, de base marxista, com seu desdobramento no campo do currículo e da formação universitária⁹. O estudo tematiza, desta forma, mesmo que em linhas gerais, a emergência dos enfoques pós-modernos (conservadores) em educação (no âmbito da formação universitária e dos estudos curriculares), tentando compreender seu ataque as “metanarrativas” críticas da modernidade e seu “pessimismo” diante da “condição humana” e do “projeto das luzes” (SILVA, 1996; 2002; 2003) no contexto do capitalismo tardio¹⁰

⁹“De um lado, temos o questionamento pós-modernista e pós-estruturalista aos pressupostos modernos da educação pública e institucionalizada – a existência de um sujeito essencial, centrado e unitário, as narrativas mestras da razão e do progresso, o ideal de emancipação e autonomia. De outro, o assalto neoliberal ao senso comum sobre a educação pública produzido pelo modernismo e pelo iluminismo e o conseqüente deslocamento da educação da esfera do espaço público para o espaço privado do consumo e da escolha. Uma das vítimas principais dessa guerra, além da idéia de educação pública, é a própria teorização crítica sobre a escola e o currículo, é o próprio posicionamento da Esquerda em relação às idéias – modernas sobre educação. A posição modernista e iluminista constituía a base comum do pensamento liberal e do pensamento crítico de fundamentação marxista sobre a escola. [...] Os ideais modernos e iluministas sobre a escola sempre constituíram o critério último a partir do qual se fundava a crítica sobre a escola existente: se apenas pudéssemos eliminar os obstáculos colocados a essa realização – resultantes de uma organização econômica espúria – chegaríamos, finalmente, à educação autêntica e legítima. A ironia é que esses ideais e princípios são colocados sob suspeita e radicalmente questionados precisamente numa época em que o assalto a algumas de suas fundações vem do outro lado: de uma nova direita disposta a lançar as bases de um novo senso comum sobre a educação e a escola. Nesse cenário, sobre quais bases se continuará fazendo a crítica educacional de Esquerda? Retiradas as fundações modernistas de nossa crítica, onde ancorar nossa avaliação do presente assalto direitista à educação pública?” (SILVA, 1995, p.246)

¹⁰Utilizamos o termo capitalismo tardio para designar o contexto político-econômico que começa a se configurar a partir do pós-guerra e, que possui algumas diferenças em termos de regime de acumulação como o período anterior. Esta expressão, que caracteriza este momento político-econômico, em que o pós-modernismo se afirma, é assim descrita por Harvey: “Não está claro se os novos sistemas de produção e de marketing, caracterizados por processos de trabalho e mercados mais flexíveis, de mobilidade geográfica e de rápidas mudanças práticas de consumo garantem ou não o título de um novo modo de regulamentação. Há sempre o perigo de confundir as mudanças transitórias e efêmeras com as transformações de natureza mais fundamental da vida político-econômica. Mas os contrastes entre as práticas político-econômicas da atualidade e as do período de expansão do

(HARVEY, 2006; JAMESON, 2006,). Em outras palavras, procura-se compreender e caracterizar as abordagens “pós-modernas” nos cenários político-econômicos, sociais, epistemológicos e educacionais atuais destacando seus principais pressupostos, conceitos e limitações. Com isso, investe-se na análise das “condições de possibilidade” das teorias críticas em educação frente ao ataque do pós-modernismo (conservador) e o avanço da ofensiva neoliberal com sua política de “sucateamento e desmantelamento da educação e do trabalho” (GENTILLI, e McCOWAN, 2003).

O caráter específico da pesquisa se orienta no sentido de compreender e mapear, a partir dos pressupostos da Teoria Crítica (marxiana), algumas matrizes básicas que constituem ou ajudaram a constituir a “lógica curricular” e a “lógica científica, pedagógica e metodológica” dos cursos universitários no contexto moderno e contemporâneo, procurando pensar os principais desafios que estão postos à universidade a partir das heranças da tradição “moderna” e dos desafios da sociedade contemporânea no capitalismo tardio (HARVEY, 2006). A formação universitária, na tradição da universidade moderna, orientou-se (e orienta-se) por pressupostos claramente oriundos do interior da própria organização da sociedade moderna e, de forma mais particular, da própria ciência e filosofia moderna. A lógica curricular e epistemológica que a alimenta, portanto, segue o mesmo ideário do projeto social moderno, técnico-científico, sendo uma expressão categórica, num plano micro, das grandes concepções que projetaram a modernidade social, econômica, científica e filosófica: a) a da divisão social do trabalho, (do predomínio da economia sobre a política – como nos ensinou Marx); b) a de domínio progressivo da natureza, (da racionalidade instrumental e da racionalização – como nos ensinou Weber¹¹); c) e, a da fragmentação do conhecimento para melhor conhecer (da simplificação – como nos ensinou Morin¹² (2001).

pós-guerra são suficientemente significativos para tornar a hipótese de uma passagem do fordismo para o que poderia ser chamado regime de acumulação ‘flexível’ uma reveladora maneira de caracterizar a história recente” (HARVEY, 2006, p.119). Jameson, assim corrobora esta visão, ao afirmar que: “Acredito que o surgimento do pós-modernismo está intimamente relacionado com o surgimento desse novo momento do capitalismo tardio de consumo ou capitalismo multinacional. Creio também que os seus aspectos formais expressam de muitos modos a lógica mais profunda desse sistema social particular. Entretanto, só serei capaz de demonstrar isso em relação a um único tema maior, a saber, o desaparecimento do sentido de história, o modo pelo qual todo o nosso sistema social contemporâneo começou, pouco a pouco, a perder a capacidade de reter o seu próprio passado, começou a viver um presente perpétuo e uma mudança perpétua, que obliteram as tradições do tipo preservado, de um modo ou de outro, por toda a informação social anterior” (JAMESON, 2006, p.43-44).

¹¹Compreende-se, para tanto, que uma leitura da modernidade é possível a partir de Marx e Weber, conjuntamente, apesar de suas diferenças conceituais. A obra de Lowy – Método Dialético e Teoria Política (1989) - destaca algumas diferenças e semelhanças entre as perspectivas de Marx e Weber em relação à sociedade moderna. “Marx está convencido, como Weber, da irracionalidade do espírito capitalista; mas ele considera essa irracionalidade (que tem certamente, sua própria coerência e racionalidade interna) como sendo uma característica intrínseca, imanente e essencial do modo de produção capitalista (como modo de produção social alienado) e não como Weber o sugere, o produto de forças exteriores, não econômicas, religiosas (LOWY, 1989, p.46). Para nós, esta tríade (Marx, Weber, Morin), aproxima temáticas díspares, que permitem ler e

A re-configuração do paradigma moderno e industrial, típico da modernidade sólida, desafia a universidade a rever seus modelos de ensino e seus arranjos curriculares, com vistas, a produção e formação de novas capacidades intelectuais e profissionais. Não se dobrar aos critérios do “utilitarismo” neoliberal contemporâneo constitui a tarefa crítica de interpretar a lógica cultural e curricular da modernidade e sua transformação e apropriação pelo capitalismo tardio¹³, sob forma de teoria pós-moderna (a proclamada pós-modernidade), ou mesmo pós-modernismo cultural e educacional (a materialidade social da pós-modernidade)¹⁴. Do ponto de vista teórico, ou da vocação científica, pronunciou-se Chauí, “a universidade brasileira precisa tomar posição ante a crise da razão, instalada com o pós-modernismo, ideologia específica do neoliberalismo” (2001, p.129). Neste sentido, posicionar-se ante a crise da razão, torna-se necessário às universidades brasileiras, a fim de não adotar modelos e caminhos pedagógicos que não sejam condizentes com as “novas” necessidades históricas e com os “novos” papéis que a universidade precisa desempenhar socialmente. Investigar as condições de possibilidade que possuem as Teorias Críticas em Educação, no enfrentamento com as Teorias Pós-Críticas (pós-modernas), constitui-se em enfrentamento teórico necessário a fim de trazer novas perspectivas para o problema do currículo e da formação universitária.

compreender as relações entre a lógica social da modernidade e seu desdobramento no campo educacional e curricular. Nossa opção fundamental coloca a perspectiva de Marx, como a balizadora para a leitura de outras teorias.

¹²Na plenitude do Renascimento, a Europa se orientou para um novo pensar, privilegiando o que viria a ser chamado razão e um método que seria identificado como reducionismo disciplinar. A explicação de fatos e fenômenos, até então considerados mistérios divinos, deu origem ao que chamamos a ciência moderna, que possibilita aprofundar os estudos do homem e da natureza, das artes e das religiões e da sociedade. [...] A educação, como não podia deixar de ser, assimilou a filosofia moderna. O método moderno para conhecer algo, explicar um fato e um fenômeno, baseava-se no estudo de disciplinas específicas, o que inclui métodos específicos e objetos de estudo próprios (D AMBROSIO, 2001, p.105).

¹³“Em virtude de seu imediatismo e da sua pressa, o reducionismo profissionalizante atual corta, como primeiro passo de sua postura, a possibilidade de um diálogo crítico e construtivo com a tradição cultural. Em seguida, para atender às necessidades imediatas postas por uma lógica de desenvolvimento que prima pelo acúmulo e pela concentração do capital, atola-se nos procedimentos técnicos, visando capacitar a mão de obra para entregá-la, o mais rápido possível, ao mercado de trabalho. Uma consequência disso, de modo especial nas universidades, é o enxugamento e a flexibilização dos currículos e, com eles, a exclusão de uma formação humana integral, uma vez que o enxugamento tende a se orientar pela lógica do núcleo básico de cada curso e de eliminar as disciplinas de formação complementar. Para além desse reducionismo profissionalizante que se dobra exclusivamente às demandas do mercado, fechando conscientemente os olhos à idéia de formação integral, as instituições de ensino, entre elas a escola e a universidade, precisam assegurar o ócio, enquanto clareira de pensamento indispensável a projetar luz contra a escuridão sombria imposta à vida das pessoas pela naturalização da cotidianidade, já quase inteiramente mercantilizada e juridificada” (DALBOSCO & FLICKINGER, 2005, p. 8).

¹⁴“Os princípios grandiosos, ou totalizantes, da modernidade e do Iluminismo, incluindo apelos à racionalidade, progresso, humanidade, justiça, e mesmo à capacidade de representar a realidade, foram fatalmente solapados. Esta convicção é básica para o entendimento pós-modernista da sociedade. Esta linha de raciocínio emerge das críticas pós-estruturalistas, à língua, à subjetividade, e à representação. Mas enquanto o pós-estruturalismo é a teoria, o pós-modernismo é a prática. Em outras palavras, enquanto os pós-estruturalistas criticavam os fundamentos do modernismo, os pós-modernistas interpretavam as críticas como injunções para rejeitar por completo os fundamentos (STABILE, 1999, p.147).

Neste sentido, o pensamento lapidar que orienta o “enfrentamento” teórico com o pensamento pós-moderno e, que consiste na referência central da tese, consiste em situar o tema da modernidade no contexto de transformação do capitalismo, de uma fase mais sólida - acumulação rígida-, para uma fase mais flexível¹⁵ - acumulação flexível. Da mesma forma, poderíamos entender a lógica constitutiva do pensamento curricular da modernidade - em sua fase sólida-, associada inicialmente com as categorias do pensamento (filosófico) moderno (Descartes, Kant e Hegel), em sua busca “construcionista” e “sistemática” pela fundamentação da razão (ciência) a partir dos pressupostos da ordem, da certeza e do progresso. E, em sua fase flexível, associada com a crise do pensamento moderno e, a ascensão do pensamento pós-moderno (Vattimo, Lyotard, Deleuze, Foucault e Derrida), com sua ênfase na “desconstrução” dos fundamentos da (razão) ciência, afirmando novos pressupostos para o real – desordem, incerteza e diferença. O pensamento pós-moderno anuncia o reino do fragmento, contra a totalização, do descontínuo e do múltiplo, contra a teleologia das grandes narrativas, do particular contra o geral, do corpo contra a razão (ROUANET, 2004). Sobre este pressuposto, a interpretação do pensamento pós-moderno (em comparação com o pensamento moderno) nos permite entender as novas formas de legitimação do real que ocorrem na fase - de acumulação flexível do capitalismo-modernidade flexível - e, que acabam por influenciar o pensamento educacional e a constituição dos parâmetros para pensar o currículo e a formação universitária.

A lógica curricular e a formação universitária, no projeto social da - modernidade sólida-, são marcadas, fundamentalmente, pelos elementos constitutivos do “cientificismo” e do “racionalismo” da filosofia do sujeito, os quais ajudam a legitimar e, se “legitimam”, no contexto do liberalismo e do capitalismo em sua fase industrial - sólida. Seus fundamentos estão vinculados ao projeto do Iluminismo, portanto à Filosofia das Luzes. Os sentidos e as finalidades da educação universitária nesta etapa do capitalismo seguem modelos mais duráveis, sólidos, estáveis, uma vez que, embora haja uma transformação ininterrupta dos modos de produção, e, das relações sociais e culturais - como marca central da modernidade-, ela é ainda determinada, nesta fase, por um modelo de acumulação rígido, mecânico e lento¹⁶,

¹⁵A perspectiva dialética (marxiana) pauta-se pela noção de que o mundo é um permanente devir – contraditório -, sendo tarefa do conhecimento, explicitar as formas da mudança a partir de fatos concretos, a fim de explicitar o movimento do real em seu conjunto. Na concepção marxiana, o movimento da história não é apenas o movimento do espírito, ou mesmo da razão, antes, o movimento contraditório das sociedades humanas, que se cristalizam sob a forma de consciência social e coletiva, ou mesmo de consciência religiosa, filosófica, artística, jurídica, científica e moral.

¹⁶“O século XVIII foi o século do comércio. [...] O movimento do capital, embora consideravelmente acelerado, permaneceu ainda relativamente lento. A fragmentação do mercado mundial em partes separadas, cada uma das quais tendo sido explorada por uma nação particular, a exclusão da concorrência entre elas, a inexperiência na

o que implica numa maior “durabilidade” do projeto educacional. Os conhecimentos técnico-científicos ajudam a “alimentar” e “expandir” a lógica da sociedade produtora de mercadorias, contribuindo não apenas para a melhoria “moral” do homem (busca da perfeição disciplinar), como também para aumentar as forças propulsoras da economia. As forças da razão encontram-se aplicadas, neste projeto, em termos educacionais, na edificação das subjetividades necessárias ao “progresso” econômico e à moderna “democracia” representativa - constituição do Estado Nacional.

A crise deste modelo de racionalidade - o seu possível fim e esgotamento - como fora afirmado pela pós-modernidade - ao longo do século XX - encontra-se vinculada, não apenas a uma transformação nas esferas filosóficas, políticas, culturais e técnico-científicas (o que é totalmente plausível, visível e constatável), como também, a um novo contexto de reprodução sócio-metabólica do capitalismo, em que predomina um modelo econômico de acumulação mais flexível. O capital se reproduz sob uma base mais móvel e flexível, em que a durabilidade e a certeza, marcas da fase industrial e sólida do capitalismo, são substituídas, pela pouca durabilidade e a incerteza. O Estado Nacional (liberal), recua, privatizando e responsabilizando os próprios sujeitos (trabalhadores) por suas vidas, deixando-os governados pelas forças do Mercado Transnacional. O princípio apontado por Marx, “tudo que é sólido desmancha no ar”, torna-se, mais do que nunca, materializado e manifesto na lógica do capitalismo tardio – modernidade flexível (Condição Pós-moderna- Harvey; –Modernidade reflexiva¹⁷ - Beck e Giddens – Modernidade líquida- Bauman; Modernidade Singular / Tardia – Jameson (2005)). A produção e o consumo dão-se agora numa nova plataforma – global – transnacional - em que o capital mundializado reproduz-se e flui numa velocidade nunca vista. O Capital, sob forma de Mercado globalizado, desregulamentado, assume, agora de forma transparente, o lugar do Estado - controlando e determinando o ritmo da vida social e cultural¹⁸. A idéia de busca de “fundamentos” duradouros, universais, estáveis, que se tornara

própria produção e o fato de que o sistema financeiro apenas começava a elevar-se de seus primeiros estágios, tudo isso tolhia bastante a circulação. A consequência disso era um sujo e sovina espírito de merceeiro que ainda permanecia aderido a todos os comerciantes e a todo o modo de dirigir os negócios. Comparados com os fabricantes e, sobretudo com os artesãos, eles eram certamente grandes burgueses, mas comparados com os comerciantes e industriais do período seguinte eles não passam de pequenos burgueses” (MARX, 2009, p.59).

¹⁷“A modernidade reflexiva de Beck e Giddens é uma modernidade em que a análise social, não apenas da cultura, mas também da vida econômica, é efetivamente marginalizada. Se 1968 viu o nascimento do marxismo na academia; 1989 certamente viu seu estridente colapso. Isto não significa, entretanto, que na década de 1990 a teoria social deva prestar pouca atenção à economia e à desigualdade social” (LASCH, 1997, p.254).

¹⁸“A “localidade” é desvalorizada nesse processo. O capital tornou-se extraterritorial, não mais submetido às fronteiras do Estado e aos custos proibitivos de viagem. [...] É uma situação radicalmente diferente da antiga “era do hardware”, quando o poder e o saber, assim como seus objetos, eram essencialmente locais e apegados à terra. A indústria fabril de massa, o exército aquartelado em massa, a educação escolar em massa mantinham os detentores do poder e seus súditos no mesmo lugar, juntos e colocados face a face. O poder e o saber, o capital e

o solo comum da educação moderna (através do racionalismo e do mecanicismo), (e da filosofia da história de Kant e Hegel) na construção do moderno trabalhador e cidadão, tornou-se agora “obstáculo” à realização do reino da mercadoria¹⁹. A efemeridade, a superficialidade e a flexibilidade, devem ser os pressupostos epistêmicos que orientam a educação e a formação do trabalhador e consumidor deste <mercado globalizado>. “A ‘desregulamentação’ torna-se a palavra da hora e o princípio estratégico louvado e praticamente exibido pelos detentores do poder” (BAUMAN, 2003, p.42).

Nesta nova fase, as categorias científicas e filosóficas, típicas da modernidade (vinculadas à mecânica clássica), são, de forma crescente, repensadas, tendo em vista o conhecimento da física quântica (CHRÉTIEN, 1994; OMNÈS, 1996; PESSIS-PASTERNAK, 1993). As definições claras e distintas dos diferentes campos científicos, típicas da modernidade sólida, são redesenhadas, objetivando a superação de um modelo linear e mecânico de compreensão da realidade, incapaz de produzir os elementos necessários para interpretar as novas formas de sociabilidade²⁰. O princípio da busca da “certeza”, de um chão sólido comum, no qual se acreditava poder afirmar a superioridade da ciência em relação a outras formas de conhecimento, cede lugar, pouco a pouco, ao reconhecimento de que há uma “incerteza”, um solo movediço, que rege os procedimentos científicos, epistemológicos e sociais e, que temos que conviver com eles. “A ciência, até ontem pura e dura, começa a se dar conta de que certos esquemas deterministas lhe são inacessíveis” (PESSIS-PASTERNAK,

a informação eram tão arraigados, dependentes do espaço e limitados pela distância quanto às forças de trabalho e militar ou a população treinada, instruída e vigiada que contratavam, governavam e supervisionavam. O capital aplicado em maquinaria pesada e nas grossas paredes das fábricas, assim como nos mercados locais de mão de obra e produtos sob estrita proteção, não era mais livre para se mover que o proletariado ou os recrutas em potencial. O capital era obrigado a arraigar-se, por bem ou por mal, e o que quer que acontecesse naquele lugar era para os seus investidores, proprietários e administradores, assim como para todos os demais habitantes, uma questão de sucesso ou derrota, talvez até de vida ou morte. [...] Testemunhamos hoje o fim ou pelo menos a agonia terminal desse engajamento. [...] O poder do capital perde cada vez mais sua materialidade, torna-se mais e mais “irreal” quando visto a partir do significado que a realidade tem para as pessoas que não integram a elite global e têm pouca chance de juntar-se a ela” (BAUMAN, 2000, p.128).

¹⁹Uma perspectiva humanista, centrado em valores universais, servira de base para legitimar a vida social e cultural na primeira fase do capital, no alto modernismo, o que se contrasta com o período atual, em que há uma grande desconfiança neste humanismo e, nem mesmo os arautos e profetas do progresso indefinido do paraíso na terra, sob a ideologia do capital, parecem crer mais nisso. A busca de mão-de-obra habilitada, preparada, qualificada tecnicamente, volumosa e de baixo custo, contrasta claramente com o ideal da política humanista, de valorização e busca da liberdade, igualdade e dignidade do ser humano, projetada pelo Iluminismo moderno, a partir da Revolução Francesa, e vivida ainda no período de Bem-Estar social (1933-1973) do Keynesianismo. O desmantelamento do Estado, sob a retórica neoliberal, que começa a ocorrer desde a crise de 1973, expressa muito bem o abandono dos ideais humanistas e metafísicos que sustentavam a vida moderna do sistema capitalista. A elevação do pós-modernismo, enquanto atitude teórica de crítica cultural às formas estabelecidas no capitalismo, e a crise do marxismo, explicam bem esta situação dos novos tempos.

²⁰“Assim comprometida nos grandes dramas de nosso tempo, a ciência só podia ser abalada em suas ilusões progressistas e humanistas. Ela o foi também em seus fundamentos teóricos. As crises que ela atravessou a partir do início do século (relatividade, mecânica quântica, problemas de indecidibilidade em lógica matemática...) abalaram o triunfalismo do século passado e obrigaram os pesquisadores a se questionarem sobre os fundamentos e limites de suas disciplinas” (CHRÉTIEN, 1994, p.31).

2001, p.31). O “mecanicismo”, marca da modernidade, é implodido, no interior da própria ciência, ainda no início do século XX e, a emergência da física quântica, com seus novos princípios (e fundamentos sobre o real e a natureza), antevê a revolução ontológica, filosófica, cultural e técnico-científica que marcará o século XX²¹. Além disso, a perspectiva heideggeriana e pós-heideggeriana, na filosofia, tratam de colocar o pouco da certeza que restava do “racionalismo” e do “humanismo moderno” na “lixeira” da metafísica²². O

²¹O Físico Fritjof Capra, em sua obra *O Ponto de Mutação* (2007), enuncia os detalhes desta mudança epistemológica no interior da Física. Ela consiste em tentar uma saída para a crise da razão, em torno de uma guinada para o pensamento sistêmico (denominado de ecológico). Em suas palavras: “No século XX, entretanto, a física passou por várias revoluções conceituais que revelam claramente as limitações da visão de mundo mecanicista e levam a uma visão orgânica, ecológica, que mostra grandes semelhanças com as visões dos místicos de todas as épocas e tradições. O universo deixou de ser visto como uma máquina, composta de uma profusão de objetos distintos, para apresentar-se agora como um todo harmonioso e indivisível, uma rede de relações dinâmicas que incluem o observador humano e sua consciência de modo essencial. [...] Uma das principais lições que os físicos tiveram que aprender neste século foi o fato de que todos os conceitos e teorias que usamos para descrever a natureza são limitados. Em virtude das limitações essenciais da mente racional, temos de aceitar o fato de que, como disse Werner Heisenberg, ‘toda palavra e todo conceito, por mais claros, por mais claros que possam parecer, têm apenas uma limitada gama de aplicabilidade’. As teorias científicas não estarão nunca aptas a fornecer uma descrição completa da realidade. Serão sempre aproximações da verdadeira natureza das coisas. Em termos claros: os cientistas não lidam com a verdade; eles lidam com as descrições da realidade limitadas e aproximadas” (CAPRA, 2007, p.45). Em parte, a leitura de Heisenberg, aqui descrita por Capra, foi influenciada pela filosofia analítica, e pela “reviravolta-lingüístico-pragmática” (OLIVEIRA, 2001) no interior da filosofia. Uma crítica à perspectiva kantiano-hegeliana se esboça aqui nesta perspectiva, mesmo que sejam elas continuações, por outras vias da perspectiva de Kant e Hegel. O livro de Werner Heisenberg - *A Parte e o Todo* (1996)-, evidencia em uma de suas passagens o debate entre uma filósofa kantiana e, as perspectivas levantadas pelos físicos. O fato interessante parece ser a de que os físicos em geral, com a exceção de Feyerabend (1989) (um anarquista epistemológico) se negam a abandonar a idéia de razão e, parecem sugerir a idéia de uma racionalidade complexa (PESSIS-PASTERNAK, 1993).

²²Heidegger, em sua crítica da modernidade prepara (de certa forma), a virada para a pós-modernidade. Segundo ele, toda a história da metafísica moderna se caracterizou pelo esquecimento do “ser”, debruçando-se exclusivamente sobre o ente. Isto levou, em sua leitura, a filosofia a se tornar serva do cientificismo, ocupando-se unicamente da fundamentação da ciência. O significado possível de se extrair desta postura de Heidegger e, que desencadeara todo o movimento da pós-modernidade filosófica, ao final do século XX, vincula-se à noção de que não há saída para a modernidade a não ser retomando a problemática sobre o problema do ser (ou seja, a problemática ontológica – àquela que remete ao problema da essência da metafísica). Heidegger, em seu texto sobre - *O que é Metafísica -?* assim se expressou: “A investigação moderna está engajada, com outros modos de representação e com outras espécies de produção do ente, no elemento característico daquela verdade, conforme a qual todo ente se caracteriza pela vontade da vontade. Como forma antecipadora, começou a aparecer a ‘vontade de poder’. [...] A ciência moderna nem serve a um fim que lhe é primeiramente proposto, nem procura uma ‘verdade em si’. Ela é, enquanto um modo de objetivação calculadora do ente, uma condição estabelecida pela própria vontade da vontade, através da qual esta garante o domínio de sua essência. [...] Todo comportamento que se relaciona com o ente testemunha, desta maneira, já um certo saber do ser, mas atesta simultaneamente a incapacidade de, por suas próprias forças permanecer na lei da verdade deste saber. Esta verdade é a verdade sobre o ente. A metafísica é a história desta verdade. Ela diz o que o ente é, enquanto ela conceitua a entidade do ente. Na entidade do ente pensa a metafísica o ser, sem contudo, poder considerar, pela sua maneira de pensar, a verdade do ser. [...] Este interrogar deve pensar metafisicamente e, ao mesmo tempo, deve pensar a partir dos fundamentos da metafísica, vale dizer, não mais metafisicamente. Num sentido essencial, um tal questionar permanece ambivalente” (HEIDEGGER, 1979c, p. 47). Vattimo, principal defensor da idéia de pós-modernidade, assim descreve o panorama do pensamento pós-Heidegger: “Por que deveria ser importante para a filosofia (em cujo horizonte pretendemos permanecer, aqui) estabelecer que estamos na modernidade ou na pós-modernidade, e, em geral, definir nossa posição na história? Uma primeira resposta a essa pergunta é a constatação de que um dos conteúdos característicos da filosofia, de grande parte da filosofia dos séculos XIX–XX, que representa a nossa herança mais próxima, é precisamente a negação de estruturas estáveis do ser, que o pensamento deveria recorrer para “fundar-se” em certezas não precárias” (VATTIMO,

desdobramento disso, desta leitura da (crise da razão) moderna, na lógica curricular e na formação universitária tornou-se visível, no final do século XX, através do crescente investimento em perspectivas de conhecimento e educação (reformas universitárias) que rompessem com a linearidade e a fragmentação do conhecimento²³ (disciplinar) – apostando em currículos flexíveis (multidisciplinares, interdisciplinares, transdisciplinares); ou mesmo na defesa de que se fossem construídos currículos temáticos mais vinculados aos temas da política cultural: alteridade, subjetividade, identidade, gênero, corpo e poder²⁴.

Mesmo que acertadas estas investidas em termos curriculares e educacionais, elas se tornam parciais e incompletas quando se tomam de maneira isolada, pois embora pretendam corrigir os desvios de uma racionalidade utilitária, calculista e fechada, como se tornara a racionalidade moderna, elas não fazem mais do que propor, mesmo que não pretendam, novas lógicas que, longe de interferir no sistema total vigente, se adéquam aos seus interesses. Os rumos da ciência, ou são corrigidos internamente (racionalidade complexa), como o faz a teoria da complexidade²⁵ (MORIN, 2001), com base em Bachelard (1996)²⁶ e Piaget, ou são

2002, p.VII).

²³(FOLLMANN e SOUZA, 2003; JAPIASSU, 1999; MORAES, 2002; PEREIRA, 2008; SANTOS FILHO & MORAES, 2000; SOUZA SANTOS & ALMEIDA FILHO, 2008; VASCONCELLOS, 2002; WANDERLEY, 2003). Wanderley, afirma, por exemplo: “Penso que uma universidade deve buscar integrar as várias ciências, mas, em decorrência da sua inserção local e regional e dos recursos com que possa contar, ela pode especializar e se fixar em campos próprios de atuação. O ensino deve balancear as exigências profissionais de caráter mais pragmático e utilitarista com as exigências de uma formação geral humanista e que propicie valores éticos fundamentais” (2003, p.40-41).

²⁴Vale assinalar que, dentro de perspectivas educacionais pós-modernas mais radicais que negam o poder e a validade do pensamento crítico moderno, algumas assinalam a sua imprescindibilidade para pensar a educação e o currículo. Moreira (2001, p.16), assim pontua: “Quero argumentar que somente a partir da aceitação e da preservação da importância da tradição moderna, ainda que se procurando avançar e redefinir questões, é possível pensar no diálogo entre o pensamento crítico e o pensamento pós-moderno e examinar as integrações que se vêm fazendo. Considero que somente a segunda corrente, não inteiramente contrária ao modernismo, pode ajudar a expandir o discurso educacional crítico”. Esta possibilidade deve significar decerto, na subordinação das “novas teorias” às perspectivas clássicas de análise, potencializando-as, antes que as dissolvendo. Ou seja, o tema das diferenças e da cultura, não deve emergir na teorização e no enfoque sobre a formação universitária de forma a negar as clássicas perspectivas de emancipação. Este o caminho que pretende-se afirmar neste estudo.

²⁵“Hoje, parece-nos racionalmente necessário repudiar toda “deusa” razão, isto é, toda razão absoluta, fechada, auto-suficiente. Temos de considerar a possibilidade de evolução da razão. [...] A razão é fenômeno evolutivo que não progride de forma contínua e linear, como julgava o antigo racionalismo, mas por mutações e reorganizações profundas. Piaget vira claramente esse caráter genético da razão. [...] Bachelard, considerou a complexidade como um problema fundamental, já que, segundo ele, não há nada simples na natureza, só há o simplificado. Porém essa idéia chave não foi particularmente desenvolvida por Bachelard e permaneceu como uma idéia isolada” (MORIN, 2001, p.100).

²⁶O estudo de Lopes (1999) - *Conhecimento Escolar: Ciência e Cotidiano* - parte das considerações de Bachelard, para repensar o currículo escolar e as relações entre conhecimento científico e conhecimento popular. A escolha de uma matriz descontínuista e plural para pensar a história, a cultura e o currículo, colocam o estudo de Lopes numa tentativa de re-pensar a matriz linear da modernidade. Tenta-se incorporar a perspectiva marxiana, conjuntamente com a leitura de Bachelard. Neste estudo, Lopes conclui argumentando algo que justifica o presente estudo, afirmando que: “Saliento que muitas questões ainda precisam ser elucidadas, principalmente no campo do currículo, com respeito às relações entre divisão social do trabalho e da divisão social do conhecimento e, por sua vez, desta com os processos de especialização e de disciplinarização. Admitir

negados, acusados de totalitários, com base em Wittgenstein, Heidegger²⁷, Derrida, Lyotard e Foucault. Em ambas (as considerações), permanece intocável a relação capital-trabalho, ou mesmo a relação entre pensamento e ser no capitalismo. A “reforma do pensamento²⁸” – Morin (2002) -, o “cuidado de si” – Foucault -, ou a “construção de competências²⁹” – Perrenoud (1999; 2002) -, mesmo que diferenciadas e acertadas em si (em sua lógica interna), assumem a tônica e o estatuto de “verdades” necessárias neste momento do capitalismo tardio (momentos de profunda incerteza). O fato é que o anunciar da morte da dialética negativa, da

que a hierarquização de saberes é fruto da divisão social trabalho não nos permite relações lineares de causa e consequência entre estes processos. Sabemos que não é pela defesa do fim das disciplinas e das especializações que combateremos a divisão social dos conhecimentos, bem como já compreendemos que a organização do conhecimento em disciplinas e espacialidades serve a outros objetivos além, dos interesses da sociedade de classes. Contudo, muitas pesquisas ainda devem ser realizadas com o objetivo de compreendermos mais precisamente as mediações desses processos”. Lopes encaminha suas saídas para o problema do currículo, em termos da necessidade de uma epistemologia histórica. Isto nos parece altamente convincente. Resta-nos saber que tipo de epistemologia histórica seria possível de pensar e conceber – uma mais próxima àquela elaborada por Marx (em sua crítica da modernidade), dentro dos percursos da dialética materialista (continuidade-descontinuidade) ou uma mais próxima àquela cunhada por Foucault (em sua crítica da modernidade), a partir da perspectiva arque-genealógica de Nietzsche e Heidegger (descontinuidade). A escolha de Bachelard livra Lopes de “diluir” as diferenças entre o conhecimento científico e o conhecimento popular, colocando sua obra nas perspectivas da Teoria Crítica do Currículo. Resta saber se a matriz pluralista, em última instância, não coloca problemas mais sérios não pensados por Lopes, como o problema da emancipação, por exemplo, que precisa ser concebido como algo universal (o princípio da igualdade de condições materiais), antes que ligado apenas ao contingente - às diferenças culturais.

²⁷“O que importa notar aqui é a mutilação, a cegueira à qual tal posição condena a própria filosofia. Pois filosofar não é somente interrogar-se sobre a coisidade da coisa, mas também interrogar-se sobre a própria coisa; se há metafísica de fato terminada, é esta separação da questão da coisidade e da questão da coisa, esta ilusão de poder estabelecer com toda segurança a linha de demarcação, de bem limitar o ilimitável. Filosofar é questionar esta coisa e cada coisa – e abri-la assim a outra coisa e ao que não é coisa. [...] Ora, a coisa – as coisas – não é dada de uma vez por todas, como o pensa e pratica Heidegger, prisioneiro, por um estranho retorno das coisas, da metafísica superada subjacente à física clássica e ela mesma subproduto degenerado da metafísica antiga. As coisas –as *pragmata* – são constantemente feitas, são produzidas também pela fazer humano, o fazer científico entre outros, e este ilumina ou faz existir aspectos da coisidade da coisa que, sem ele, ficariam escondidos ou inexistentes. Por tê-lo ignorado, por ter ficado cego diante da física contemporânea, da psicanálise ou da revolução, Heidegger se condenou a só poder dizer da coisidade da coisa o que Aristóteles e Kant já puderam dizer e efetivamente disseram. Não é surpreendente, então, que ele se apresse a proclamar, por sua vez, o “fim da filosofia” – num momento em que tudo chama por uma renovação filosófica radical – e que pense num “encerramento da filosofia” determinado pela liberação das ciências, numa “decomposição da filosofia no impulso das ciências tecnicizadas”. A filosofia não é, de fato, pensamento indutivo, mas tampouco pode ser pensamento vazio do ser como tal. Só no contato com os entes, a questão do *ser* deles, pode ser discutida e mesmo simplesmente levantada (CASTORIADIS, p.235-236).

²⁸“A reforma da universidade tem um objetivo vital: uma reforma do pensamento que viabilize e permita o emprego total da inteligência. Trata-se de uma reforma que viabilize e permita o emprego total da inteligência. Trata-se de uma reforma não pragmática, mas paradigmática, concernente à nossa aptidão para organizar o conhecimento. A reforma necessária do pensamento é aquela que gera um pensamento do contexto e do complexo. O pensamento contextual busca sempre a relação de inseparabilidade e as inter-retroações entre qualquer fenômeno e seu contexto, e deste com aquele planetário” (MORIN, 2002, p.19).

²⁹“As competências estão no fundamento da flexibilidade dos sistemas e das relações sociais. Na maioria das sociedades animais, a programação das condutas proíbe qualquer invenção, e a menor perturbação externa pode desorganizar uma colméia, pois ela é organizada como uma máquina de precisão. As sociedades humanas, ao contrário, são conjuntos vagos e ordens negociadas. Não funcionam como relógios e admitem uma parte de desordem e incerteza, o que não é fatal, pois os atores têm, ao mesmo tempo, o desejo e a capacidade de criar algo novo, conforme complexas transações. Portanto, não é anormal que os sistemas educacionais preocupem-se com o desenvolvimento das competências correspondentes” (PERRENOUD, 1999, p.12).

modernidade crítica, e com ela decretar a morte do marxismo, do poder da crítica, acusando-os de fundamentalistas (e deterministas), o pensamento filosófico contemporâneo (pós-moderno) nada mais faz do que apresentar verdades (indeterminadas) que interessam ao projeto social burguês em curso (e por isso funcionam como uma forma poderosamente ideológica e neoconservadora³⁰).

Os pressupostos evidenciados pela crítica pós-estruturalista à racionalidade moderna, mesmo que incorporando os princípios da ciência nascente (indeterminação, caos, aleatoriedade, multiplicidade do real), com seu desdobramento na educação e na teoria crítica do currículo, ao tentar superar o “cientificismo”, o “racionalismo”, o “naturalismo” e o “subjativismo” moderno, e apostar tudo na perspectiva da filosofia da “diferença”, caem numa aporia, pois inviabilizam a “superação” dos impasses centrais a que o projeto da modernidade social³¹ (racionalidade moderna) nos conduziu (uma vez que, para nós, eles estão associados à lógica estrutural do capitalismo). Ao “dissolver” qualquer possibilidade de crítica, de conflito, de razão, que se eleve como “sistema teórico”, que possa fazer frente à dominação, a crítica pós-estruturalista, constituída sob o crivo da filosofia da “diferença”, coloca sobre a mesma *ratio* todas as formas de “discurso”, contribuindo mais para confundir do que para explicar as antinomias e contradições da razão moderna (do capitalismo moderno³²).

Ao dissolver, na teoria, a subjetividade, ou mesmo, a possibilidade de uma subjetividade coletiva e histórica (o “agente histórico”), que pudesse agir politicamente, implodindo as estruturas do capitalismo vigente, o pós-modernismo (enquanto movimento intelectual) - mesmo que não pretenda -, amparado no discurso heideggeriano, ajuda a fornecer o “fundamento” legitimador do capitalismo como sistema econômico eterno e

³⁰“A ideologia almejada na décima- primeira tese de Marx sobre Feuerbach (“os filósofos até aqui explicaram o mundo; a questão é como mudá-lo) só pode ser comparada a suas antecessoras modernas se perdermos de vista os aspectos constitutivos decisivos da razão ideológica. Está em jogo, porém, mais do que isso. A visão de mundo disseminada, intencionalmente ou não, nas mensagens transmitidas hoje em dia pela elite culta é a de um tempo sem dimensão histórica, um tempo achatado, plano, ou um tempo giratório, continuamente reciclado, que vai e vem mas não muda muito de posição., tempo de repetições, que quanto mais muda mais é a mesma coisa. Não se trata de uma mensagem que perdeu o sentido da sua própria historicidade —é uma mensagem que nega a história” (BAUMAN, 2000, p.130).

³¹ Vattimo explicita claramente o projeto da pós-modernidade, na perspectiva pós-estruturalista, nesta passagem: “O pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da idéia da “superação” crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação “crítica” com o pensamento ocidental”(VATTIMO, 2002, p.VII).

³²A noção de pós-modernidade (LYOTARD, 2002), emerge assim, no campo teórico, para nós, não apenas como diagnóstico profundo da crise da racionalidade moderna, mas fundamentalmente, enquanto “sintoma” (JAMESON, 1997, p.20) expressivo da crise política, econômica e social, que ronda a sociedade contemporânea, pondo em cheque os fundamentos e pressupostos da modernidade, e, com ela, a própria função da universidade e da docência.

imutável. Desta forma, o pensamento pós-moderno “conservador”, de cunho niilista, aparece no âmbito teórico e educacional, como uma condição pessimista, de enfraquecimento do pensamento e da possibilidade da luta política, frente ao avanço do neoliberalismo e da sociedade de mercado. O que parece ser uma forma de lutar pela “autonomia” do campo do conhecimento, de fuga de um *realismo científico* ingênuo, que tenta escapar do determinismo econômico, ou da relação mecânica entre superestrutura e infra-estrutura, como argumentam os seus defensores, recai sobre uma contradição insustentável, a crença de que se possa construir uma autonomia “absoluta” do pensamento em relação à materialidade, ou de que se possa a partir do *nominalismo*, sustentar todas as possibilidades ou impossibilidades do conhecimento e da ação humana³³.

Os teóricos pós-modernos realizam um diagnóstico da (crise da) modernidade, muito interessante, mas não apresentam saídas para a mesma, a não ser abandonar o projeto da razão crítica ou qualquer forma que se pretenda racional³⁴. Logo, os aspectos destacados pelos enfoques pós-modernistas conservadores, constituem “sintomas”, ou “expressões” “políticas” de uma lógica cultural “agônica” específica (da própria modernidade) que se materializou com o capitalismo tardio; vinculadas a uma nova forma de acumulação do capital, a uma nova forma de organizar o trabalho, que incorpora uma nova racionalidade fluída e flexível, não mais fundada no modelo fordista industrial e no modelo keynesiano, mas no neoliberalismo e na ideologia de mercado³⁵, a qual enfraquece a agência coletiva e, coloca novos desafios políticos e culturais à classe trabalhadora. Sob este prisma, a interpretação feita pelos diversos teóricos que evidenciam a ruptura com a modernidade, tais como a leitura de Vattimo, Derrida, Deleuze, Lyotard e Baudrillard, principalmente, aponta para este aspecto “sintomático” da crise da razão moderna. Esta interpretação, embora profícua e, com rico

³³“Mesmo depois do fim da história, ainda parece persistir uma certa curiosidade histórica em geral mais sistêmica do que meramente anedótica: não saber somente o que vai acontecer depois, mas também uma ansiedade mais geral sobre a sorte ou destino do nosso próprio sistema ou modo de produção – a experiência individual (de tipo pós-moderno) nos quer convencer de que ele tem de ser eterno, enquanto nossa inteligência sugere que essa impressão é, de fato, muito improvável, sem que se chegue, no entanto, a nenhum roteiro plausível para sua designação ou substituição. Parece que hoje é mais fácil imaginar a deterioração total da terra e da natureza do que o colapso do capitalismo tardio; e talvez isso possa ser atribuído a debilidade de nossa imaginação. Passei a considerar que a expressão pós-moderno deveria ser reservada para pensamentos desse tipo” (JAMESON, 1997, p.10).

³⁴“Podemos dizer, com efeito, que a proclamação da morte das “grandes narrativas” (...) anuncia o descompromisso das classes cultas, a grande recusa da vocação intelectual moderna” (BAUMAN, 2000, p.130).

³⁵“A economia capitalista mundial, conhecida como neoliberalismo, constitui-se como aquilo que alguns chamam “acumulação flexível do capital”, isto é, o fim do modelo fordista industrial e do modelo político econômico keynesiano. Ao modelo fordista, a economia responde com a terceirização, a desregulação, o predomínio do capital financeiro, a dispersão e fragmentação da produção e a centralização/velocidade das mudanças tecnológicas. Ao modelo Keynesiano do Estado de Bem- Estar, a política neoliberal responde com a idéia do Estado Mínimo, a desregulação do mercado, a competitividade e a privatização da esfera pública” (CHAUÍ, 2001, p.130).

poder de convencimento, porém, não busca “atacar” e “esclarecer” as causas determinantes e centrais dos desvarios da razão, que podem ser tematizadas (de forma mais complexa e abrangente), a partir de uma lógica dialética, tal como a projetada por Marx e potencializada pela Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Isso equivale a assinalar, no entanto, que uma crítica autêntica do pós-modernismo, não pode significar uma recusa ideológica dele, alimentada por posições maniqueístas. Ao contrário, como nos lembra Anderson (1999), a tarefa da dialética consiste em abrir um caminho através dele de forma tão completa que nosso entendimento de época possa ser transformado. Nas palavras de Anderson: “Uma compreensão totalizante do novo capitalismo ilimitado – teoria adequada à escala global de suas conexões e disjunções – continua sendo o irrenunciável projeto marxista” (1999, p.78).

1.3 - Contextualização do Método e da Abordagem do Problema:

“O conceito de mediação tem tradicionalmente sido a forma pela qual a filosofia dialética e o próprio marxismo têm formulado sua vocação para romper os compartimentos especializados das disciplinas (burguesas) e estabelecer conexões entre os fenômenos aparentemente díspares da vida social em geral”.
(Fredric Jameson)

“Assim como não se julga um indivíduo pela idéia que ele faz de si próprio, não se poderá julgar uma época de transformação pela mesma consciência de si; é preciso, pelo contrário explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção”.
(Karl Marx)

Neste contexto, o ponto de partida para a análise das “contradições” entre materialidade e pensamento, explicitadas nas obras dos teóricos pós-modernistas, situa-se na perspectiva de contextualização destas abordagens dentro da “nova dinâmica do capital”, e as transformações decorrentes no “mundo do trabalho” (ANTUNES, 2002; LESSA, 2007; MÉSZÁROS, 2002, 2009) e na “sociedade contemporânea” (ANTUNES, 2005). A justificativa de sua realização encontra-se situada na perspectiva destacada por Wood (1999) de que, sempre que querem nos transformar em robôs, devemos exercitar o nosso potencial crítico. De entendermos, também, como ela destaca, de que a crise que estamos vivenciando agora não é apenas um “déficit de ação, ou a ausência dos meios e da organização necessários à luta; não é apenas que não sabemos como *agir* contra o capitalismo; estamos mesmo esquecendo de *pensar* contra ele³⁶” (WOOD, 1999, p.21). Desta forma, o presente estudo

³⁶Assim, ela destaca que: “Se o pós-modernismo nos diz alguma coisa sobre o capitalismo de uma maneira distorcida, sobre as condições do capitalismo contemporâneo, a verdadeira mágica consiste em descobrir

justifica-se na medida em que entende que compreender as principais características e implicações dos enfoques pós-críticos e pós-modernos (conservadores) em educação significa avançar no sentido do “desmascaramento” das vulgatas “filosóficas” e “ilusionistas” tão propaladas nos contextos epistemológicos e educacionais atuais (DUARTE, 2003), interligadas ao: “fim das grandes narrativas” (LYOTARD, 2002), “fim das ideologias” (BELL, 1980), “fim da modernidade” (VATTIMO, 2002), “fim do trabalho” (GORZ, 1992; DE MASI, 1999b) e, ao “fim da história” (FUKUYAMA, 1992) tais como, a emergência da: a) sociedade do conhecimento; b) sociedade da informação; c) sociedade pós-industrial; d) sociedade pós-moderna; e) sociedade do ócio criativo (DE MASI, 1999a); f) sociedade pós-capitalista (DRUCKER 2001); as quais acabam, sobretudo, por legitimar um pensamento “fraco”³⁷, “cego”, “mutilado” e “inoperante”, como quer Vattimo (2002), que conduz ora ao “fatalismo e ao “voluntarismo”, ora ao “relativismo” e a “indiferença”³⁸.

Assim, a tese de fundo que orienta e unifica este trabalho de pesquisa encontra-se fundamentada na perspectiva, no “método”, formulado por Marx e Engels na sua crítica ao idealismo hegeliano e ao materialismo vulgar de Feuerbach, que compreende basicamente que não é a consciência que determina o processo histórico, mas antes, “a atividade concreta dos homens que constitui a consciência” (MARX e ENGELS, 2006, p.44). Isso significa a necessidade de fazer uma análise histórica, filosófica e sociológica do pós-modernismo³⁹, como nos desafia Featherstone (2007), ao invés de fazer uma análise pós-moderna da sociologia, da sociedade, da história, da filosofia, da educação e da cultura. Por isso, torna-se

exatamente quais são estas condições, por que elas existem e para onde iremos a partir daqui. A mágica está em identificar os problemas autênticos, aos quais os modismos intelectuais correntes oferecem soluções fáceis – ou não oferecem solução alguma -, e ao fazer isso, contestar os limites que elas impõem à ação e à resistência. A mágica é reagir às condições do mundo de hoje não como robôs alegres (ou mesmo infelizes), mas como críticos” (WOOD, 1999, p. 20).

³⁷ Como denunciou Castoriadis em sua obra - O Mundo Fragmentado III, 1992.

³⁸ Além disso, implica compreender e destacar também que a educação quando “apreendida no âmbito das determinações e relações sociais e, portanto, ela mesma constituída e constituinte destas relações” participa dos processos de disputa hegemônica (GRAMSCI, 1995), tanto no sentido da articulação de concepções e organização dos conteúdos universitários, quanto nas “diferentes esferas da vida social, vinculada aos interesses de classes” (FRIGOTTO, 2000, p.25). Assim, explicitar os elementos que “mascaram” ou “ocultam” as relações sociais concretas, ou seja, que condicionam e são condicionadas pela educação constitui-se em condição para orientar os processos educativos no sentido dos interesses econômicos, políticos e culturais dos grupos excluídos, explorados e oprimidos pelo sistema capitalista.

³⁹ Lembra-nos Horkheimer (2008, p.117), quanto ao método materialista, que “os pensamentos mais abstratos podem ter significado mais real do que uma colocação de problemas aparentemente concreta, que, na sua forma de expressão, se serve das palavras mais corriqueiras e populares”. Neste sentido, não se trata, segundo ele, ao analisarmos outras teorias, de acusar a inteligência dos seus autores (pós-moderna), mas de apontar sua falta de conexão com os problemas historicamente colocados. Os conceitos, as teorias, os pareceres, esclarece-nos Horkheimer, são fenômenos que se desenvolvem na disputa dos homens entre si e com a natureza. “Não é de modo algum apenas pela exigência, imposta diretamente pela situação material, que os processos intelectuais são dirigidos nos seus pormenores, mas da mesma forma, por impulsos inconscientes, que na verdade, em última instância, são propriamente reações dos indivíduos à sua posição na sociedade”.

importante analisar as teorias educacionais pós-críticas e suas formulações atuais não como “verdades” que tem sua gênese na “consciência pura” (Kant), ou mesmo nos “jogos de linguagem” (Wittgenstein), mas como “produtos mediatos⁴⁰” (Jameson) das relações contraditórias do mesmo movimento material do “capitalismo tardio⁴¹” (Marx). Isso significa um convite a revisitar Marx⁴², tendo em vista que o marxismo (de Marx), (embora rejeitado pelos pós-modernistas conservadores), enquanto “ciência do capitalismo” (JAMESON, 1999), não se esgotou, como assinalou Hobsbawm, uma vez que o seu objeto de estudo ainda não desapareceu⁴³ (FRIGOTTO, 2000). Trata-se, como assinalou Chauí (2006b), de retomar o

⁴⁰A referência fundamental para esta terminologia conceitual encontra-se desenvolvida na obra de Jameson (1992), intitulada: *O Inconsciente Político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. Nela Jameson explica as limitações e os problemas de tentar negar o princípio da causalidade, da totalidade, da contradição e da mediação, como se tornou típico das abordagens pós-estruturalistas. Jameson explicita, para tanto, a problemática da relação entre os modos de produção (infra-estrutura), que inclui a dimensão econômica, com as relações de produção (classes) e as forças de produção (tecnologia, ecologia, população) com as superestruturas (cultura, ideologia, leis, relações políticas e o Estado) nas diferentes perspectivas teóricas do marxismo, tentando mostrar a importância de compreender de forma não mecânica, reflexa, determinista, fragmentária as relações entre as várias dimensões da realidade social. Jameson, com esta noção, não confere uma autonomia absoluta à categoria cultura (como querem os pós-estruturalistas), tampouco, estabelece um determinismo da categoria economia sobre a categoria cultura (como pretendem os marxistas mecanicistas), mas nos mostra que é possível compreender, de forma mediata /complexa a integração e relação entre economia e cultura. Jameson esclarece a importância da categoria *mediação*, ao invés da categoria - *reflexo*, afirmando que: [...] “o conceito de mediação tem tradicionalmente sido a forma pela qual a filosofia dialética e o próprio marxismo têm formulado sua vocação para romper os compartimentos especializados das disciplinas (burguesas) e estabelecer conexões entre os fenômenos aparentemente díspares da vida social em geral. Se uma caracterização mais moderna da mediação é desejável, diremos que esta operação é compreendida como um processo de transcodificação: como a invenção de um conjunto de termos, a escolha estratégica de um código ou linguagens específicos, de tal forma que a mesma terminologia possa ser empregada para analisar e articular dois tipos bem distintos de objetos ou “textos”, ou dois níveis estruturais bem diferentes da realidade. Assim, as mediações constituem um instrumento do analista, por meio do qual a fragmentação e a autonomização, a compartimentalização e a especialização das várias regiões da vida social (a separação, em outras palavras, entre forma ideológica e política, entre a religiosa e a econômica, o hiato entre a vida diária e a prática das disciplinas acadêmicas) ficam pelo menos localizadamente superadas quando de uma análise particular. Essa reunificação momentânea permaneceu puramente simbólica, uma simples ficção metodológica, senão fosse entendida que a vida social é, em sua realidade fundamental, uma e indivisível, uma rede inconsútil, um processo único, inconcebível e transindividual, em que não há necessidade de se inventarem modos de conectar os fatos da linguagem e as convulsões sociais ou as contradições econômicas porque nesse nível, eles nunca estiveram desligados uns dos outros. O reinado da separação, da fragmentação, da explosão dos códigos e da multiplicidade das disciplinas não passa da realidade da aparência: ela existe como diria Hegel, não tanto em si mesma, mas para nós, como base lógica e lei fundamental de nossa vida diária e da experiência existencial no capitalismo tardio” (JAMESON, 1992, p.36-37).

⁴¹“De fato, Marx jamais abrirá mão da reconstrução conceitual da realidade social. Entretanto, seu ponto de apoio será sempre o real concreto; nunca o conceito subjetivado. Esta posição, porém, não deve ser encarada como desconsideração do potencial explicativo do conceito. Pelo contrário, a certeza de que a compreensão da sociedade capitalista só é viável através de uma teoria que possibilite a reconstrução conceitual de suas estruturas reais o faz rejeitar qualquer posição empirista, com o mesmo vigor com o que se opõe à hipóstase do conceito” (OLIVEIRA, 2004, p.44).

⁴²Cabe aqui a ressalva feita por Chauí (2006b, p.274) de que: “Não se trata, evidentemente de “recuperar” o Marx autêntico – não estamos diante de Bonifácio VIII proclamando a bula *Unam Sanctam*, uma só fé, um só senhor e um só batismo. Também não se trata de recuperar Marx preenchendo o que “falta” em seu pensamento – se o fizéssemos, perderíamos o essencial, isto é, Marx pensando, abrindo para nós um campo para pensarmos a partir dele e mesmo contra ele” (grifos da autora).

⁴³“É difícil, mesmo para aqueles que transformaram o marxismo de (Marx) de teoria da história e profunda ontologia em doutrina ou crença, não reconhecer o colapso do *socialismo realmente existente* e a necessidade de

pensamento de Marx, não como uma Teoria (dada), mas como possibilidade aberta para compreendermos, aqui e agora, a experiência da luta de classes. Marx, assim se pronunciara a respeito do fio condutor de seu “método”:

A conclusão geral a que cheguei e que, uma vez adquirida, serviu de fio condutor dos meus estudos, pode formular-se resumidamente assim: na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência (MARX, 1983, p.24).

Os argumentos que visam refutar a “teoria” de Marx na atualidade partem, fundamentalmente, da idéia de que junto com a perspectiva do fim da filosofia da história de Kant e Hegel, bem como, fim da filosofia do sujeito, articulado com o fim da metafísica e com o fim da modernidade, anunciada pelo pós-modernismo, se coloca o fim (da validade) da teoria marxiana, enquanto forma derivada do hegelianismo, que como o tal, se apresentou de maneira “totalizante” (absoluta), prometendo conhecer a “essência” do real, e, com isso, estabelecer a (última) bússola que guiaria a humanidade para sua salvação. Representação que iguala o marxismo (e a teoria de Marx) a uma religião, inspirada no cristianismo, que perspectiva afirmar uma finalidade para a humanidade que é imanente à história. Compreensão que torna o marxismo um platonismo invertido, reduzindo-o a uma especulação metafísica, ou mesmo positivista sobre o real⁴⁴. A filosofia de Marx deveria ser interpretada da mesma forma que a filosofia de Kant e Hegel⁴⁵? Estaria ela, assim, condenada a constituir

questionar pressupostos teóricos e estratégias políticas que tomaram como referência o pensamento e a obra de Marx e Engels. Isto, todavia, não significa, como veicula a ideologia hoje hegemônica, que o projeto socialista é uma quimera do passado, a teoria histórica de Marx e Engels está morta e, finalmente a humanidade aprendeu a respeitar as *leis da liberdade natural do mercado*, da *livre concorrência* e que, portanto, o capitalismo é a forma de organização social, definitiva e desejável da humanidade” (FRIGOTTO, 2000, p. 15). “Aprofundar as formas que vão assumindo as relações de trabalho historicamente, examinando a natureza das contradições que emergem destas relações, entendemos seja este o caminho de repensar a relação trabalho e educação. Não se trata de identificar a escola com o sindicato, com o partido político, com a fábrica, ou com as relações pedagógicas que se dão na totalidade das relações sociais. Trata-se de pensar a especificidade da escola não a partir dela, mas de determinações fundamentais: as relações sociais: as relações sociais de trabalho, as relações sociais de produção. Trata-se, principalmente, de compreender que a produção do conhecimento, a formação de consciência crítica tem sua gênese nessas relações” (FRIGOTTO, 2002, p. 18).

⁴⁴“A teoria de Marx, é assim, ora definida como uma filosofia da história, uma filosofia do sentido e do remate da história; ora como uma sociologia das classes e um método de classificação; ora enfim como um ensaio de economia científica” (BENSAÏD, 1999, p.13).

⁴⁵Esta é a perspectiva defendida por Popper (um dos defensores do neoliberalismo), na epistemologia. “Derradeira avatar coerente do historicismo hegeliano e quinta coluna intelectual no campo do humanismo, o marxismo dever ser urgentemente aniquilado. Marx apareceria como o falso profeta da “forma mais pura, mais

parte da “lixeria” da metafísica ocidental? Ou, então, para compreendermos as condições de possibilidade da validade e do alcance da teoria marxiana na atualidade teríamos que compreendê-la enquanto uma filosofia especulativa da história, ao estilo “desconstrutivo”, tal como o formulado pela pós-modernidade? Nossa compreensão parte do pressuposto que estes argumentos não fazem justiça ao fundamento central da teoria marxiana. A filosofia de Marx, para nós, assim como nos mostrou Bensaïd (1999), não é uma filosofia da história, ao estilo kantiano-hegeliano, tampouco meramente uma sociologia das classes, ao estilo positivista, ou mesmo uma ciência da economia, inspirada no paradigma dominante da física clássica. Mas, qual o pressuposto da teoria marxiana? Como assumi-lo para pensar o tema da modernidade, da pós-modernidade e da educação? Enfim, como pensar na herança marxiana num tempo tão marcado pelo abandono dos referenciais “críticos” (“totalizantes”) e, tão marcado pela refutação (em bloco) de todas as perspectivas críticas da modernidade? Nossa perspectiva “metódica” assume que a teoria de Marx não pode ser “resumida e simplificada” ao ponto de ser analisada da mesma forma que a teoria “moderna” de forma geral⁴⁶. Tampouco pode ser igualada à perspectiva pós-moderna. A teoria de Marx constitui um capítulo à parte, na crítica da modernidade, e como tal, percorre um caminho novo, ou seja, uma forma diferenciada, da tradição filosófica, que não se assemelha (ou se iguala) à modernidade (racionalidade) burguesa⁴⁷, embora parta de seus pressupostos, intencionando superá-los, e, tampouco, seja possível de ser reduzida, a uma perspectiva pós-moderna, que se despede da modernidade (da racionalidade moderna), sem mesmo pretender apontar formas de compreender e mudar as condições políticas e econômicas de sua constituição. Mas, em que consiste a perspectiva marxiana acerca da modernidade (da razão)?

difundida e mais temível de historicismo que o mundo já conheceu. [...] Para além de Comte ou Stuart Mill, essa profissão de fé visa “ao marxismo”. Ora, Marx não está atrás desse ideal de previsibilidade histórica. O Capital não é a ciência das leis da História, mas a crítica da economia política. [...] Este presente histórico não é um elo no encadeamento mecânico dos efeitos e das causas, mas uma atualidade repleta de possíveis, onde a política supera a história na decifração de tendências que não fazem lei. [...] Anuncia-se assim um outro conhecimento, rebelde aos cânones da física newtoniana. Ele produz por outro lado um saber efetivo e uma aptidão de agir sobre o real. (BENSAÏD, 1999, p.26).

⁴⁶Embora contenha alguns elementos <limitantes> constitutivos da própria modernidade, como apontou Vásquez (2002).

⁴⁷“A teoria de Marx não é enfim, uma ciência positiva da economia de acordo como o paradigma então dominante da física clássica. Contemporânea das ciências da evolução e dos progressos da termodinâmica, ela resiste à racionalidade fragmentada e unilateral do trabalho científico. Tanto mais que a estranha coreografia das mercadorias e moedas orienta-se para as lógicas ainda desconhecidas dos sistemas e da informação. Tanto seria anacrônico fazer de Marx o pioneiro consciente da epistemologia mais recente, quanto é claro que o comportamento irregular do capital arrasta-o para caminhos não batidos. Marx, encontra aí, paradoxalmente, as ambições sintéticas da velha metafísica, que ele reivindica de maneira explícita como “ciência alemã”. Essa tradição ressuscitada permite-lhe abordar as lógicas não lineares, as leis tendenciais, as necessidades condicionais daquilo que Gramsci designará como uma “nova imanência” (BENSAÏD, 1999, p.14).

Marx se ocupara, fundamentalmente, em seu tempo, com o problema da economia política, como forma de compreender a dinâmica social constitutiva do mundo moderno. O problema vivenciado pela filosofia de seu tempo, acerca das relações entre a razão, a subjetividade e a história, evidenciada pela filosofia de Hegel, transformar-se-á, em Marx, num problema de economia política⁴⁸. Enquanto Hegel pensa a economia, com os conceitos da filosofia, Marx pensa a filosofia, com os conceitos da economia. O problema da razão, em outros termos, para Marx, não pode ser pensado apenas como um problema epistemológico e lógico, ao nível da consciência (ou mesmo ao nível da linguagem), mas tem que ser pensado como um problema social e histórico⁴⁹ (interligado à consciência e à linguagem). A idéia de razão, para Marx, é, portanto, trabalhada na filosofia em termos dos conceitos da economia política, pois somente eles ajudariam a entender o movimento social e histórico da razão. A razão em Marx, não é, portanto, uma forma “objetivadora” do real em si (Platão), (que não pensa a si mesma), tampouco mero atributo do sujeito transcendental (Kant), (que embora pense a si mesmo, não se compreende como produto social e histórico), ou mesmo movimento histórico da razão (do “espírito”) rumo ao absoluto⁵⁰ (Hegel). A razão, em Marx, é compreendida como instância (atividade) humana subjetiva, social e histórica, portanto, produtora da realidade, que, ao mesmo tempo em que a constitui, é constituída e produzida por ela⁵¹. Escreveu Marx, em o Dezoito Brumário, que: “Os homens fazem sua própria

⁴⁸Escreve Marx (2005, p.149): “Mas logo que a crítica se ocupa da moderna realidade social e política, elevando-se assim aos problemas autênticos, ela tem ou de sair do *status quo* alemão ou de apreender seu objeto sob o seu objeto. Por exemplo, a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político, é um dos problemas fundamentais dos tempos modernos”. A economia tornara-se, por conseguinte, na leitura de Marx, a nova forma de reificação na história, reificação esta que aparece como uma reificação social, surgida posteriormente à reificação epistemológica que, na modernidade, começara com Descartes. A grandeza de Marx, na leitura de Milovic (2004), é exatamente o diagnóstico dessa reificação.

⁴⁹“Somente no contexto social é que o subjetivismo e o objetivismo, o espiritualismo e o materialismo, a atividade e a passividade, deixam de ser e existir como contradições. A resolução das contradições *teóricas* somente é provável por intermédio dos meios práticos, por meio da energia *prática* do homem. Por isso a sua resolução não constitui de modo algum apenas um problema de conhecimento, mas é um problema *real* da vida, que a filosofia não conseguiu resolver, justamente porque a considerou *só* como problema puramente teórico” (MARX, 2001, p.144).

⁵⁰“O mundo ético, - o mundo cindido entre o aquém e o além – bem como a cosmovisão moral – são assim os espíritos, cujo movimento e retorno ao simples Si- para si-essente do espírito vai desenvolver-se. Surgirá, como meta e resultado deles, a consciência-de-si efetiva do espírito absoluto” (HEGEL, 1993b, p.10).

⁵¹“O conhecimento que se pretende conseguir basear-se-á num modelo epistemológico que difere tanto do que formula o sujeito do conhecimento como passivo, limitando-se a refletir a realidade exterior, quanto do que limita ao sujeito todo o aspecto ativo no processo do conhecimento. Tal modelo é chamado de teoria modificada do reflexo, a qual postula, entre o sujeito que conhece e aquilo que é conhecido, a mediação da prática (trabalho, práxis, produção: devendo tais termos entender-se em sua acepção mais ampla). [...] É assim que a principal contradição dialética reconhecida pelo materialismo histórico marxista é a que se estabelece entre o homem (sócio-historicamente determinado: daí a teoria das classes sociais, no caso das sociedades pós-tribais) e a natureza, e se resolve no desenvolvimento das forças produtivas. As outras contradições centrais ligam, como se sabe: à dinâmica das forças produtivas ao caráter conservador das relações de produção e a determinação em última instância pela base econômica à autonomia relativa dos diversos níveis da superestrutura. Da análise

história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 1978a, p.329).

Sob este pressuposto Marx percebera que o modo de produção capitalista (enquanto produto histórico), havia coisificado as relações entre os homens (logo, mistificado a noção de razão). A razão, declarada universal, pela modernidade burguesa (vinculada à Subjetividade em Kant, e, ao Estado em Hegel), não estava a serviço do homem (genérico), de sua liberdade, mas a serviço dos ideais de uma classe particular e definida, interpretara Marx em - A Questão Judaica (2007). Criticar as “idéias” estabelecidas, “mistificadas” ou a filosofia de seu tempo, foi a forma encontrada por Marx, nos rastros de Rousseau⁵² (Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens -1978b), e Feuerbach (A Essência do Cristianismo) para realizar a filosofia (levar adiante o projeto da razão - realizar a democracia radical). A crítica em Marx, portanto, não é a negação da razão, mas pelo contrário, sua afirmação, ao tentar negá-la e buscar superá-la (realizá-la) na história⁵³. “Com isto, a crítica do céu se converte na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política” (MARX, 2007, p.88). Marx entendera, para tanto que: “Exige-se uma conexão com os germes reais da vida, mas esquece-se que o germe real da vida (do povo alemão) só brotou, até agora, de sua caixa craniana. De outra forma, não poderéis superar a filosofia sem realizá-la”. Isso significava para Marx que: “As armas da crítica (da razão) não podem, de fato, substituir a crítica das armas; a força material tem de ser deposta por forças materiais, mas a teoria (a razão) também se converte em força material uma vez que se apossa dos homens” (MARX, 2007, p.96). Assim, Marx, ao situar a razão, no contexto da vida social e produtiva, historiciza a subjetividade humana, situando o homem no

integrada dessas contradições é que surgem conceitos fundamentais como: modo de produção, formação econômico-social, classes sociais”. (FLAMARION, 1997, p.25).

⁵²Rousseau, dentre os pensadores modernos, foi o primeiro a elevar o problema do direito e da sociedade acima do plano da existência individual para situá-lo expressamente no nível da existência social. “Foi aí que Rousseau acredita ter descoberto o ponto onde a questão da verdadeira significação da existência humana, de sua felicidade ou de sua miséria, pode ser finalmente solucionada. Tal é a visão das coisas que ele encontrou no estudo e na crítica das instituições políticas” (CASSIRER, 1992, p.212-213).

⁵³Na passagem, a seguir, Marx demonstra seu vínculo estreito com a perspectiva do Iluminismo Alemão, com a Razão, a Teoria, mas não concebida como imposição sobre a realidade (Idealismo), mas na forma de Práxis: “Assim como as nações do mundo antigo viveram a sua pré-história na imaginação, na mitologia, assim nós alemães, vivemos nossa pré-história no pensamento, na filosofia. [...] Em política os alemães *pensaram* o que as outras nações *fizeram*. A Alemanha foi a sua consciência teórica. [...] É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas. [...] A crítica da religião termina com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*. Termina, por conseguinte, com o *imperativo categórico de derrubar todas as condições* em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível (MARX, 2005, p.151).

contexto da concretude da luta histórica para vencer as necessidades⁵⁴. Sua teoria consiste, portanto, numa crítica da modernidade, endereçada à crítica da razão histórica (historicismo abstrato), da razão econômica (economicismo) e da positividade científica⁵⁵ (positivismo). Antes de ser uma promessa do juízo final, de ser uma perspectiva escatológica e naturalizada da história, sua teoria se inscreve nas dores do presente.

O empreendimento filosófico realizado por Marx, na perspectiva de crítica da economia política, e das ideologias (LEFEBVRE, 1972; MARCONDES, 2004; LOWY, 1989), com seu aparato conceitual e categorial, constitui-se referencial que possibilita situar a educação no contexto das transformações do mundo do trabalho (concebendo as determinações e determinantes econômicos, políticos, históricos, sociais de forma interligada) numa matriz, *ontológica, antropológica, epistemológica e praxiológica*⁵⁶, conferindo um olhar que permite realizar uma leitura “invertida” das críticas (“desconstruções”) feitas pelos pós-modernistas (conservadores). Os aspectos que o pós-modernismo (conservador) questiona são “sintomas” e “manifestações” (pessimistas) de um projeto crítico e social “inconcluso” cuja força e responsabilidade quer se tributar à própria “razão” ao invés de localizá-lo nas relações sociais e nos modos de produção que caracterizam a era moderna⁵⁷. O pós-modernismo, ao criticar a tecnociência, a partir das premissas heideggerianas, nos permite caracterizar apenas o “fenômeno” (pseudoconcreticidade) explicitado nas novas contradições do processo capitalista, mas não teoriza seu “nexo profundo”, ou seja, a essência (concreticidade das relações sociais no capitalismo tardio); com isso, permanece numa visão pessimista do processo educacional e social⁵⁸. Realizar este percurso é compreender que um

⁵⁴Porém [...] A teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização de suas necessidades (MARX, 2005, p.152).

⁵⁵“Essa três críticas – da razão histórica, da razão econômica, da positividade científica – respondem uma à outra e completam-se. Inscrevem-se, em condições iguais, nas interrogações de nossa época sobre o fim da história e a representação do tempo, sobre a relação da luta de classes com os outros modos de estabelecer conflitos, sobre a sorte das ciências exatas trabalhada pelas incertezas das ciências narrativas. Nem filosofia da história, nem sociologia das classes, nem ciência da economia, que vem a ser então a teoria de Marx? Digamos provisoriamente: não como um sistema doutrinário, mas uma teoria crítica da luta social e da mudança do mundo” (BENSAÏD, 1999, p.14)

⁵⁶“O trabalho, nesta perspectiva, não se reduz a fator, mas é por excelência, processo mediante o qual o homem produz suas condições de existência, a história, o mundo propriamente humano, ou seja, o próprio ser humano”. A luta pela educação é justamente para que “a qualificação não seja subordinada às leis do mercado e sua adaptabilidade” ao treinamento (fordista) ou mesmo a polivalência (toyotista), “reclamadas pelos homens de negócios” (FRIGOTTO, 2000, p.31).

⁵⁷“Este diagnóstico, que Marx vai apresentar em *O Capital*, não é por isso apenas uma teoria econômica, mas é filosofia relativamente às condições de constituição da sociedade civil. Para revolucionar o mundo, temos de entender não só que a sociedade é constituída, mas, do mesmo modo, as condições de sua constituição. Contudo o que se encontra além da sociedade não se refere mais ao sujeito metafísico, mas ao sujeito histórico concreto, e é aqui que, como vimos, Marx fala acerca do proletariado” (MILOVIC, 2004, p.31).

⁵⁸“Vivemos num mundo conquistado, desenraizado e transformado pelo titânico processo econômico e tecnocientífico do desenvolvimento do capitalismo, que dominou os dois ou três últimos séculos. Sabemos, ou

projeto educacional “radical” comprometido com a democracia, a liberdade e a dignidade humana, não pode ser pensado fora, distanciado das condições reais e materiais, portanto produtivas, que a humanidade atravessa.

Neste contexto, no segundo capítulo do trabalho, analisam-se os sustentáculos “epistêmicos” do projeto social moderno e seu desdobramento no projeto educacional e curricular da universidade. Explicitam-se, para tanto, os fundamentos constitutivos do projeto social moderno (científicos, econômicos, filosóficos e políticos), tentando compreender como eles contribuem para edificar os sentidos e as formas de educação e sociabilidade na modernidade. Parte-se da investigação da emergência das ciências naturais (pautadas no conhecimento da física clássica - mecânica dos corpos celestes), como forma que explicita, em seu núcleo, em seu interior, os pressupostos que permitirão a construção e edificação de uma nova cosmologia, de uma nova antropologia e de uma nova filosofia que possibilitarão projetar uma nova moral e uma nova política educacional e cultural para a modernidade. Destaca-se, com isso, a imbricação, a relação, de forma crescente, ao longo do projeto da modernidade entre os pressupostos legitimatórios emergentes na ciência, na filosofia e na educação (mecanicismo / naturalismo / racionalismo), com os elementos característicos da divisão social do trabalho (economia capitalista) em sua fase liberal e industrial⁵⁹ (modernidade sólida).

Assume-se assim a noção de que a modernidade burguesa, enquanto projeto social e histórico, ao concentrar todas as suas forças na noção de razão subjetiva (transcendental), em que se reflete a estrutura da realidade (fenomênica), de modo transparente, creditando ao sujeito (moral) um poder crescente de poder agir por conta própria (autonomia), sendo senhor do seu destino (político), em medida que se apropriasse e se tornasse senhor da natureza

pelo menos é razoável supor, que ele não pode prosseguir *ad infinitum*. O futuro não pode ser uma continuação do passado, e há sinais, tanto externamente quanto internamente, de que chegamos a um ponto de crise histórica. As forças geradas pela economia tecnocientífica são agora suficientemente grandes para destruir o meio ambiente, ou seja, as fundações materiais da vida humana. As próprias estruturas das sociedades humanas, incluindo mesmo algumas das fundações sociais da economia capitalista, estão na iminência de ser destruídas pela erosão do que herdamos do passado humano. Nosso mundo corre o risco de explosão e implosão. Tem de mudar” (HOBSBAWM, 2002, p.562).

⁵⁹“A representação tradicional de teoria é abstraída do funcionamento da ciência, tal como este ocorre a um nível dado da divisão social do trabalho. Ela corresponde à atividade científica tal como executada ao lado de todas as demais atividades sociais, sem que a conexão entre as atividades individuais se torne imediatamente transparente. Nesta representação surge, portanto, não a função real da ciência nem o que a teoria significa para a existência humana, mas apenas o que significa na esfera isolada em que é feita sob condições históricas. Na verdade, a vida da sociedade é um resultado da totalidade do trabalho nos diferentes ramos de profissão, e mesmo que a divisão do trabalho funcione mal sob o modo de produção capitalista, os seus ramos, e dentre eles a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes. Estes constituem apenas particularizações da maneira como a sociedade se defronta com a natureza e se mantém nas formas dadas. São, portanto, momentos do processo de produção social, mesmo que, propriamente falando, sejam pouco produtivos ou até improdutivos” (HORKHEIMER, 1980, p.123).

(máquina), tornou-se um projeto social ambíguo (- de um lado buscava a autonomia e de outro gerava opressão e destruição). O “esclarecimento” prometido pela razão moderna, portanto, tornou-se “mito”, em medida que ocultou sua face “sombria” - seu ímpeto desmedido de domínio, poder e controle de todos os fenômenos humanos e naturais. A razão, concebida como razão matemática, mecânica, deturpou o sonho da razão iluminista, uma vez que nos conduziu para a busca da certeza, pela via da ciência, do caminho seguro para a expansão ilimitada do “reino da mercadoria”. Ao invés da razão nos ajudar a determinar os fins (a pensar o nosso destino), como fora concebida pelo mundo grego, agora ela se tornou forma de nos ajudar a se adequar aos meios⁶⁰. A crítica da razão torna-se, por isso, o melhor serviço que a razão pode prestar. Sob este pressuposto, tem-se como fio condutor da tese a idéia de que a racionalidade, no (neste) projeto social da modernidade burguesa, esteve prisioneira da lógica formalista⁶¹ (produtiva / econômica), nos conduzindo à “calamidade triunfal”.

Os desdobramentos e implicações do projeto social da modernidade (sólida) na lógica curricular e na formação universitária referem-se, fundamentalmente, à mudança de eixo e de determinação normativa do foco (ontológico) teológico-especulativo, para o foco científico-experimental. A universidade assume, sob este pressuposto, um novo papel cultural, moral, político, em que deve ajudar a construir e legitimar o projeto da sociedade industrial moderna (sob a égide do Estado), buscando, sobretudo, construir, pelas luzes da razão subjetiva, e pela prática sistemática da educação, sujeitos autônomos (esclarecidos), capazes de participar e assegurar o progresso permanente e infinito da sociedade produtiva (e “liberal”). Sob este prisma, os conteúdos constitutivos, que perfazem o ensino, advêm, fundamentalmente, das ciências laicas (naturais e sociais) e de suas relações com o mundo produtivo, sendo ensinados em seqüências lógicas adequadas. O modelo rígido e mecânico, útil à lógica produtiva industrial e, eficiente do ponto de vista do paradigma científico hegemônico, não apenas determina os princípios que direcionam a organização e seqüencialização horizontal e vertical dos conteúdos, mas também funciona como elemento

⁶⁰O princípio de ajustamento à realidade é dado como certo no projeto da racionalidade moderna. “Quando se concebeu a idéia de razão, o que se pretendia alcançar era mais que a simples regulação da relação entre meios e fins; pensava-se nela como o instrumento para compreender os fins, para determiná-los” (HORKHEIMER, 2007, p. 12).

⁶¹“A crise atual da razão consiste basicamente no fato de que até certo ponto o pensamento ou se tornou incapaz de conceber tal objetividade em si ou começou a negá-la como uma ilusão. Esse processo ampliou-se gradativamente até incluir o conteúdo objetivo de todo conceito racional. No fim, nenhuma realidade particular pode ser vista como racional per se; todos os conceitos básicos, esvaziados de seu conteúdo, vêm a ser apenas invólucros formais. Na medida em que é subjetivada, a razão se torna também formalizada” (HORKHEIMER, 2007, p.13).

legitimatório das práticas pedagógicas. A pedagogia, enquanto ciência da educação, busca afirmar-se no interior de outras ciências - psicologia, sociologia, história - valendo-se de suas contribuições para ampliar o seu poder de intervenção sobre os sujeitos. Como o paradigma moderno de ciência pauta-se pela busca da certeza, da ordem e do controle, necessários à funcionalidade da vida social e produtiva moderna, a pedagogia torna-se prisioneira do “cientificismo” e do “utilitarismo” moderno. Neste sentido, o projeto social-crítico da universidade e da modernidade, explicitado por Kant, em sua Obra – O Conflito das Faculdades, (através da Faculdade de Filosofia), desta construir-se numa esfera autônoma, capaz de “refletir” “livremente” acerca do instituído, acabou sendo absorvido (pelas Faculdades Superiores) e colocado a serviço do Estado (liberal-burguês). O papel social-crítico da Faculdade de Filosofia é assim descrito por Kant:

Importa absolutamente que, na universidade, se dê ainda à comunidade erudita uma Faculdade que, independente das ordens do governo quanto às suas doutrinas, tenha a liberdade, não de proferir ordens, mas pelo menos de julgar todas as que têm a ver com o interesse científico, i.e, com o da verdade, em que a razão deve estar autorizada a publicamente falar; porque, sem semelhante liberdade, a verdade não viria à luz (para dano do próprio governo), mas a razão é livre por sua natureza e não acolhe nenhuma ordem para aceitar algo como verdadeiro (nenhum crede, mas apenas um credo livre) (KANT, 1993, p.22).

O tema do julgamento da verdade perpassa o espectro fundamental da universidade moderna, de tal forma, que nele, no julgamento moral, pretensamente vinculado somente com a ciência, pretendia Kant, bem como o movimento Iluminista em geral, restringir os poderes do soberano, do Estado (Absolutista) colocando seus poderes sobre o crivo da crítica permanente. No entanto, tão logo os burgueses destronam o monarca, a razão crítica, que se tornara a marca do projeto moderno (do Iluminismo), enquanto projeto revolucionário, que destituiu os poderes das instituições medievais, para construir a sociedade nova, começa converter-se em razão conservadora, legitimando o projeto do Estado burguês, sob o manto das profundas contradições sociais. O projeto da modernidade, da razão esclarecida, que perpassa a universidade moderna, guarda, portanto, esta contradição fundamental: de crítica do Estado (Absolutista), a serviço da livre expressão e da autonomia, e, da legitimação, pela via oposta, das instituições do próprio Estado (burguês) nascente. Neste sentido é que pontuamos, que a razão crítica, o projeto do esclarecimento, pautado no “cientificismo”, no “racionalismo” e na “filosofia da história”, acabou sendo absorvido, pela idéia de que tão logo passe a Revolução burguesa, a razão crítica poderia ser reduzida à razão produtiva e, o saber crítico, agora, poderia ser tornado num saber instrumental, vinculado, como escreveu Kant, às

Faculdades Superiores, que nada mais eram do que meras mantenedoras da ordem. O projeto crítico de Kant, e, com ele, o da universidade moderna, estava ameaçado pela formalização da razão (técnico-produtiva), mantenedora do status quo, ligada, unicamente, aos “*homens de afazeres ou técnicos do saber*” (KANT, 1993, p.20).

Em seguida, no terceiro capítulo, evidencia-se a crise destes pressupostos, decorrentes das novas realidades econômicas, culturais e políticas que marcam o século (XX), vinculadas a uma nova forma de conceber a realidade, a ciência⁶² (BOHR, 2000; HEISENBERG, 2000; SCHRÖNDINGER, 1997), e a filosofia⁶³, bem como a uma nova matriz produtiva (ANDERSON, 1999), ou mesmo uma nova forma de organizar o capital e o trabalho no âmbito do capitalismo tardio – acumulação flexível (HARVEY, 2000). Investigam-se, fundamentalmente, os pressupostos das diferentes teorias (filosóficas) que apontam para a crise da razão moderna, tematizando suas relações com o campo econômico, político e educacional⁶⁴. Tenta-se mostrar como a crise da racionalidade moderna, das luzes, do Iluminismo, do humanismo, constitui-se também na crise que perpassa a universidade, uma vez que ela originara-se e encontrara sentido (e fundamento) no interior deste movimento intelectual (social e histórico). Diferenciam-se, neste processo de crítica à racionalidade moderna, a atitude filosófica de cunho niilista e pós-estruturalista⁶⁵, a abordagem sistêmica (e

⁶²Não é pretensão deste estudo aprofundar-se no tema das categorias científicas emergentes com a física atômica – física quântica, mas tão somente sinalizar que elas ajudam a projetar uma nova visão de mundo, no interior das próprias ciências exatas, o que ajudará na produção de uma nova ontologia, uma nova compreensão da realidade, a partir da realidade da matéria, a qual influenciará decididamente o século XX. Está nova compreensão da matéria encontra-se vinculada à – Max Planck (com a noção de quantum), Albert Einstein (com a noção de relatividade), Niels Bohr (incluindo o observador no fato observado), Ernest Rutherford (com a noção de indeterminação), Werner Heisenberg (com o princípio da incerteza e da descontinuidade), Louis De Broglie (com a noção de dualidade onda-partícula) e Erwin Schrödinger (com a noção de impossibilidade de determinar simultaneamente a velocidade e a posição do elétron no interior do átomo). Todas elas articulam-se no sentido de trazer para o âmbito dos fenômenos vivos, políticos, econômicos e culturais, o problema da indeterminação, da incerteza, do caos, do acaso, da imprevisibilidade e da complexidade do real e da natureza. (BOHR, 2000; HEISENBERG, 2000; SCHRÖNDINGER, 1997).

⁶³A concepção de Gianni Vattimo nos esclarece porque, no interior da filosofia, o solo firme em que a modernidade filosófica creditava sua forma havia erodido.

⁶⁴“Todo signo, como sabemos, resulta de um consenso entre indivíduos socialmente organizados no decorrer de um processo de interação. Razão pela qual as formas do signo são condicionadas tanto pela organização social de tais indivíduos como pelas condições em que a interação acontece. Uma modificação destas formas ocasiona uma modificação do signo. É justamente uma das tarefas da ciência das ideologias estudar a evolução social do signo lingüístico. Só esta abordagem pode dar uma expressão concreta ao problema da mútua influência do signo e do ser; é apenas sob esta condição que o processo de determinação causal do signo pelo ser aparece como uma verdadeira passagem do ser ao signo, como um processo de refração realmente dialético do ser no signo” (BAKHTIN, 1988, p. 39-47).

⁶⁵“Os pensadores pós-estruturalistas lançam fora esta autocompreensão cientificista e, com ela, o último conceito de razão desenvolvida que ainda estava sendo mantido. [...] O Heidegger tardio concebera a linguagem como morada do ser que se resigna; com isso ele manteve, ao menos para as etapas da compreensão singular do ser, uma relação transcendente com relação a um ser que continua sendo sempre ele mesmo. Foucault elimina até mesmo esta derradeira e fraca conotação de uma referência à verdade filosófico-histórica. Todas as pretensões de validade tornam-se imanente ao discurso. [...] Essa concepção exige “o sacrifício do sujeito do conhecimento” e reprime a ciência através da genealogia. [...] A própria morada do ser é arrastada para o torvelinho de um

do pensamento complexo), que brota no interior da ciência e, a atitude filosófica marxiana, de cunho crítico-dialético. Tenta-se demonstrar como as categorias ontológicas do pós-estruturalismo - multiplicidade, incerteza, caos, incredulidade, diferença - tornaram-se, não apenas uma possível leitura dos novos tempos (uma nova consciência do tempo), como também uma forte expressão sintomática e cultural deles. Espera-se assim, evidenciar, ao longo da tese, o nexos dialético (não mecânico – reducionista e simplista) existente entre as mudanças nos pressupostos constitutivos das ciências (naturais) e da filosofia moderna e contemporânea com a realidade histórica e cultural do capitalismo em sua metamorfose histórica (da modernidade sólida para modernidade flexível⁶⁶).

Compreende-se, neste íterim, que a crítica à racionalidade moderna, feita pelo pós-(estruturalismo) / pós-modernismo, embora denunciando os seus “desvarios” e “fechamentos”, desemboca na impossibilidade da “racionalidade” (HABERMAS, 1990) nos esclarecer acerca dos condicionantes do tempo presente e, impossibilitando, portanto, a construção de um projeto social futuro; o que acaba por nos conduzir, à rendição, à perplexidade, ao relativismo, tornando-nos dóceis à “manipulação ideológica”. Escreveu Horkheimer em *Eclipse da Razão* (2007, p.29): “quanto mais emasculado se torna o conceito de razão, mais facilmente se presta à manipulação ideológica e à propagação das mais clamorosas mentiras”. O diagnóstico da modernidade, portanto, precisa ser feito, tendo em vista não apenas a negar o formalismo, ou a dissolver o caráter metafísico pressuposto pelo racionalismo e o idealismo ocidental, como faz o movimento intelectual pós-moderno⁶⁷, centrados nas premissas heideggerianas, mas de certa forma precisa ser feito de forma a evidenciar os vínculos entre este e o projeto social do capitalismo, como fora feito por Marx e

tormenta de linguagem desordenada. [...] Esse contextualismo radical conta com uma linguagem diluída que se mantém somente no modo de sua fluência, de tal modo que todos os movimentos intramundanos jorram dessa torrente. Essa concepção não encontra bases sólidas na discussão filosófica. Ela se apóia principalmente em experiências estéticas, ou seja, mas precisamente: em evidências extraídas do âmbito da literatura e da teoria da literatura”(HABERMAS, 1990, p.240).

⁶⁶Quanto a isto escreve Marx na *Ideologia Alemã* que: “A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro, como relação social -, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial está sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva” -, a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas”(MARX, 2009, p.34).

⁶⁷“Creio que filosoficamente é muito bem possível criticar o conceito de uma razão absoluta, bem como a ilusão de que o mundo seja produto do espírito absoluto, mas por causa disto não é permitido duvidar de que sem o pensamento, e um pensamento insistente e rigoroso, não seria possível determinar o que seria bom a ser feito, uma prática correta. Simplesmente vincular a crítica filosófica do idealismo com a denúncia do pensamento constitui para mim um sofisma abominável, que precisa ser exposto com clareza para levar a este mofa finalmente uma luz que possibilite sua explosão” (ADORNO, 2003, p.174).

pela Teoria Crítica⁶⁸. Sob este prisma, decretar puramente, no contexto de crise da razão, que estamos no fim da modernidade, no fim da filosofia⁶⁹, no fim da metafísica, sem outras mediações, nada mais faz do que decretar o eterno retorno do mesmo (do mito, da religião e da dominação) e o abandono de nossa aspiração pela liberdade (emancipação humana). Isso não significa “endeusar” a perspectiva clássica da teoria crítica (marxiana e frankfurtiana), mas no mínimo, não torná-la secundária no processo de autocompreensão da “racionalidade” ocidental⁷⁰.

A crise da razão, não é, portanto, apenas déficit ou incapacidade de “conhecermos” a “totalidade”, é - principalmente, sentimento de “impotência” política frente ao poder do capital (de incredulidade nas meta-narrativas – como argumentou Lyotard). Mas, isso, não deve nos gerar o falso cognato de que por não sabermos enfrentar o sistema (social) global, devemos nos resignar a lutar apenas por questões (culturais) locais. Antes, estas se encontram atravessadas pelas dimensões do sistema social global, de tal forma, que é impossível, enfrentá-las, sem entender, as mediações entre economia, sociedade e cultura. O papel do pensamento crítico parece não se reduzir à “descrição” superficial do que vemos, ou do que “sentimos” em nosso cotidiano, em nossa “experiência” vivencial, mas, se prolonga, para o “entendimento” e “conceitualização” das relações “complexas” e “profundas” historicamente produzidas, que ajudaram a determinar, e, ainda determinam, nossa condição experiencial.

⁶⁸“Toda filosofia antidialética, portanto desprovida de compreensão verdadeira para a história, engana-se sobre a realidade ao fazer do presente uma ‘lei eterna’ ou uma ‘existência eterna’. Na época em que florescia a fé em um capitalismo eterno, era regra, mesmo para os historiadores com tendências empiristas, projetar sobre a história as noções essenciais do capitalismo. A moral abstrata da filosofia kantiana reforçava estas concepções. No momento da crise do imperialismo, quando tudo vacila e tudo está em vias de desmoronar, a ‘inteligentzia’ burguesa obrigada a duvidar das verdades que ela acreditava eternas, encontra-se diante de uma alternativa filosófica. De um lado, deve reconhecer-se incapaz de abarcar intelectualmente toda verdade. Neste caso, a própria realidade não estaria privada de seu caráter racional, o que provaria a falência do pensamento burguês. Ora, a burguesia não pode reconhecer sua falência porque seria preciso aderir ao socialismo. Eis porque a filosofia burguesa deve fatalmente se orientar em direção ao outro termo da alternativa e declarar a falência da razão. [...] Segundo os pensadores de maior evidência, nessa época, na verdade a razão não existe, a verdadeira realidade, a realidade superior, é irracional e supra-racional. O dever da filosofia é antes de tudo levar em conta este dado fundamental da existência humana e é assim que se constitui o irracionalismo, ideologia da filosofia da crise (LUKÁCS, 1979, p.56).

⁶⁹ “À crise pertencem também a proclamação – em particular por Heidegger, mas não só por ele – do “fim da filosofia” e toda a gama de retóricas desconstrucionistas e pós-modernistas. Pois a filosofia é um elemento central no projeto grego-ocidental de autonomia individual e social; o fim da filosofia significaria nem mais nem menos do que o fim da liberdade. A liberdade não está ameaçada pelos regimes totalitários. Mas sim, de maneira mais escondida, porém não menos forte, pela atrofia do conflito e da crítica, pela expansão da amnésia e da irrelevância, pela incapacidade crescente de questionar o presente e as instituições existentes, quer sejam propriamente políticas ou contenham concepções de mundo) (CASTORIADIS, 1992, p. 239).

⁷⁰“Como se afirmou anteriormente, nenhuma das acusações gêmeas lançadas por Marx contra o capital quase dois séculos atrás – sua destrutividade e sua iniquidade moral – perdeu algo que seja de sua atualidade. O que mudou foi apenas o escopo do desperdício e da injustiça: ambos adquiriram dimensões planetárias. E assim também a formidável tarefa da emancipação – sua urgência estimulou o estabelecimento, mais de meio século atrás, da Escola de Frankfurt, orientando desde então seus trabalhos” [...] (BAUMAN, 2008, p.226).

Isso não significa um retorno ao platonismo (em que o “logos”, ao final, alcança o real– a verdade eterna e imutável). Tampouco ao hegelianismo (em que o espírito, ao final, atinge o absoluto – histórico – coincidindo sujeito e objeto). Mas, a um marxismo não dogmático, vivo, consciente de suas condições <mediatas> de produção da verdade (em que a subjetividade conhecedora, não é um espelho “puro” da “totalidade” do real / objetivo - verdade como correspondência-, mas antes produtora e produto das mediações histórico-sociais – verdade como construção sócio-histórica). Mas, por ora, tentemos entender como se estruturou este movimento constitutivo da lógica curricular e da formação universitária no projeto social moderno. Para, em seguida, tematizarmos a crise do projeto científico, filosófico e social moderno e, logo, junto com ela, a crise da universidade e da lógica curricular que a constitui.

CAPÍTULO II

LÓGICA CURRICULAR E EDUCAÇÃO NO PROJETO SOCIAL MODERNO

O currículo da universidade moderna, bem como o ideário da educação em geral, segue uma lógica organizacional relacionada à emergência de uma nova forma de pensar, viver e conceber o mundo que está se estruturando a partir das descobertas do Novo Mundo (XVI), do Renascimento (XVI), da Reforma Protestante (XVI), das Revoluções Políticas (Inglesa, Americana e Francesa - XVII), e, das Revoluções Industriais (XVIII), consolidadas sob as práticas da racionalidade técnico-científica, do Positivismo, do Liberalismo e do Racionalismo Iluminista. A universidade, além de instância produtora de conhecimento, legitima-se enquanto espaço e tempo de consolidação e construção de subjetividades ilustradas, livres, capazes de permanentemente criticar os desvarios da razão e possibilitar a funcionalidade e coesão social. Seu projeto formador contém e comporta os elementos contraditórios do capitalismo e da democracia nascente⁷¹. Ao mesmo tempo em que se projeta como instância autônoma da Igreja, e da metafísica medieval, que se consolidara no modo de produção feudal, a universidade se sujeita ao nascimento de uma nova forma de poder, a do Estado Republicano, enquanto base política e operacional do capitalismo moderno com seu conjunto de instituições, produtivas, jurídicas, culturais e educacionais, legitimadas sob os pressupostos da metafísica científica moderna. No entanto, mesmo se sujeitando à tutela do Estado Republicano, a busca do reconhecimento pela legitimidade da universidade moderna funda-se na idéia da busca da autonomia do saber frente à religião e ao Estado republicano, “portanto, na idéia de um conhecimento guiado por sua própria lógica, por necessidades imanentes a ele, tanto do ponto de vista de sua invenção ou descoberta como de sua transmissão” (CHAUÍ, 2003, p.5).

Esta nova base, ou novo fundamento da educação moderna, tem a física newtoniana – cartesiana (DOLL, 2002) como modelo e a divisão social do trabalho como ponto de partida e

⁷¹“A universidade é uma instituição social e com tal exprime de maneira determinada a estrutura e o modo de funcionamento da sociedade como um todo. Tanto é assim que vemos no interior da instituição universitária a presença de opiniões, atitudes e projetos conflitantes que exprimem divisões e contradições da sociedade. Essa relação interna ou expressiva entre universidade e sociedade é o que explica, aliás, o fato de que, desde seu surgimento, a universidade pública sempre foi uma instituição social, isto é, uma ação social, uma *prática* social fundada no reconhecimento público de sua legitimidade e de suas atribuições, num princípio de diferenciação, que lhe confere autonomia perante outras instituições sociais, e estruturada por ordenamentos, regras, normas e valores de reconhecimento e legitimidade internos a ela” (CHAUÍ, 2003, p.5).

ponto de chegada para estruturar seus currículos (FRIGOTTO, 1995). Ao invés da fé em Deus, e nos pressupostos da Teologia, como fora a universidade medieval, a universidade moderna investe seu projeto formador no âmbito da fé na Ciência, sendo seus pressupostos derivados da matemática. Neste contexto, entender o movimento, assim como as transformações das práticas curriculares universitárias na modernidade filosófica e social constitui uma das formas possíveis de compreender suas interdependências com as transformações sociais, políticas, científicas e culturais emergentes com o modo de produção capitalista em sua fase industrial no século XVIII, com sua base sólida, rígida, e durável, e suas metamorfoses e crises ao longo do século XX, com sua base líquida, flexível e pouco durável⁷². Em outras palavras, isto significa, em termos da economia política do currículo, compreender as mudanças sofridas pela universidade no contexto do liberalismo para o neoliberalismo, ou mesmo, na transição de uma economia pautada pelo modo de acumulação rígido, em que predominava a educação como sendo direito do cidadão e de responsabilidade do Estado liberal e republicano, para um modo de acumulação flexível (HARVEY, 2000), em que predomina a idéia da educação como um serviço, prestada ao consumidor, sendo de responsabilidade dos próprios indivíduos consumidores; também significa compreender uma maior vinculação, no contexto contemporâneo / moderno / pós-moderno, da educação universitária, exclusivamente às necessidades da economia, sendo a própria imagem da universidade e seu papel político, cultural e social, reduzido à esfera instrumental, ou de sua função de instituição universal, reduzida à função dos interesses particulares (CHAUÍ, 2003).

A esta primeira fase do capitalismo, ou primeira expressão e consolidação do modo burguês de vida, sob a tutela do Estado liberal republicano, tem se denominado com certa unanimidade, no contexto filosófico, como a emergência da modernidade. No entanto, quanto à crise deste modelo contraditório de racionalidade, e do Estado republicano, pautado nas ciências da natureza (naturalismo), e na filosofia transcendental (racionalismo), não há unanimidade e nem mesmo consenso sobre a denominação do momento em que estamos vivendo contemporaneamente. Esta crise da racionalidade moderna, do iluminismo, da metafísica moderna, da filosofia do sujeito, pode ser exemplificada em diferentes *críticas*, que vão de Marx, Freud, Weber, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin e Habermas, até os

⁷² “Postos os termos desta maneira, poderia supor-se que, em última instância, a universidade, mais do que determinada pela estrutura da sociedade e do Estado, seria antes um reflexo deles. Não é, porém, o caso. É exatamente por ser uma instituição social diferenciada e definida por sua autonomia intelectual que a universidade pode relacionar-se com o todo da sociedade e com o Estado de maneira conflituosa, dividindo-se internamente entre os que são favoráveis e os que são contrários à maneira como a sociedade de classes e o Estado reforçam a divisão e a exclusão sociais, impedem a concretização republicana da instituição universitária e suas possibilidades democráticas” (CHAUÍ, 2003, p.5).

desconstrutivistas, Valéry, Nietzsche, Heidegger, e chegando até Michel Foucault, Rorty, Vattimo, Lyotard, Derrida, dentre outros. Os primeiros, na esteira da concepção dialética de Kant e Hegel, sob os aspectos da denominação de intencionalidade *crítica*, parecem estar dentro do espírito do iluminismo, pretendendo corrigir os desvios da razão, sob diferentes formas. Os segundos, na esteira de Nietzsche e Heidegger, sob os aspectos da categoria da dissolução e da desconstrução, parecem querer abandonar por completo o espírito do iluminismo, abandonando por completo o projeto da razão (STEIN, 1991; GIANETTI, 2002). Nos primeiros poder-se-iam situar os fundamentos filosóficos e epistemológicos para a Pedagogia Crítica, nos segundos poder-se-iam situar os “fundamentos” filosóficos para a Pedagogia Pós-Crítica (GIROUX, 1993; VEIGA NETO, 1995, 2002, 2003). Isto aparece explícito nas considerações de Silva (1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1999, 2000, 2002, 2003), (principal representante no Brasil das perspectivas pós-modernas), ao contextualizar a virada paradigmática na teoria contemporânea do Currículo e da Pedagogia:

O pós-modernismo empurra a perspectiva crítica do currículo para os seus limites. Ela é desalojada de sua confortável posição de vanguarda e colocada numa incômoda defensiva. O pós-modernismo, de certa forma, constitui uma radicalização dos questionamentos lançados às formas dominantes de conhecimento. Em sua crítica do currículo existente, a pedagogia crítica não deixava de supor um cenário em que ainda reinava uma certa certeza. Com sua ênfase na emancipação e na libertação, a pedagogia crítica continuava apegada a um certo fundacionalismo. O pós-modernismo acaba com qualquer vanguardismo, qualquer certeza e qualquer pretensão de emancipação. O pós-modernismo assinala o fim da pedagogia crítica e o começo da pedagogia pós-crítica (SILVA, 2002, p.115-116).

O caminho escolhido para pensar o fazer universitário, para compreender o que o constituiu, o que o tornou legítimo ao longo da modernidade, ajudará a entender por que este fazer entra em crise com a noção de pós-modernidade. Isso significa uma opção metodológica que visa compreender as questões curriculares, constitutivas do fazer universitário, numa relação de totalidade, portanto, de conjunto com o movimento histórico da racionalidade moderna, sob o modo de produção capitalista, e sua crise / transformação no contexto contemporâneo. O mapeamento desta lógica, constitutiva da modernidade e sua crise na contemporaneidade, possibilita entender os elementos centrais que orientaram a educação na emergência do capitalismo moderno e sua vinculação com as modernas formas de sociabilidade, moralidade e política, bem como suas transformações ao longo do século XX, e sua vinculação com a crise da racionalidade moderna e, a emergência da filosofia pós-

moderna⁷³. O pressuposto que tentamos sustentar é que não conseguiremos entender as teorizações educacionais contemporâneas, rotuladas sob o nome de pós-modernas, sem entender o que seria a modernidade, com seus adjetivos qualificadores. Aos que imaginam que o projeto da modernidade, com seu “ideal” de emancipação, teria se esgotado, restaria acreditar que o projeto educacional moderno em sua totalidade, estaria esgotado, e, não teria outra opção senão apostarmos na sua desconstrução. O Iluminismo, com sua ênfase na busca da perfeição humana, de melhorar o homem, através da educação, do poder da crítica permanente, sustentou uma forma de fazer educação.

Mesmo que sua perspectiva tenha servido para legitimar um modelo contraditório de sociabilidade, a serviço de uma modernidade técnica e instrumental, ele comporta uma dimensão pretensamente “emancipatória”, a qual todos os autores, que listamos como *críticos* consideram poder ser realizável. Os autores críticos, portanto, acreditam que parte da modernidade, do projeto da razão, mereça ser criticada, mesmo que seu espírito permaneça⁷⁴. O projeto marxista de sociedade poderia ser lido como uma perspectiva de radicalização do Iluminismo, em medida que o critica o mantém. Os autores pós-críticos, ou “desconstrucionistas”, por outro lado, imaginam que toda e qualquer forma que queira se apresentar como racional e superadora dos desvarios da modernidade, nos moldes que a modernidade propiciou, merece ser considerada autoritária. Assim, podemos antecipar que a pós-modernidade se apresenta, em termos intelectuais, conceituais, como uma atitude de “incredulidade” frente aos ideais “emancipatórios” postos pela modernidade iluminista. A

⁷³A teoria crítica do currículo pressupõe certa forma de vinculação entre a educação e a sociedade, de forma a tentar identificar as relações de poder (luta de classes) constitutivas da sociedade e que perpassavam a educação e o currículo. Estas relações de poder, entendidas na teoria crítica do currículo, seguiam os pressupostos de crítica da economia política realizados em última instância por Marx, com seus desdobramentos em diferentes abordagens marxistas (Gramsci, Althusser, Bourdieu, Adorno, Horkheimer, Marcuse). A teoria pós-crítica do currículo, embora considere a vinculação entre educação e sociedade, tentando identificar as relações de poder (de etnia e gênero) constitutivas da sociedade e que perpassam a educação e o currículo, muda seu foco de ação e atenção ao assumir os pressupostos advindos da crítica de Nietzsche e Heidegger em relação à metafísica ocidental. Estas relações de poder, entendidas pela teoria pós-crítica, assumem, em linhas gerais, a perspectiva arque - genealógica, proposta por Foucault em seus escritos. Enquanto a teoria crítica, de fundo kantiano-hegeliano-marxiano, através da crítica do conhecimento e das ideologias, buscava a emancipação universal do gênero humano, e uma mudança radical da sociedade, a teoria pós-crítica do currículo, de fundo nietzschiano-heideggeriano, coloca limites a esta visão, conferindo mais ênfase em questões particulares e específicas do cotidiano, preferindo a tarefa de análise crítico-desconstrutiva da linguagem e do poder.

⁷⁴“A recusa de todo conhecimento científico e racional do mundo juntou-se a um apaixonado requisitório contra a modernidade: daí nasceram uma identificação da modernidade com o diabólico, o vulgar, o absolutamente negativo; uma reivindicação da subjetividade como lugar da salvação; um profetismo vago, ameaçador e moralístico, incapaz de previsões. O lugar de uma análise dos componentes históricos reais do mundo da ciência, da técnica e da indústria, o lugar de um discurso sobre as relações objetivas entre os homens e suas articulações e as estruturas da sociedade, foram sendo ocupados por um discurso filosófico global que - segundo a perigosa tradição filosófica do espiritualismo - não opera distinções, não conhece a historicidade, mas fala em geral da ciência, da técnica e da indústria. E, em geral, elas constituem o mundo da alienação e do estranhamento. A racionalidade, e não uma estrutura particular da sociedade, torna-se o lugar originário da crise” (ROSSI, 1992, p.13-14).

pós-modernidade se apresenta, pois, como uma rejeição em bloco da própria razão ocidental e, não, da forma como ela se apresentou e se configurou na sociedade moderna, no conjunto de suas relações sociais. No entanto, antes de adentrar com profundidade nesta questão, tentemos entender com se deu a construção do estatuto do conhecimento na modernidade a partir da emergência das ciências naturais.

2.1 O SURGIMENTO DAS CIÊNCIAS NATURAIS: O NOVO ESTATUTO DO CONHECIMENTO NA MODERNIDADE

A noção de conhecimento, de teoria e de ciência que herdamos da tradição moderna pressupõe uma forma advinda de laboratórios, com procedimentos experimentais, com métodos rigorosos e com hipóteses verificáveis. Imaginamos que produzir conhecimento, produzir ciência, só é possível valendo-se de métodos quantitativos e lineares e, que somente estes alcançam a “essência” do real. Esta forma constitutiva dos parâmetros de nosso imaginário acerca da ciência, ou do que dizemos ser a ciência válida e objetiva advém da forma hegemônica instaurada no ocidente a partir do século XVII (ROSSI, 2001). Ela se torna a base do processo de conquista e expansão do domínio ocidental (DUSSEL, 1993). A partir dela se traduzem as esperanças de romper com os dogmas, dominações e privações da natureza humana que se tornaram característicos com o domínio clerical do paradigma teológico. Mas também, através dela, se evidenciam as contradições de um modelo demasiado rígido e fechado de ciência⁷⁵ que foi e é incapaz de promover uma visão articulada e complexa da realidade⁷⁶, que dê conta dos processos de dominação instaurados a partir do conhecimento científico (HORKHEIMER, 2008), bem como dos desafios sociais, educacionais, políticos, culturais e ambientais decorrentes do capitalismo tardio.

O paradigma moderno de ciência, embora desenvolvido e posto em prática por Kepler, Copérnico, Galileu Galilei e Newton (principalmente), encontra na filosofia de Bacon, de Descartes, Kant e Comte a sua expressão para o conjunto da vida social nascente (OLIVEIRA, 2001). Descartes, em seu empreendimento filosófico, assume a missão de

⁷⁵“Não é somente a metafísica que é ideológica, mas também a ciência que ela critica, na medida em que conserva uma feição inibitiva do esclarecimento das causas efetivas da crise” (HORKHEIMER, 2008, p.10).

⁷⁶“Ora é uma tal posição absoluta que desde logo assumem os fundadores da ciência moderna, cujo pensamento, apesar de tudo, ainda está impregnado de concepções metafísicas. Nem podia ser de outra forma nesses homens que eram apenas pioneiros da grande revolução que se operaria no pensamento humano durante a fase que eles inauguravam. Homens como Descartes, Pascal, Newton, Hoocke, Huvgens e tantos outros daquele “século de gênios”, não podiam evidentemente livrar-se de um momento para outro da tradição em que se tinham formado e que os acompanhará pela vida afora mesclando-se intimamente com suas novas concepções ainda informes que eles mesmos mal compreendiam e manejavam com um instinto pragmático” (PRADO JÚNIOR, 1983, p.241).

fundamentar ou legitimar a ciência, demonstrando de forma conclusiva que o homem pode conhecer o real de modo verdadeiro e definitivo (MARCONDES, 2004). A filosofia, com ele, assume o posto de árvore do saber em sua totalidade, no interior da qual as disciplinas rigorosas (física, mecânica, medicina) podem adquirir a dignidade de serem ciências (BEYSSADE, 1981). De outra forma, têm-se com Descartes, a emergência, no interior da filosofia, enquanto razão unificadora, os novos pressupostos e fundamentos basilares que marcariam a compreensão científica da natureza e da vida social: a ordem, a linearidade e a certeza (VASCONCELLOS, 2002a). O cosmos possui uma ordem, ela está lá, basta que os cientistas busquem compreender sua lógica. O cosmos é ordenado, a natureza está escrita em linguagem matemática, afirmou Galileu⁷⁷, e o conhecimento da matemática possibilitará decifrar os códigos da natureza. A natureza é, portanto, passiva, eterna e reversível, sendo seus segredos desvendáveis (SOUZA SANTOS, 2008).

2.1.1. O Mundo como uma Grande Máquina

A natureza teórica do conhecimento científico decorre, pois, dos pressupostos epistemológicos e metodológicos. O mundo, para esta concepção emergente, é uma grande máquina, semelhante a um relógio, e Deus é um grande relojoeiro. Há causas que explicam o acontecimento dos fenômenos da natureza e, estas causas são naturais e não divinas. Conhecer implica em conhecer a “causa da essência, da existência e das ações de um ser” (CHAUÍ, 1996, p.73). A partir de um método correto e das forças da razão os homens podem conhecê-las (SILVA, 2005). A realidade é considerada simples, ordenada, observável. O tempo é linear, cumulativo, progressivo. O espaço é linear. A modernidade filosófica e científica credita suas forças não só na subjetividade⁷⁸, na individualidade humana, na representação⁷⁹, mas também no método⁸⁰, que pode compreender e explicar os mistérios da natureza – que se

⁷⁷“Poder-se-ia dizer que a revolução de Galileu consiste naquele momento em que a matemática pode definir no âmago da natureza os sistemas acessíveis de fenômenos observáveis” (DESANTI, 1981, p.79).

⁷⁸“Na medida em que o pensamento é estabelecido na sua completa autonomia, o sujeito de conhecimento se constitui também fora da relação imediata de conhecimento, pois é preciso que se afirme *primeiramente* o sujeito, para que então possam aparecer para ele objetos, o elenco daquilo que ele pode saber, a partir de si mesmo, acerca daquilo que não é ele mesmo”(SILVA, 2005, p.11).

⁷⁹“Sendo o intelecto, de agora em diante, o único princípio de conhecimento, a realidade sensível do mundo material terá de ser de alguma forma demonstrada no nível do intelecto, da idéia, para que possa vir a ter que possuir algum valor. O mundo material não está irremediavelmente condenado a desaparecer, mas a realidade que lhe é própria não provém, *enquanto verdade*, da percepção dos sentidos, mas sim da demonstração intelectual que as coisas que percebemos existem verdadeiramente” (SILVA, 2005, p.11).

⁸⁰“Este lugar de destaque que o método ocupa no pensamento moderno evidencia-se no fato de ter sido ele o tema da obra de Descartes que pode ser considerada o “catecismo” da modernidade: “O Discurso do Método”. O método terá para Descartes a função de estabelecer a certeza subjetiva como critério de verdade e garantia de

assemelham às da lógica das máquinas (SILVA, 2005; SENNETT, 2006). René Descartes (1596-1650), fundador do racionalismo moderno, “acreditava na soberania da razão. Sua concepção de mundo é racionalista / mecanicista, sendo a razão capaz de desvendar os segredos e leis dessa máquina” (GOERGEN, 2001, p.12). A erosão da tradição clássica, Greco-medieval, e sua incapacidade de produzir as respostas requeridas para os tempos modernos, leva Descartes (na esteira dos feitos de Copérnico e Galileu) a repensar a tradição, ou mesmo de tentar romper com ela. Para tanto, ele precisa pensar num novo caminho, num novo método - o da dúvida metódica - a qual duvida de tudo que é exterior, para se fiar na força da interioridade. Em sua obra magistral, *O Discurso do Método*, Descartes esclarece os motivos para esta reconstrução ou ruptura com a tradição e o iniciar de uma nova tradição.

É certo que não vemos em parte alguma lançarem por terra todas as casas de uma cidade, com o exclusivo propósito de refazê-las de outra maneira, e de tornar assim suas ruas mais belas; mas vê-se na realidade que muitos derrubam as suas para reconstruí-las, sendo mesmo algumas vezes obrigados a fazê-lo, quando elas correm o perigo de cair por si próprias, por seus alicerces não serem muito firmes. A exemplo disso, persuadi-me de que verdadeiramente não seria razoável que um particular intentasse reformar um Estado, mudando-o em tudo desde os fundamentos e derrubando-o para reerguê-lo; nem tampouco reformar o corpo das ciências ou a ordem estabelecida nas escolas para ensiná-las; mas que no tocante a todas as opiniões que até então acolhera em meu crédito, o melhor a fazer seria dispor-me, de uma vez para sempre, a retirar-lhes essa confiança, a fim de substituí-la ou por outras melhores, ou então pelas mesmas, depois de tê-las ajustado ao nível da razão (DESCARTES, 1979, p.35).

Descartes enuncia nesta obra, não apenas suas intenções, mas formula os quatro preceitos fundamentais do seu “método”⁸¹ de apreensão do real: a) primeiro: “jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conheço-se evidentemente como tal”; b) segundo: “dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las”; c) terceiro: “conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimentos dos mais compostos, e supondo, mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente”; quarto: fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir”

conhecimento. Figueiredo (1995) lembra-nos que a “certeza” deixa de ser, desde então, apenas critério epistemológico, constituindo-se em critério ontológico, o que significa dizer que algo “é” à medida que possa ser representado objetivamente” (FENSTERSEIFER, 2001, p.57).

⁸¹“Mas o que me contentava mais nesse método era o fato de que, por ele, estava tão seguro de usar em tudo minha razão, se não perfeitamente ao menos o melhor que eu pudesse; além disso, sentia, ao praticá-lo, que meu espírito se acostumava pouco a pouco a conceber mais nítida e distintamente seus objetos, e que, não o tendo submetido a qualquer matéria particular, prometia a mim mesmo aplicá-lo tão utilmente às dificuldades das outras ciências como os fizera com as da Álgebra” (DESCARTES, 1979, p.40).

(1980, p.37-38). A primeira providência do Método, como vimos em seu primeiro preceito, consiste em separar, no campo das experiências subjetivas, o “terreno cognitivamente confiável”, ou seja, o caminho da razão, do “terreno suspeito”, “entendam-se as paixões, os desejos, as emoções, as fantasias, os preconceitos, os vieses, os partidarismos” (FENSTERSEIFER, 2001, p.58). A finalidade do método, como vimos nos outros três preceitos, é precisamente pôr a razão no bom caminho, evitando assim o erro. O erro resultaria na concepção de Descartes, no mau uso da razão, de uma aplicação incorreta em nosso conhecimento de mundo (MARCONDES, 2004). Descartes, assim se pronunciou à respeito desta questão: “Não que imitasse, para tanto, os céticos, que duvidam apenas por duvidar e afetam sempre irresolutos: pois, ao contrário, todo o meu intuito tendia tão somente a me certificar e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila” (1979, p.44).

A certeza da matemática, seu caráter auto-evidente, é prova de validade do método, enquanto forma segura de guiar a razão e, isto se estiver certo, imagina Descartes, “não fundamentará apenas a matemática, mas poderá e deverá ser estendido a outras esferas do saber, que então se beneficiariam da mesma certeza” (SILVA, 2005, p.19). Quanto a isto escreve Descartes, no Discurso do Método, que “de todos os que precedentemente buscaram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é algumas razões certas e evidentes” (1979, p.35). Descartes explica que percorreu este percurso, não apenas para compreender os objetos particulares da matemática, mas com a finalidade de “poder aplicá-las tão melhor, em seguida, a todos os outros objetos a que conviessem”. A fecundidade da matemática seria decorrente de seu possível uso como método universal para o conhecimento das coisas, acredita Descartes (BEYSSADE, 1981). E isto, lhe bastará, para colocar todas as ciências no caminho seguro do método – o da certeza matemática. Sua estaticidade, e crença num mundo ordenado e estável, que a razão subjetiva, conhece e domina, fornece os fundamentos, os pilares para a revolução científica moderna, que se processava, nos laboratórios do século XVI. Seu vínculo, com a modernidade burguesa⁸², é visível, uma vez que representa o emergir, no interior da ciência, da filosofia, de

⁸²“Descartes acreditava poder satisfazer-se até com o exame de uma única qualidade, ou seja, a relação espacial dos corpos; todas as demais qualidades, inclusive todo o mundo sensorial, foram consideradas desimportantes, mera aparência. No entanto, na sua época, foi menos a confusão racionalista de uma qualidade abstrata com a realidade do que a confiança no homem consciente de si mesmo e nas forças guiadas pela razão, que ajudou a reconhecer essa teoria que reduziu o mundo a relações mensuráveis. Mais tarde, à matemática como ciência única junta-se ainda uma física particular, distinta dela, depois a química desenvolvida pelos ingleses; finalmente, considerou-se o sistema ou a soma de toda uma série de disciplinas científicas a imagem da realidade. Esta concepção da ciência como um conjunto de relações fixas de elementos abstratos satisfaz as necessidades do mundo burguês em evolução” (HORKHEIMER, 2008, p.109).

uma nova relação com o mundo, em que este se assemelha a uma máquina, que pode ser dominada por uma subjetividade epistêmica.

A revolução científica moderna, da qual Descartes é tributário, teve seu ponto de partida na obra de Nicolau Copérnico, *Sobre a revolução das orbes celestes* (1543), em que este defende matematicamente⁸³ (através de cálculos dos movimentos dos corpos celestes) um modelo de cosmo em que o Sol é o centro, e a Terra apenas mais um astro girando em torno do Sol (MARCONDES, 2004). As raízes dessa nova forma de pensar foram lançadas pelo humanismo / renascentismo, incorporando as contribuições de pensadores como Roger Bacon (1214-1294), que separou a teologia das ciências profanas e Francis Bacon⁸⁴ (1561 -1626), representante do empirismo inglês, que abriu caminho para a moderna ciência da natureza “declarando como tarefa máxima da ciência o domínio da natureza” (GOERGEN, 2001, p.12). Francis Bacon, em sua obra *Novum Organum* (publicada em 1620), em clara contestação à tradição escolástica e clássica (platônica e aristotélica), apresenta o homem como “ministro e intérprete da natureza”, antecipando todo o devir da ciência⁸⁵ nascente (BACON, 1979, p.13). O pleno conhecimento da natureza deveria ser feito, desde então, a partir de uma nova ciência, através de um novo método – prático – indutivo - em que predominariam a observação sistemática e a experimentação. Isso significa que o conhecimento só será verdadeiro e ampliará o poder do homem em medida que oferecer as causas que expliquem os fenômenos naturais em sua essência, ou seja, em medida que o pensamento puder “representar” fielmente as relações entre as causas e os efeitos, obedecendo à natureza (CHAUÍ, 1996). Neste sentido, o conhecimento válido e verdadeiro, que inaugura a

⁸³“O modo pelo qual o sistema de Copérnico, que era pouco mencionado durante o século XVI, tornou-se um poder revolucionário, constitui uma parte do processo social, no qual o pensamento mecânico passa a ser dominante” (HORKHEIMER, 1980, p.122).

⁸⁴ “Correspondendo a esta tendência processou-se uma modificação do método, que consistiu no esforço para se formular um método indutivo adequado ao novo conteúdo e à nova finalidade. A formulação do novo método constitui o principal título de grandeza de um dos que incluímos neste grupo – Francis Bacon, que passou inteiramente despercebido dos primeiros realistas. Todos os educadores realistas sensoriais que o seguiram, adotaram o método de indução como a mais importante chave para a solução de todas as dificuldades educativas. [...] Desiludidos com o fracasso da reforma da religião ou com a restauração do ensino clássico, a fim de efetuar um grande e rápido melhoramento social, os pensadores e escritores da época, que lutavam pelo melhoramento geral da humanidade, voltaram-se para as novas ciências e para o novo método como fonte de solução desses males” (MONROE, 1988, p.207).

⁸⁵“O surgimento desta nova Ciência representa, na verdade, muito mais que a formulação de uma nova teoria científica que vem tomar o lugar de teorias tradicionais, em vigor há praticamente vinte séculos. Equivale a uma crise não apenas científica, relativa a determinadas teorias no campo da Física e da Astronomia, mas sobretudo uma *crise metodológica*, que afeta uma concepção tradicional de método científico, bem como uma crise de visão de mundo, de concepção de natureza e do lugar do homem, enquanto microcosmo, nesta natureza, o macrocosmo. Todas estas mudanças têm repercussões profundas além do plano lógico-epistemológico, seja na política, na ética ou na estética, uma vez que representam o abandono da concepção de um mundo fechado e hierarquicamente ordenado, em que cada coisa tem o seu lugar predeterminado, que é a concepção aristotélica de cosmo” (MARCONDES, 2002, p.18).

era moderna, advém das ciências naturais, uma vez que somente elas poderão colocar o homem no “caminho correto” (pleno domínio da natureza) (CASSIRER, 1992). O princípio da causalidade assume, pois, a centralidade no fenômeno do conhecimento, uma vez que é ele que garante a plena inteligibilidade do real (CHAUÍ, 1996). Para tanto a física e a matemática, representarão as únicas formas seguras de romper com o “misticismo” e a “escolástica” medieval. A decorrência destes pressupostos é de que ao invés de um modelo contemplativo do mundo⁸⁶, o projeto social moderno, de Copérnico até Newton, assumirá um modelo de constante domínio⁸⁷ e transformação da natureza.

Newton (1596-1650), na leitura de Goergen (2001, p.12), “além de descobrir a lei da gravidade, reforçou uma estrita interpretação mecanicista, causal e matemática da natureza”. Na moderna Ciência da Natureza o conhecimento não se funda na interpretação intelectual dos fenômenos, mas “na determinação de transformá-los para dominá-los” (MARQUES, 1993, p.42). Isto significa que a explicação meramente descritiva e interpretativa posta pela tradição clássica como forma de acesso à verdade cede lugar a explicação causal (CHAUÍ, 1996). A Física a partir deste pressuposto se arvora em explicação do Sistema do Mundo, onde se vincula a Mecânica à Matemática e à Geometria. A Física se fazia a primeira na hierarquia hipervalorizada das ciências, ciência piloto, baseada no mais simples modelo das leis gerais aplicadas a unidades quantificáveis, isoláveis e identificáveis; sem qualquer ambigüidade. As demais ciências naturais e humanas acabam por se subordinar ao império do método da Física. “Os fenômenos, nesta concepção, são tecnicamente produzidos, não são dados, mas resultados; não se descrevem, mas se produzem”. Predomina a lógica do experimento, na qual valem a observação metódica e o uso de instrumentos matemáticos, “indispensáveis à explicação” (MARQUES, 1993, p.43). Em suma, domina na ciência

⁸⁶“Kepler foi um dos últimos homens medievais. Se sua visão de ciência tivesse triunfado, é possível que não tivéssemos produzido as maravilhas e os horrores tecnológicos de hoje. Ao invés disso, os cientistas seriam místicos contemplativos, andando em companhia de teólogos e músicos. Isto não aconteceu – não sei se felizmente ou infelizmente... A ciência moderna tem a ver com máquinas, técnicas, manipulações. A matemática não conduziu à harmonia musical. Abriu o caminho da técnica, o que inclui não só a usina hidrelétrica, como também os mísseis intercontinentais” (ALVES, 1981, p.75).

⁸⁷ Bacon, em clara alusão de que esta nova ciência, com um método indutivista, ao invés de dedutivista, como apontara a tradição aristotélica, está vinculada com o crescente poder humano, escreve que: “ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois, a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece” (1980, p.14). Para Bacon tratava-se de superar, de ir além das descobertas já feitas. Em outras palavras, chegava o momento de se preocupar: “não com a vitória sobre os adversários por meio de argumentos, mas na vitória sobre a natureza”. “Vão seria esperar-se grande aumento nas ciências pela superposição ou pelo enxerto do novo sobre o velho. É preciso que se faça uma restauração da empresa a partir do âmago de suas fundações, se não quiser girar perpetuamente em círculos, com magro e quase desprezível progresso” (BACON, 1980, p.8-19).

moderna, nesta fase sólida do capitalismo industrial, uma visão linear, uniforme, orgânica, harmônica e estável do universo e do mundo⁸⁸ (SANTOS FILHO, 2000, p. 23).

O universo newtoniano, adotado por padrão pela Física Moderna, é um Universo reduzido inteiramente a entidades mensuráveis, isto é, “grandezas que vão docilmente ocupar seu devido lugar naquele formalismo e prestar-se às suas manipulações” (PRADO JÚNIOR, 1983, p.247). Estas “entidades” naturais se tornam o foco das atenções e é no seu domínio que deve se voltar todo o empreendimento moderno. A ciência mecanicista deve ser a forma segura e confiável de conhecer a natureza para melhor dominá-la. Um significativo poder de controle das forças naturais deve advir com a ampliação do conhecimento científico. Este é novo “arauto” propulsor da sociedade moderna e industrial. Deve garantir a inovação permanente das técnicas e das tecnologias. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições⁸⁹. O que não pode ser mensurado acaba por ser desprezado. Isso significa que poucas coisas merecem atenção científica. O modelo de ciência que predomina na modernidade, portanto, é um modelo que ignora e despreza a subjetividade e toda a complexidade do objeto. Conhecer é, para o mecanicismo moderno, unicamente encontrar as causas, a razão, que explica a essência e a existência das coisas, e, isso, independe do sujeito que conhece e da complexidade do objeto conhecido. A causa é, sobretudo, algo real que produz um efeito real, constituindo tarefa do conhecimento o estabelecimento de nexos lógicos que articulem e vinculem um objeto a outros. Conhecer é quantificar, é reduzir o objeto a poucas variáveis mensuráveis (SOUZA SANTOS, 2008).

Neste contexto a ciência é eleita como forma primeira e fundamental de conhecimento da realidade⁹⁰, tornando serva a filosofia, que agora se transforma em Epistemologia,

⁸⁸“A sociedade burguesa, que se originou no seio da sociedade feudal, baseia-se numa visão mecânica do mundo e das coisas (a máquina é seu símbolo), visão que atinge seu auge no século XIX com a revolução industrial do maquinismo, servida e promovida pela ciência, e que nas modernas sociedades industriais continua ainda em pleno desenvolvimento e expansão. É com a emergência da burguesia que surge o relógio mecânico, considerado por Marx a primeira máquina automática aplicada a fins práticos, possibilitando a teoria da produção e da regularidade do movimento. Ele passa a ser modelo de todas as máquinas e automatismos sociais, ultrapassando o âmbito da fábrica. Para a ideologia burguesa o mundo é movimento, é uma máquina, e, como elas, formado por um conjunto de peças. Para compreender o mundo faz-se o mesmo que a máquina – desmonta-se, desunenem-se as peças e estudam-se separadamente” (SACARRÃO, apud FENSTERSEIFER, 2001, p.61).

⁸⁹“O livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos” (GALILEU II Saggiatore). [...] A matemática demonstra relações. Ela enuncia que as relações se dão de determinada forma, fazendo silêncio completo sobre se isto é bom ou mau, feio ou bonito. Com a matemática a ciência abandona os valores. Por ser uma linguagem sem sujeito, impõe-se como a linguagem para todos e quaisquer sujeitos, não importa o que pensem ou sintam. Universal. Na Igreja Católica medieval, fora o latim. Na nova religião que se inaugura, é a matemática. Nova religião?”(ALVES, 1981, p. 80)

⁹⁰“Na fase de emergência social da ciência moderna, entre o século XVII e meados do século XIX, a reflexão epistemológica representou uma tentativa genuinamente frustrada de investigar as causas da certeza e da objetividade do conhecimento científico para daí deduzir a justificação do privilégio teórico e social desta forma de conhecimento. [...] A necessidade da epistemologia nesta fase foi a de criar uma consciência científica, a

emergindo como teoria do conhecimento científico. Instaure-se assim, com a Epistemologia, o tribunal da razão, ou o lugar capaz de certificar e definir o verdadeiro e o ilusório. A reflexão sobre os fundamentos, a validade e os limites do conhecimento científico transforma-se, portanto, num dos ramos essenciais da filosofia a partir do século XVII (SOUZA SANTOS, 2000). Diferentemente da metafísica cristã, que pretendia estudar os mistérios do mundo a partir do conhecimento de Deus, a Epistemologia volta-se para o estudo das “condições de possibilidade” que a subjetividade humana tem de conhecer o mundo. O conhecimento assume o posto de Representação do real, ou seja, representação das causas que explicam os fenômenos reais, mas este se dá sob forma das *idéias* dos corpos reais na subjetividade de um sujeito pensante⁹¹. A subjetividade, para os filósofos modernos (de Descartes⁹² até Kant), não é afetada pela forma dos corpos reais, mas sim pelas idéias deles (CHAUÍ, 1996).

Isso significa que há, no momento áureo do iluminismo, uma elevação da subjetividade como categoria ontológica, ou seja, como fundamento capaz de assegurar a verdade sobre o mundo⁹³. A verdade não é mais revelação transcendente que só chega a espíritos iluminados, mas é, antes, construção da - consciência humana - a verdade é, pois, transcendental. Esta é objeto de estudo fundamental, e a compreensão de suas leis assegura a possibilidade de uma construção correta e coerente da realidade⁹⁴. O objetivo é a certeza, a busca das leis gerais, das regularidades que constituem a “essência” da consciência humana.

consolidação, no interior da emergente comunidade científica, da idéia de um saber privilegiado a que se submetia a própria filosofia quando dele não se defendia em posição de fraqueza” (SOUZA SANTOS, 2000, p.28).

⁹¹“Ao estabelecer-se a subjetividade como verdade primeira, substituiu-se o paradigma ontológico do ser em si pelo paradigma mentalista da razão⁹¹ enquanto subjetividade idealizadora, de uma consciência, espaço interno, espelho em que se refletem as realidades feitas representações” (MARQUES, 1996, p.32).

⁹² Descartes é reconhecido como o pai do racionalismo moderno. Nesta perspectiva, o universo é dividido em dois domínios independentes entre si, a substância espiritual e a espacial. “Através desta divisão fundamental, o racionalismo da escola cartesiana, que desde o século XVII dominou as discussões filosóficas adquiriu sua característica. Segundo ele, o espírito que, desligado da matéria, está acoplado com esta no homem apenas exteriormente, é capaz de criar por si só conhecimentos válidos. Sua atividade verdadeira consiste num mero pensar. Aliás, devido à separação fundamental, não se podem tomar as experiências dos sentidos como efeitos e, por conseguinte, como testemunhos do mundo exterior; valem como bases opacas, variáveis e difusas da vida espiritual, e não como fonte de conhecimento. Na reflexão sobre si mesmo, na meditação sobre sua essência, o Eu individual descobre as proposições eternamente válidas sobre Deus e o Universo. Dentro deste reconhecimento exclusivo do pensamento abstrato está contida a fé numa estrutura estática do mundo.: seus contornos devem ser absorvidos por estruturas conceituais fixas. Assim, juntamente com toda a filosofia idealista, o racionalismo pressupõe necessariamente uma relação entre conceito e realidade, constante e independente da práxis humana” (HORKHEIMER, 2008, p.95).

⁹³“Desde então a filosofia procura legitimar-se (defensivamente) perante a ciência e, com Kant, a distinção entre a filosofia e a ciência (e, portanto, a epistemologia) passa a ter um lugar mais central do que nunca na reflexão filosófica” (SOUZA SANTOS, 2000, p.22)

⁹⁴“É com base na *razão subjetiva* que se construirá a nova concepção de conhecimento. O exercício da reflexão filosófica equivale, em larga escala, a revelar ao próprio homem sua natureza racional, a purificá-lo das crenças e preconceitos obscurantistas que lhe foram inculcados pela tradição. Equivale também a retomar o caráter originário do pensamento e da racionalidade, de modo a adotá-lo como ponto de partida seguro de um novo processo de conhecimento que produzirá, este sim, teorias válidas” (MARCONDES, 2002, p.19).

Antes de conhecer o mundo, a filosofia busca conhecer as “condições” que temos para conhecer o mundo. Nasce assim, o que denominamos espírito crítico (MARQUES, 1996, p.32). No seio da modernidade, do movimento iluminista, mediado pelo espírito crítico, inaugura-se o projeto da “Aufklärung”, que se caracteriza pela busca, no âmbito educacional da maioridade humana. Para tanto, cumpre compreender, em termos gerais, os significados implicados na própria idéia de modernidade, para que possamos entender que lugar, na esfera das representações, a metáfora do mundo como uma máquina ocupou, bem como o lugar ocupado pela razão, desta forma de razão, no capitalismo nascente e na teorização educacional.

2.1.2. A Idéia de “Modernidade”

A idéia de uma separação nítida entre o período histórico antigo, medieval e moderno, surgiu na Renascença. A antiguidade clássica foi associada pelos renascentistas à luz resplandecente, ao passo que a Idade Média foi considerada a “Idade das Trevas”, noturna e esquecida, “enquanto a modernidade era concebida como uma época de afastamento da escuridão, um tempo de despertar e de Renascença, anunciando um futuro luminoso” (KUMAR, 1997, p.85). A Renascença, enquanto momento claro de irrupção de um novo modo de pensar, lança assim uma perspectiva diferente em relação à história, no qual o mundo clássico e não o medieval, passa a iluminar a vida presente. O significado disso é que os filósofos renascentistas deixarão pouco a pouco a filosofia cristã, num plano secundário, passando a se preocupar não com as questões da Cidade Celestial, com o tempo sagrado, mas com as mudanças na Cidade Terrena, com o tempo secular, portanto. Assim, o foco da análise, que marca a preocupação moderna, passa a ser não o estudo do que é eterno e imutável (do Ser), mas do que é móvel e contingente (do Devir) (KUMAR, 1997). A natureza, agora concebida nos moldes da máquina, é desencantada, sendo seus mistérios acessíveis aos iniciados nas ciências. A metáfora do mundo como uma máquina cumpre, pois, uma função não apenas epistemológica, mas profundamente social / cultural e produtiva / utilitária, uma vez que está implicada na dessacralização do mundo, abrindo-o para a dominação da natureza e, para o estabelecimento do reino humano na terra⁹⁵ (leia-se reino burguês).

⁹⁵“A tensão entre a religião e o conhecimento intelectual destaca-se com clareza sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal. A ciência encontra, então, as pretensões do postulado ético de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus e, portanto, significativo e eticamente orientado” (WEBER, 1980, p.261).

A idéia de modernidade⁹⁶ está assim estreitamente relacionada à ruptura com a tradição, ao novo, à oposição à autoridade da fé pela razão humana e à valorização do indivíduo, livre e autônomo, em oposição às instituições. Modernidade significava assim, em última instância, rompimento completo com o passado, um novo começo, um novo ingresso num tempo em que se acreditou que a força da razão, da inteligência humana, levaria a humanidade a um futuro radioso (LEFEBVRE, 1969), proporcionando “um tempo para progressos sem precedentes na história humana” (KUMAR, 1997, p.91). Há, sobretudo, nesta gênese do capitalismo moderno, em sua fase industrial (sólida), uma nova forma de sentir, uma nova sensibilidade, enfim, uma nova moral e uma nova episteme⁹⁷, que considera o culto ao passado algo ultrapassado, inaugurando uma perspectiva que valoriza o presente, o atual, o novo⁹⁸.

O período moderno (1750-1950) pode ser definido ainda como um campo de luta e de disputa, bem como de contaminação mútua entre duas “significações imaginárias”: autonomia de um lado e, expansão ilimitada da “mestria racional” de outro. Ambas as significações mantêm existência ambígua sob o teto da Razão. A necessidade de compreender e interpretar o presente dando as costas ao passado era uma forma de tornar a razão melhor aplicada aos negócios, à expansão da produtividade. A racionalidade voltada ao “entendimento”, reivindicada no âmbito filosófico por Kant e Hegel, centra-se essencialmente, na

⁹⁶“Não temos nenhuma descrição objetiva única da sociedade moderna. Todas as descrições, por mais científicas que sejam, fazem parte de teorias e metateorias avaliadoras e filosóficas, e são por elas informadas. Embora não tenhamos procurado aqui definir a estrutura da sociedade moderna, deve ficar claro que atribuímos o poder de intervenção, de originar mudanças, a sujeitos (individuais e coletivos). [...] Enfrentar um contexto significa mudá-lo, na medida do possível, num sentido que permita maior autodeterminação” (HELLER & FEHÉR, 2002, p.51).

⁹⁷“Idéias clássicas e cristãs de tempo e história continuaram a dominar a mente ocidental até a segunda metade do século XVIII. Enquanto persistisse essa situação não poderia haver um autêntico conceito de modernidade. O século XVII presenciou um poderoso ressurgimento do pensamento apocalíptico milenarista, atingindo, inclusive, como é o fato hoje bem conhecido, cientistas como Isaac Newton. Da mesma forma que na Idade Média, essa visão do tempo limitava o interesse pelo presente a um período de espera e preparação; o elo com o futuro esperado era obra da providência, não resultado da ação humana consciente. [...] Essa visão de tempo e história foi solapada de forma gradual na segunda metade do século XVIII, abrindo caminho para um novo conceito de modernidade. Um papel importante neste particular coube à filosofia cristã da história, que finalmente sugeriu a idéia de modernidade, que lhe era inerente desde o começo. Mas só podia assim fazer tornando-se secularizada por completo. O que Kant chamou de “terrorismo moral” do cristianismo – a expectativa apocalíptica do fim do mundo – tinha que ser primeiro exorcizado. E isso aconteceu, sobretudo, com a forma milenarista, tão vigorosa no século XVII. Ao refletir sobre ela, e sobre a relação que a mesma guardava com as novas perspectivas científicas da época, pensadores de fins do século XVIII em diante converteram as crenças milenarista em uma idéia secular de progresso. O milênio tornou-se científico e racional, o alvorecer de uma era de progresso humano infindável na terra. A idéia de progresso, de forma concebida por Kant, Turgot, Condorcet e outros no século XVIII, foi a base da nova idéia de modernidade” (KUMAR, 1997, p.90-91).

⁹⁸“O passado não deve ser interpretado, e constantemente reinterpretado, da perspectiva do presente. Ao mesmo tempo sua autoridade é abolida. A idade não enobrece causas, mas sim lança um véu de suspeita sobre elas. Elas são, com toda probabilidade, produto de superstição e ignorância. Quanto mais recente melhor, porque mais esclarecido. Mesmo nos casos em que essa conclusão não foi aceita, havia pelo menos o acordo geral de que não poderíamos olhar para o passado em busca de esclarecimento e instrução” (KUMAR, 1997, p.92).

quantificação e acaba por fetichizar o “crescimento” por ele mesmo. A economia ocupa, na modernidade, o lugar de destaque que era atribuído à religião na medievalidade. É dela que partem os pressupostos legitimatórios para a lógica da busca da autonomia da razão e da expansão da mestria racional (CASTORIADIS, 1992). A razão aplicada aos negócios assume, com isso, a forma de princípio secular, regulador, determinando a vida social em sua totalidade. A organização da produção, sob os mantos do capital, deverá seguir, portanto, um caminho seguro, guiado pela razão, a fim de que, pela força do trabalho, se expanda indefinidamente o reino da mercadoria sobre a terra. Desse progresso indefinido da multiplicação do capital, pelas mãos humanas, na manufatura, e, em seguida, pela lógica da máquina, na fase industrial do capitalismo, surgirá a ideologia da prosperidade e do salvacionismo moderno. “Cada vez mais, a salvação deveria ser procurada não no além, mas no aquém; cada vez mais, a felicidade deveria ser conquistada a partir dos recursos racionais do próprio homem” (GOERGEN 2001, p.16).

A episteme do período moderno, que rejeita o culto ao passado, credita na força da razão a possibilidade de um esclarecimento crescente, concentrando as forças humanas no processo de apropriação e transformação da natureza. O projeto da autonomia da razão, projetados nas filosofias de Descartes e de Kant, como também de Locke, não está apenas implicado na gênese da política, da moral, da ética, mas também da possibilidade de expansão ilimitada da economia capitalista. O questionamento da tradição medieval, que inaugura a época moderna, e que a torna uma época marcada pela busca da autonomia social e política, comporta não apenas um projeto crítico, de radicalização da “mestria racional”, e de constituição de subjetividades, como forma de construir a democracia e o estado moderno, mas também de impulsionar a economia capitalista. As forças da Razão, na modernidade, estão, em última instância, a serviço do capitalismo. A Razão não comporta apenas autonomia, como proclamavam os iluministas, mas também dominação (isto está implícito nas considerações de Rousseau, de Marx, de Weber, e, contemporaneamente de Adorno e Horkheimer).

A nova divisão e organização social do trabalho na modernidade, protagonizada pela burguesia, e assentada no “assalariamento” do proletariado, precisa de novos pressupostos legitimatórios. Buscar os fundamentos para legitimar o projeto da sociedade nascente, bem como a sua estratificação e hierarquia, constitui-se a empreitada dos filósofos modernos. Embalados pelas conquistas recentes das ciências naturais, estes encontram na “Razão Humana” e não em “Deus”, a forma correta de conhecer e estabelecer as condições de

possibilidade para o mundo prático⁹⁹. Acredita-se nos poderes ilimitados da razão, como forma de conquistar a liberdade e a felicidade social e política. Os sinos que se dobravam pela fé, agora se dobram pela razão. A economia assume o posto de lugar da salvação e, seus princípios ocultos – a produtividade – o lucro – sob o signo do progresso, estendem-se por todos os poros da sociedade moderna. Antes de tudo, escreve Marx, “o motivo que impele e o objetivo que determina o processo de produção capitalista é a maior expansão possível do próprio capital, isto é, a maior produção possível de mais-valia, portanto, a maior exploração possível da força de trabalho” (1998, p.384).

A modernidade, como se percebe, possui em si uma contradição fundamental, em medida que ela é a aspiração para a construção da democracia e da autonomia no plano político, social e intelectual de um lado e, ao mesmo tempo, de outro, a busca louca e irrestrita para colocar toda a força e o empenho humanos, a força da Razão, na expansão ilimitada do “reino da mercadoria” que interessa ao capitalismo¹⁰⁰. O capitalismo, como “fato social total”, torna-se um movimento perpétuo, de revolução permanente¹⁰¹ das instituições “racional”, a fim de reinstaurar a sociedade a partir dos seus critérios inerentes – maximização do lucro, expansão ilimitada da produção e do consumo. “Tudo está convocado perante o tribunal da Razão (produtiva) e tudo deve demonstrar seu direito à existência, a partir da expansão ilimitada do domínio racional” (CASTORIADIS, 1992, p.20).

Sob esta lógica, os processos de produção deslocam-se, ao longo da modernidade, gradativamente da produção artesanal para a produção industrial; sendo que esta mudança nos processos de produção corresponde a uma passagem exigida e requerida pelo capital para aumentar sua produtividade (MARX, 1998). Neste contexto, num primeiro momento, a

⁹⁹“Quanto mais o mundo da economia capitalista moderna segue suas próprias leis imanentes, tanto menos acessível é a qualquer relação imaginável com uma ética religiosa de fraternidade. Quanto mais racional, e portanto impessoal, se torna o capitalismo, tanto mais ocorre isso. No passado, foi possível regulamentar eticamente as relações pessoais entre senhor e escravo precisamente porque elas eram relações pessoais. Mas não é possível regulamentar – pelo menos, não no mesmo sentido, ou com o mesmo êxito – as relações entre os variáveis detentores de hipotecas e os variáveis devedores dos bancos que concedem tais hipotecas: pois nesse caso não há relações pessoais de qualquer tipo” (WEBER, 1980b, p.245).

¹⁰⁰“Na configuração da sociedade moderna, os interesses privados assumem caráter e importância pública. Não é a discussão política que rege a sociedade, mas a política se subordina à economia e se organiza na forma nacional. [...] A sociedade reificada, em que se reduz a dimensão pública à funcionalidade utilitária, oculta os atores reais, concretos e históricos, à busca de reduzir homens e coisas a objetos substituíveis entre si, a mercadorias, transformados todos em valores de troca” (MARQUES, 1992, p.554).

¹⁰¹“Ao mesmo tempo, cria-se nova realidade social-econômica – em si mesma, um “fato social total” – o capitalismo. O capitalismo não é simplesmente o interminável acúmulo pelo acúmulo, mas a transformação implacável das condições e meios de acúmulo, a revolução perpétua da produção, do comércio, das finanças e do consumo. O capitalismo encarna uma significação imaginária social nova: a expansão ilimitada do “domínio racional”. Depois de certo tempo, essa significação penetra na totalidade da vida social (por exemplo, no Estado, nas forças armadas, na educação, etc.) e tende a ser sua fonte de informação” (CASTORIADIS, 1992, p.20).

produção de conhecimento se dá atrelada à manufatura¹⁰² para em seguida se vincular à lógica industrial¹⁰³. A nova divisão social do trabalho, decorrente da mudança das formas de relação com a natureza, e da produção da materialidade, implicam, pois, em formas distintas de relação com o conhecimento e sua produção. A ciência, e os seus processos de produção, são incorporados diretamente na produção. Esta é responsável, dentre outras coisas, pela produção de um trabalhador mutilado, especialista em apenas um mesmo ofício. Com a divisão social do trabalho, esclarece Marques (1993, p.44), ocorre a passagem da lógica artesanal para a industrial, “significando divisão social do conhecimento entre a ideação integrada e a execução parcializada e mecânica”. O trabalhador coletivo, escreveu Marx (1998, p.394), “que constitui o mecanismo vivo da manufatura consiste apenas nestes trabalhadores parciais”. Dentro deste processo de produção, conquistou o capital o comando sobre o trabalho, cuidando para que o trabalhador realize a tarefa com esmero e com o grau de intensidade adequado. A divisão social do conhecimento integra-se, pois, na mesma lógica do mundo nascente - contribuindo para a expansão indefinida do capital à custa do trabalho¹⁰⁴, base da divisão da sociedade moderna em classes.

O que perdem os trabalhadores parciais concentra-se no capital que se confronta com eles. A divisão manufatureira do trabalho opõe-lhes as forças intelectuais do processo material de produção como propriedade de outrem e como poder que os domina. [...] Esse processo desenvolve-se na manufatura, que mutila o trabalhador, reduzindo-o a uma fração de si mesmo, e completa-se na indústria moderna, que faz da ciência uma força produtiva independente de trabalho, recrutando-a para servir ao capital (MARX, 1998, p.416).

¹⁰²“O mecanismo específico do período manufatureiro é o trabalhador coletivo, constituído de muitos trabalhadores parciais. As diferentes operações executadas sucessivamente pelo produtor de uma mercadoria e que se entrelaçam no conjunto de seu processo de trabalho apresentam-lhe exigências diversas. Numa, tem ele de desenvolver mais força; noutra, mais destreza; numa terceira, atenção mais concentrada etc.; e o mesmo indivíduo não possui, no mesmo grau, essas qualidades. Depois de separar, tornar independentes e isolar essas diversas operações, são os trabalhadores separados, classificados e agrupados segundo suas qualidades dominantes. [...] A estreiteza e as deficiências do trabalhador parcial tornam-se perfeições quando ele é parte integrante do trabalhador coletivo. O hábito de exercer uma função única limitada transforma-o naturalmente em órgão infalível nessa função, compelindo-o à conexão com o mecanismo global a operar com a regularidade de uma peça de máquina” (MARX, 1998, p.404).

¹⁰³“O fundamento de toda divisão do trabalho desenvolvida e processada através da troca de mercadorias é a separação entre a cidade e o campo” (MARX, 1998, p.407). Sobre este tópico do pensamento de Marx, Saviani (1996, p.171) entende que: “a época moderna se caracteriza por um processo baseado na indústria e na cidade”. Segundo ele, “diferentemente da Idade Média, onde a cidade (aldeia) e a indústria (artesanato) se subordinavam respectivamente ao campo e à agricultura, na época moderna inverte-se a relação: o campo e a agricultura passam a se subordinar, respectivamente, à cidade e à indústria”.

¹⁰⁴“O capital transforma-se, além disso, numa relação coercitiva, que força a classe trabalhadora a trabalhar mais do que exige o círculo limitado das próprias necessidades. E, como produtor da laboriosidade alheia, sugador de trabalho excedente e explorador da força de trabalho, o capital ultrapassa em energia, em descomedimento e em eficácia todos os sistemas de produção anteriores fundamentados sobre o trabalho compulsório direto. De início, o capital submete o trabalho ao seu domínio nas condições técnicas em que o encontra historicamente. Não modifica imediatamente o modo de produção” (MARX, 1998, p.356).

Na leitura de Marques (1993, p.44), com a passagem da economia de uma fase de manufatura para uma fase industrial, a economia deixa de pautar-se pelo princípio da necessidade para orientar-se pelo princípio do máximo rendimento o qual exige “a potenciação dos conhecimentos científicos e técnicos colocados a serviço da expansão indefinida dos negócios”. A ciência moderna surge atrelada à lógica da economia, servindo ao sonho imperialista da burguesia em dominar a natureza e extrair dela indefinidamente suas riquezas. “A ciência moderna permite o aumento cumulativo do saber empírico e da capacidade de prognose, que podem ser postos a serviço do desenvolvimento das forças produtivas” (ROUANET, 2003, p.121). Os processos de construção de conhecimento válidos, e passíveis de serem validados pelo Tribunal da Razão (produtiva), subsumem-se às exigências do capital. O novo Deus, ou princípio supremo da modernidade, não está num mundo transcendente, mas na própria imanência das relações sociais pautadas pela lógica da produção de mercadorias em escala industrial. A divisão social do trabalho atende a este princípio do máximo rendimento ditado pela indústria. A lógica da ciência, da mesma forma, sua divisão em campos disciplinares, sofre a influência da divisão social do trabalho, não sendo natural e tampouco fora da história e das relações sociais¹⁰⁵. Fukuyama, um dos principais representantes do liberalismo econômico na contemporaneidade, e, portanto, um dos principais ideólogos do capitalismo, assim expressa a influência da ciência natural moderna nas relações sociais capitalistas:

¹⁰⁵ Arendt, em sua obra clássica, *A Condição Humana* (2001), compreende de forma diferente ao que argumentamos aqui, numa perspectiva marxiana, de que o mundo moderno, e seu modo de produção, significou uma nova forma de alienação, que privou o homem de sua liberdade, agora através de novas relações sociais, pautadas no assalariamento. Para Arendt (2001) “o que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo e não como pensava Marx, a alienação em relação ao ego”. Arendt, embora concorde com Marx, de que ele não ignorava isso, acredita em última instância que Marx não saiu do subjetivismo moderno. Arendt, parte, para tal feito, da análise de Max Weber, mostrando que a secularização, típica da modernidade, é simplesmente a separação entre Igreja e Estado, entre religião e política e, não abandono de uma lógica transcendente (religiosa) para um plano imanente ou mundano (social - histórico). Isso significa que, para ela, a Filosofia moderna, incluindo a perspectiva de Marx, e sua concepção de liberdade, permaneceu prisioneira da Filosofia do Sujeito. Nossa concepção defendida nesta tese é a de que Marx, sem sair da modernidade, do espírito moderno de luta pela liberdade, ele se coloca, na esteira de Hegel, no mesmo movimento de denúncia do solipsismo moderno, mas rompendo com ele, se coloca “para além da filosofia do sujeito”. O argumento de Arendt, quanto a isso é de que: “A moderna perda de fé não é de origem religiosa – não pode ser atribuída à Reforma nem à Contra-Reforma, os dois grandes movimentos religiosos da era moderna – e seu alcance não se limita de modo algum à esfera religiosa. Além do mais, mesmo que admitíssemos que a era moderna teve início com um súbito e inexplicável eclipse da transcendência, da crença de uma vida após a morte, isto não significaria que esta perda houvesse lançado o homem de volta ao mundo. Ao contrário, a história demonstra que os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos. Uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes, e talvez a mais original contribuição moderna à filosofia, tem sido uma preocupação exclusiva com o ego, em oposição à alma ou à pessoa ou ao homem em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo e com os outros seres humanos, a experiências entre o homem e si mesmo” (ARENDR, 2001, p.266). O argumento de Arendt, não se aplica a Marx, o qual tentou, fundamentalmente, romper com o solipsismo e o formalismo do sujeito cartesiano-kantiano.

A ciência natural moderna regula a direção do desenvolvimento econômico estabelecendo um horizonte constantemente variável de possibilidades de produção. A direção em que se desdobra esse horizonte tecnológico está estreitamente ligada ao desenvolvimento de uma crescente organização racional do trabalho. Por exemplo, os aperfeiçoamentos tecnológicos em comunicação e transportes – a abertura de estradas, a construção de navios e portos, a invenção de ferrovias e assim por diante – tornam possível uma expansão no tamanho dos mercados que, por sua vez, facilita a realização de economias de escala por meio de trabalho organizado. Atividades especializadas, que não eram lucrativas quando uma fábrica vendia apenas para alguns povoados locais, tornam-se rapidamente proveitosas quando passa a vender para toda a nação, ou para o mercado internacional muito mais amplo. O aumento da produtividade resultante dessas mudanças amplia o mercado interno e cria novas demandas para uma divisão ainda maior do trabalho (FUKUYAMA, 1992, p.110).

A ideologia moderna, como bem expressou Fukuyama, em sua versão idealista da história, está intimamente ligada a uma nova organização do trabalho, ou, a uma nova racionalidade política e econômica. Esta celebra o liberalismo de mercado como a forma que deve direcionar o rumo das instituições humanas, de tal forma que as novas formas de vida, devem, em última instância, ter a produtividade e a livre circulação de mercadorias, como elementos determinantes e balizadores de toda a estrutura social. A divisão social do trabalho, no entanto, ao contrário do que aponta Fukuyama, e como nos ensinou Marx em sua crítica da ideologia moderna, não é decorrente apenas do novo método das ciências naturais, mas antes é uma expressão da própria racionalidade econômica implicada nas novas relações sociais. Diante dessas, o novo método das ciências naturais oferece uma resposta mais satisfatória para responder às necessidades sociais do que os antigos métodos de conhecimento. Isto significa que sobreviverão aos imperativos da modernidade somente àqueles agrupamentos sociais que souberem desenvolver ou se adaptar aos critérios da racionalidade produtiva e econômica¹⁰⁶. Para tanto explicou-nos Marx, “têm de ser revolucionadas as condições de produção do trabalho, o modo de produção e, conseqüentemente o próprio processo de trabalho” (MARX, 1998, p.365). É mister, explica Marx, comentando sobre a mais-valia absoluta e a mais valia relativa, “que se transformem as condições técnicas e sociais do processo de trabalho, que mude o próprio modo de produção, a fim de aumentar a força

¹⁰⁶“Os requisitos para a organização racional do trabalho determinam certas mudanças consistentes, em grande escala, na estrutura social. As sociedades industriais devem ser predominantemente urbanas porque só na cidade se encontra o suprimento adequado de mão-de-obra especializada, exigida pela indústria moderna, e porque nas cidades têm infra-estrutura e serviços que dão apoio a empresas grandes e altamente especializadas. [...] A eficiência do mercado de trabalho depende de sua grande mobilidade. Os trabalhadores não podem ficar permanentemente presos a um determinado trabalho, a um local ou a um conjunto de relacionamentos sociais, mas devem ter liberdade de movimentos, aprender novas tarefas e tecnologias e vender sua força de trabalho a quem pagar melhor. Isso tem um efeito poderoso na dissolução de grupos sociais como tribos, clãs, grandes famílias, seitas religiosas e assim por diante. Sob certos aspectos, estas formas de sociedade podem ser mais gratificantes, mas como são organizadas de acordo com os princípios racionais da eficiência econômica, tendem a ceder lugar as que são” (FUKUYAMA, 1992, p.110).

produtiva do trabalho”. Só assim, segue Marx, “pode cair o valor da força de trabalho e reduzir-se a parte do dia de trabalho necessária para reproduzir este valor”.

Assim, a burguesia, enquanto classe hegemônica no capitalismo, objetivando o desenvolvimento da produção e do mercado, à custa do trabalho, encontra instrumental na racionalidade científica (moderna) para orientar sua ação. Elabora, para tanto, a partir da noção de razão (subjéctiva e prática), os pressupostos normativos (ético-morais) de que necessita para expandir seus domínios. A razão enquanto ponto culminante da modernidade torna-se a nova força do homem pela qual o homem pode intervir no mundo natural e social (GOERGEN, 2001, p.17). A novidade, a irrupção do novo, substitui tanto em seu caráter espiritual quanto material, o desdenho pelo tempo presente. A força da razão é utilizada como artifício revolucionário e legitimador pela burguesia, que destitui e descredencia, num primeiro momento, as instituições feudais comandadas pela Igreja, para em seguida, colocar em seu lugar novas instituições, que interessam, sobretudo, à expansão da lógica mercantil e industrial. Como lembra Goergen (2001), na modernidade se passa da autoridade às coisas, dos livros à natureza. No seu âmago, a idéia de modernidade, comporta, além disso, a noção do eterno movimento, da revolução permanente das idéias¹⁰⁷. A autoridade do passado, consubstanciada no clero, e no tributo às instituições normativas que legitimam o feudalismo, são substituídas por uma nova concepção de racionalidade¹⁰⁸, centradas nos interesses da sociedade burguesa. Para tanto, a idéia de modernidade, impulsionada pelo industrialismo, comporta em si a noção categorial de que o conhecimento das “leis da natureza” substitui a arbitrariedade da “moral religiosa”. O conhecimento das “leis natureza”, torna-se a forma legitimatória das novas formas de dominação política pressupostas pela crença em regras normativas e no direito dos governantes em exercerem sua autoridade em função dessas regras (ROUANET, 2003).

¹⁰⁷“A modernidade em geral é concebida como um conceito aberto. Implica a idéia de continuação ininterrupta de novas coisas. Isso está implícito em sua rejeição do passado como fonte de inspiração ou exemplo. A modernidade não é apenas produto da revolução – em especial da Americana e da Francesa, mas é em si basicamente revolucionária, uma revolução permanente de idéias e instituições” (KUMAR, 1997, p.92). Não obstante, parece razoável argumentar que só com a Revolução Industrial britânica, em fins do século XVIII, é que a modernidade recebeu sua forma material. Isso aconteceu em parte por causa do caráter sumamente explosivo do fenômeno – uma aceleração da evolução econômica até um ponto que acabou por assumir proporções revolucionárias. [...] Dessa maneira, a ligação entre modernidade e revolução mais uma vez sugere-se por si mesma tanto na esfera econômica como nas esferas política ou intelectual (KUMAR, 1997, p.94).

¹⁰⁸ “Os filósofos rejeitaram a atitude anterior que procurava fazer passar pela mediação de Deus toda busca da verdade; ao invés de recorrer a um princípio supremo donde decorreriam, por dedução, as outras certezas, os filósofos instalaram-se sobre o terreno da observação e da experiência e procuram o conhecimento na física, no direito, na arte etc., todos estes, domínios que eles libertam da tutela da metafísica e da teologia” (DESNÉ, 1982, p.104).

A razão, aplicada à economia, “levou à dissolução das antigas formas produtivas, características do feudalismo, e à formação de uma mentalidade empresarial moderna, baseada na previsão, no cálculo, em técnicas racionais de contabilidade” (ROUANET, 2003, p.120). O empreendedorismo, a audácia, a lógica utilitarista, servem de instrumentos para ampliar a produtividade, a liberdade individual e a eficiência. A indústria moderna, enquanto expressão do empreendimento capitalista, modelada pela aliança da ciência com a tecnologia transforma o mundo da natureza, de tal forma que o industrialismo acaba por constituir-se no principal eixo de interação dos seres humanos com a natureza. No entanto, o industrialismo¹⁰⁹ não é o centro da modernidade, como pensou Durkheim, mas uma expressão material do conjunto do dinamismo social do capitalismo (GIDDENS, 1991). Sobre a incorporação da ciência aos propósitos industriais escreve Marx, que:

O capital faz o operário trabalhar, agora, não com a ferramenta manual, mas com a máquina que maneja os próprios instrumentos. Um primeiro exame põe em evidência que a indústria moderna deve aumentar extraordinariamente a produtividade do trabalho, ao incorporar as imensas forças naturais e a ciência do processo de produção. [...] A ciência nada custa ao capitalista, o que não impede de explorá-la. A ciência alheia é incorporada ao capital do mesmo modo que o trabalho alheio. Apropriação capitalista e apropriação pessoal, seja da ciência, seja da riqueza material, são coisas totalmente diversas (MARX, 1998, p.443).

Com o advento da modernidade, a reflexividade (GIDDENS, 1991), como nova forma de conhecimento, assume um caráter diferente em relação à época medieval, pré-moderna. Ela é introduzida na própria base da reprodução do sistema capitalista, de forma que o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si. Os conhecimentos das ciências sociais deveriam, neste crivo, sob a ótica positivista, proporcionar conhecimentos, tecnologias, que ajudassem a colocar nova ordem no sistema de coesão social. O conhecimento não possui um valor em si (contemplativo), mas somente na medida em que se tornar útil (produtivo), para ampliar as formas de coesão social. Assim, a razão é convocada, como esfera capaz de unir uma sociedade esfacelada, sob o crivo de novos valores, que a própria razão deveria produzir. A sociologia, como forma de reflexividade, proporcionaria informações sobre a vida social, permitindo uma espécie de controle sobre as instituições

¹⁰⁹“O empreendimento capitalista, podemos concordar com Marx, desempenhou um papel importante no afastamento da vida social moderna das instituições do mundo tradicional. O capitalismo é em alta conta inerentemente dinâmico por causa das conexões estabelecidas entre o empreendimento econômico competitivo e os processos generalizados de transformação em mercadoria. Por razões diagnosticadas por Marx, a economia capitalista, tanto interna quanto externamente (dentro e fora do alcance do estado-nação), é intrinsecamente instável e inquieta. Toda reprodução econômica no capitalismo é “reprodução expandida”, porque a ordem econômica não pode permanecer num equilíbrio mais ou menos estático, como era o caso da maioria dos sistemas tradicionais” (GIDDENS, 1991, p.67).

sociais, semelhantes àquela proporcionada pelas ciências físicas no domínio da natureza. O pressuposto da ordem, linearidade, e da certeza, enquanto critérios das ciências naturais são transpostos para as ciências sociais, transformando estas em forças produtivas, colocadas ao serviço da modernização e da eficácia social (ROUANET, 2003). Assim, compreende-se que as ciências sociais estão tão profundamente implicadas na modernidade quanto às ciências naturais, “na medida em que a revisão crônica das práticas sociais à luz do conhecimento sobre estas práticas é parte do próprio tecido das instituições modernas” (GIDDENS, 1991, p.23-47). A “reflexividade”, descrita por Giddens, é mais bem evidenciada nos escritos do próprio Weber, com sua noção de “racionalização”. Escreve Weber:

Este processo de racionalização no campo da ciência e da organização econômica determina indubitavelmente uma parte importante dos ideais da vida da moderna sociedade burguesa. O trabalho a serviço de uma organização racional para o abastecimento de bens materiais à humanidade, sem dúvida, tem-se apresentado sempre aos representantes do espírito do capitalismo como uma das mais importantes finalidades de sua vida profissional. [...] Similarmente, ela é uma das características fundamentais de uma economia capitalista individualista, racionalizada com base no cálculo rigoroso, dirigida com precisão e atenção para o sucesso econômico que é procurado, em chocante contraste, com a precária existência do camponês e com o tradicionalismo privilegiado do artesão da guilda e do capitalismo aventureiro, orientado na exploração de oportunidades políticas e na especulação irracional (WEBER, 1980a, p.203).

Em outros termos, entende-se que o surgimento e o desenvolvimento da burguesia e do modo de produção capitalista apresentam como uma de suas implicações consideráveis a reestruturação geral das idéias e das formas de conhecimento que permitem interpretar o real. A racionalidade científica, nesta fase do capitalismo industrial (modernidade sólida), torna-se o novo fundamento, que permite estruturar as formas de vida, em suas esferas, econômicas, políticas e culturais (ROUANET, 2003). Depreende-se disso que depende o capital da crescente extensão da racionalidade científica. Ou, em outros termos, poder-se-ia dizer que o sucesso do capital, de sua reprodução, depende do sucesso da ciência, de um tipo particular de ciência, que permite expandir, pela via da mais-valia relativa e absoluta, a produtividade e o lucro (MARX, 1998). Isso é tão determinante, que é impossível pensar o mundo moderno, o metabolismo da sociedade moderna (do capitalismo industrial), fora das condições propiciadas pela racionalidade científica (WEBER, 1980a), uma vez que é ela que garante os métodos que asseguram a reprodução da ordem sócio-metabólica. E, de outra forma, depende a racionalidade científica moderna, da própria reprodução do capital. A escola e a universidade moderna, enquanto esferas educacionais se legitimam neste contexto (econômico, político e cultural). Seus pressupostos, finalidades e formas de organização

curricular dar-se-ão, no contexto da divisão social do trabalho e da fragmentação no interior da ciência¹¹⁰. Nesse sentido, há uma interligação muito forte e significativa, no surgimento da modernidade, ou a idéia do que seria modernidade, entre a noção de conhecimento¹¹¹, e as possibilidades de fundamentação política, econômica, moral, educacional e social. Neste crivo, duas noções fundamentais estão diretamente relacionadas à idéia de modernidade: **a idéia de progresso**, que faz com que o novo seja considerado melhor ou mais avançado do que o antigo; e **a valorização do indivíduo**, ou da subjetividade, como lugar da certeza e da verdade, e origem dos valores, em oposição à tradição, isto é, ao saber adquirido, às instituições, à autoridade externa (MARCONDES, 2004).

2.1.3. A Emergência da Subjetividade

Os fundamentos da civilização moderna, do capitalismo ocidental, expressos na emergência das categorias - “subjetividade”, “racionalidade” e “progresso” - na teorização filosófica, política e social, as quais são constitutivas do projeto da “filosofia da consciência”, que permeia o empreendimento filosófico de Descartes até Kant, configuram-se nas bases legitimatórias da civilização científica e tecnológica. “Além de ser um atributo do sujeito individual, a razão é alçada à capacidade de sujeito-espécie de promover a emancipação do homem através da ciência e da tecnologia” (GOERGEN, 2001, p.17). Esta nova concepção de mundo rompe com o sagrado, profanando, pouco a pouco, todas as esferas do agir humano. Neste sentido, um movimento contínuo e progressivo de desencantamento da natureza, se tornará a marca fundamental dos modernos. A Filosofia, ao invés de começar seu trabalho

¹¹⁰Marx, referindo-se à divisão social do trabalho e, sua forte influência em todos os setores da vida humana, nos instiga a pensar, nos desdobramentos desta concepção na educação moderna como um todo. Ela sofre a influência determinante desta divisão social do trabalho, a qual se configura, em parte pela divisão das ciências, em fragmentos que permitem tratar esferas isoladas do real. A formação profissional, que será realizada na universidade moderna, pouco a pouco, será desenhada por este espírito que idealiza formar determinados profissionais que pouco ou quase nada entendem do mundo em que vivem. Não é incomum que percebamos e, possamos concordar com Marx, que logo os idealizadores da vida moderna, os liberais, perceberam a grande contradição que estava pressuposta entre o mundo produtivo e a vida política desejada. Escreve Marx, em O Capital, que: “Não se tratará aqui de mostrar como essa divisão se apossa de outras esferas da sociedade, além da econômica, lançando por toda parte a base para o desenvolvimento das especialidades, para um parcelamento do homem que levou A. Ferguson, o mestre de A. Smith, a exclamar: “Construímos uma nação de hilotas e não temos cidadãos livres” (MARX, 1998, p.409). Isto levará Marx a criticar a dominação no interior dos processos de trabalho, ou no interior das relações de produção. Não basta assinalar a mudança dos pressupostos na vida política, como se empenharam os filósofos modernos, para romper com os dogmas da tradição religiosa, a fim de garantirmos as condições para a liberdade, pensou Marx. Era preciso localizar e modificar na própria estrutura objetiva, do mundo do trabalho, os elementos negadores da autonomia humana.

¹¹¹“O homem de saber e o trabalhador produtivo se separam completamente um do outro, e a ciência, em vez de permanecer em poder do trabalho, em mãos do trabalhador, para aumentar suas forças produtivas em seu benefício, colocou-se contra ele em quase toda parte. (...) O conhecimento torna-se um instrumento que pode separar-se do trabalho e opor-se a ele” (THOMPSON apud MARX, 1998, p.416).

conhecendo a “*Physis*” (como na Filosofia antiga) e “*Deus*” (como na patrística e escolástica), para depois se referir ao homem, começa indagando qual é a capacidade da “*Subjetividade*” humana para conhecer e demonstrar a verdade. Sob este pressuposto a modernidade filosófica começa pela afirmação da Subjetividade, ou seja, da capacidade humana de representar corretamente a realidade¹¹². Os modernos, na esteira de Descartes, imaginam que se a verdade é uma só, então, a certeza, que é a apropriação da verdade pelo espírito, é de um único tipo. Neste sentido, trata-se, unicamente, de construir um método, isto é, construir regras pelas quais seja possível ao espírito atingir a verdade (SILVA, 2005). Assim, a era moderna começa, em termos filosóficos, afirmando a primazia do sujeito sobre o objeto, ou, melhor dizendo, afirmando a sua capacidade de representação da realidade e de auto-representação. “O objeto agora deve conformar-se ao sujeito. O centro do sistema de conhecimento não é mais o real, mas sim o sujeito¹¹³” (MARCONDES, 2002, p.21). Descartes estabelece assim, a emergência da subjetividade, do pensamento, como lugar da certeza, que separada de toda realidade material, pode constituir-se no fundamento para o conhecimento no mundo moderno. Em suas palavras:

Mas, logo em seguida, adverti que , enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava¹¹⁴. [...]

¹¹²“A modernidade se caracteriza por uma ruptura com a tradição que leva à busca, no sujeito pensante, de um novo ponto de partida alternativo para a construção e a justificação do conhecimento. O indivíduo será, portanto, a base deste novo quadro teórico, deste novo sistema de pensamento. É precisamente nisto que consiste o *paradigma subjetivista* na epistemologia” (MARCONDES, 2002, p.20).

¹¹³“O próprio indivíduo se torna o portador das possibilidades ou, em termos mais extremos, passa o equivalente de suas indefinidas e indeterminadas possibilidades. Tudo se torna possível [...] O que uma pessoa faz de si depende agora dela própria, mesmo que não só dela. A pessoa é a fazedora de sua vida, e nesse sentido é um homem, ou mulher, que se fez por si mesmo. O destino, não o fado, define agora a relação do indivíduo com o mundo Enquanto o fado determina as possibilidades o destino resta entre possibilidades, tem de ser alcançado. Foi a idéia da liberdade que informou a consciência da contingência, e detectaram isso todos os grandes pensadores do período pós-Revolução Francesa. Marx enfatizou que a relação dos operários com sua classe é uma relação contingente. Não tinha dúvida alguma de que o indivíduo moderno, a pessoa contingente, o criador de seu próprio destino é um ser muito superior ao indivíduo “tacanho” da época pré-moderna. [...] Tanto na versão hegeliana quanto na marxista, invocava-se a filosofia da história para negar a contradição entre contingência e necessidade. A idéia tradicional do fado foi deste modo readmitida, por assim dizer, pela porta dos fundos. O operário tem uma relação contingente com sua classe, e a própria existência da classe operária é contingente, e no entanto a classe operária é a classe mesma que reconhece a necessidade histórica, atua com base nela e vai estabelecer uma sociedade comunista de acordo com as leis da história, isto é, com a necessidade. É o que diz a argumentação marxista. Marx, portanto, combina a consciência da contingência pessoal e histórica com a mediação da categoria da necessidade. No outro pólo, Kierkegaard conseguiu eliminar completamente o fado em sua versão antiga e em sua versão atualizada, moderna. Mas ao fazer isso pagou um pesado preço: encarou o mundo moderno como um contexto que jamais pode transformar num destino escolhido” (HELLER & FEHÉR, 2002, p.32-34).

¹¹⁴“O sujeito torna-se fundamento epistemológico posto que as certezas subjetivas substituem as autoridades e a tradição na legitimação do conhecimento. Torna-se o fundamento ético ao definir suas regras de ação

compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material (DESCARTES, 1980, p.46).

Está em jogo, pois, uma “virada copernicana”, em termos da teoria do conhecimento, que passa a se preocupar não com as “coisas em si”, mas com a capacidade que a razão humana possui para conhecer as coisas. O projeto da Filosofia moderna, que se constitui no fundamento seguro para pensar o mundo, a ciência, a política, a ética e a moralidade, configura-se como o projeto do sujeito, que é capaz de, pela força da consciência, da reflexividade, analisar-se a si mesmo, para somente depois se voltar para as “coisas mesmas” (CHAUÍ, 2008). A razão objetiva, que se tornara condição fundamental, para orientar a vida, desde os gregos, transforma-se em razão subjetiva; o que significa que, antes de conhecer o mundo objetivo, ou de se guiar por este conhecimento, a filosofia moderna, com Descartes, institui a subjetividade como fundamento lógico e ontológico para o conhecimento. Os antigos e medievais, pela via da metafísica, atribuíam como tarefa da Razão - o conhecimento do “Absoluto real” –, os modernos, por sua vez, na ânsia de libertar-se das tutelas da Religião, da Metafísica Clássica, atribuem como tarefa da razão, o conhecimento de sua própria capacidade de conhecer, e assim, afirmam o império da - “subjetividade epistêmica”. O ideal da racionalidade moderna é sob este pressuposto, um projeto cartesiano, que se estabelece a partir da: “a) prevalência da subjetividade e; b) da extensão dos poderes ilimitados da razão a todas as realidades suscetíveis de apreensão objetiva” (FENSTERSEIFER, 2001, p.69).

Kant, procurando desenvolver e completar¹¹⁵ a perspectiva da filosofia do sujeito iniciada por Descartes, faz duas distinções em sua doutrina: a primeira, entre transcendente e transcendental, e a segunda, entre conhecer e pensar. Segundo Kant, transcendente é o que acontece com as doutrinas metafísicas tradicionais, que pretendem transcender os limites da

independentemente dos padrões tradicionais e coletivos. Por fim, torna-se fundamento ontológico ao condicionar a existência da realidade das coisas à sua capacidade de representá-las de forma “clara e distinta”. Tanta tarefa só pode ser assumida por um sujeito completamente autônomo, autotransparente e autodeterminado, senhor absoluto da própria vontade. [...] Esta subjetividade só pode ser construída a partir de um processo de desnaturalização do homem, o que, à medida que o corpo é tomado como parte da natureza, vai significar um processo de “desencarnação”, ou “desincorporação”. O homem moderno coloca-se, assim, acima da natureza, livre dos seus desígnios, como livre está dos desígnios de Deus. É ele agora o ser onipotente, fundamento de toda a verdade e valor, bem como do próprio mundo, tendo pela frente uma liberdade infinita” (FENSTERSEIFER, 2001, p.55-56).

¹¹⁵“Se assim é, então se manifesta ingênuo querer saber *sobre o mundo* dos objetos sem perguntar pela instância que constitui o mundo objetivo enquanto objetivo, ou seja, pela subjetividade humana, como fonte de todo processo cognitivo. Precisamente nisso consistiu a *revolução copernicana* no pensamento proclamada por Kant: em vez de nos dirigirmos aos objetos, transcendemos dos objetos para sua condição de possibilidade, isto é, passa-se dos objetos para o espírito finito como condição de possibilidade do processo de objetivação da realidade. Assim se manifesta à reflexão filosófica a *consciência* humana como *mediação necessária* no processo do conhecimento, de tal modo que o pensamento clássico é considerado, em bloco, dogmático por não ter sido capaz de tematizar a *mediação consciencial* do processo do conhecimento” (OLIVEIRA, 1996, p 35 e 36).

experiência possível. Assim, o que é transcendental no sentido kantiano é diferente do que é transcendente. Transcendental é a investigação que se ocupa não dos objetos propriamente, mas das condições e da possibilidade de conhecê-los¹¹⁶. “O problema do Conhecimento, o como conhecer, premissa da Filosofia, se propõe de forma patente com o progresso da Ciência e as perspectivas que esse progresso abria” (PRADO JÚNIOR, 2000, p.70). Para Kant (1980, p.75) o problema do conhecimento deve ser pensado de forma a percebermos que, “nada temos a ver com a natureza ou, em geral, com objetos dados, mas tão somente com conceitos, que só tem sua origem em nossa razão”. De outra forma, isso significa que o mundo, ou a natureza, ou a experiência, são constituídos por nossas representações e, o objeto, que devemos nos ocupar, antes de ir às “coisas mesmas” são nossas representações. A subjetividade, antes de constituir-se como apenas um critério lógico, como era, na filosofia clássica e medieval, assume, nesta prerrogativa, estatuto ontológico.

As instituições modernas pautar-se-ão por este novo critério ontológico, o da Razão Subjetiva, o qual se desdobrará em critério normativo para a vida prática. O mundo moderno precisava de outros critérios para pautar a vida prática, e reconstruir os procedimentos adequados para a construção do conhecimento constituía-se na principal ocupação dos pensadores modernos. Tanto é que a pergunta tradicional posta pela metafísica clássica acerca do “Ser”: O que são as coisas? Desdobra-se no problema do “Conhecer”: Que é o conhecimento das coisas? Assim, Conhecer, antes de mais nada, o próprio Conhecimento é optar pela hegemonia da Razão Subjetiva¹¹⁷, ao invés da Razão Objetiva, como índice de tal autonomia. O Espírito Crítico, inaugurado por Kant, pautado na Epistemologia, enquanto percepção dos limites de todo conhecimento, tornar-se-ia ainda, a condição para escapar do

¹¹⁶É a estrutura da subjetividade finita enquanto tal, que, por sua espontaneidade, realiza a passagem do mundo-em-si para o mundo para-o-homem. O mundo só existe para o homem em virtude da atividade do homem: é a subjetividade transcendental que constitui o mundo como objeto. Com isto Kant pretende superar o que chamou de dogmatismo da metafísica: o sujeito é o elemento decisivo no conhecimento do processo. Sem a ação da subjetividade, o conhecimento e a ação são impensáveis e por isso querer tematizá-los sem levantar a pergunta transcendental é cair no mais profundo dogmatismo”(OLIVEIRA, 2001b, p.17).

¹¹⁷“Foi este o momento, segundo Hegel, em que o homem chegou a reconhecer praticamente que o pensamento, a razão, deve reger toda a vida da espécie e, assim, construir o mundo da liberdade efetiva, o que não pode ocorrer plenamente na modernidade, uma vez que reduzida à perspectiva da filosofia da subjetividade. A liberdade será concebida como reflexão, auto-relação do espírito a si mesmo, o que vai abrir o horizonte à autonomia do pensamento e da ação humana, à medida que tudo se justifica se levado ao tribunal do sujeito, que se deve auto-afirmar e autoconquistar-se em tudo. Tudo na modernidade, é para Hegel, concretização do princípio da subjetividade e passa pela mediação subjetiva. Assim, todas as dimensões da vida do homem – a religião, a economia, a política, a moral, e a arte – foram radicalmente transfiguradas a partir do princípio da subjetividade, horizonte fundante da cultura moderna. A filosofia, autoconsciência do tempo, erige-se modernamente a partir da descoberta da subjetividade abstrata, em Descartes, até sua explicitação plena em Kant, Fichte e Schelling” (OLIVEIRA, 2002, p.72).

dogmatismo (Leibniz) na qual recairia a razão entregue a si mesma, e mesmo do ceticismo¹¹⁸ (Hume), no qual nos precipitaria um empirismo generalizado. Dogmatismo seria, nas palavras de Kant, “o procedimento da razão pura sem uma crítica precedente da sua própria capacidade” (1980a, p.19). Assim, “tendo posto o conhecimento a salvo dos dois perigos que o espreitavam, Kant pôde se dar por satisfeito” (DELACAMPAGNE, 1997, p.16). Sobre esta importância do Espírito Crítico Kant entende que:

Mas que tesouro é este, perguntar-se-á, que pretendemos legar à posteridade com semelhante Metafísica purificada pela Crítica e conduzida por esse meio a um estado duradouro? Com um lance superficial de olhos sobre esta obra, acreditar-se-á perceber que sua utilidade seja somente negativa, ou seja, de jamais ousarmos elevar-nos com a razão especulativa acima dos limites da experiência e esta é, na verdade, sua primeira utilidade. Ela se tornará porém imediatamente positiva se nos dermos conta de que os princípios, com os quais a razão especulativa se aventura além dos seus limites, de fato têm como inevitável resultado, se o observarmos mais de perto, não uma ampliação, mas uma restrição do uso de nossa razão na medida em que realmente ameaçam estender sobre todas as coisas os limites da sensibilidade à qual pertencem propriamente, ameaçando assim anular o uso puro (prático) da razão (KANT, 1980a, p.15).

¹¹⁸ A desconfiança de Hume, quanto às possibilidades da razão, foi enunciada em sua obra – Investigação sobre o entendimento humano. Nas palavras de Hume: “Todos os raciocínios sobre questões de fato parecem fundar-se na relação de causa e efeito. Só por meio dessa relação podemos ultrapassar a evidência de nossa memória e de nossos sentidos. [...] Aventurar-me-ei a afirmar, como uma proposição geral que não admite exceção, que o conhecimento dessa relação não é, em caso algum, alcançado por meio de raciocínios a priori, mas origina-se inteiramente da experiência, quando verificamos que certos objetos particulares estão constantemente ligados uns aos outros. [...] Esta proposição, de que as causas e os efeitos não podem ser descobertos pela razão, mas sim pela experiência, será admitida sem dificuldade no tocante aos objetos que nos lembramos de nos terem sido outrora completamente desconhecidos, porquanto não podemos ter deixado de sentir nossa absoluta incapacidade, naquela ocasião, de prever o que decorreria deles. [...] O hábito foi o princípio pelo qual se estabeleceu essa correspondência tão necessária à subsistência de nossa espécie e à regulação de nossa conduta, em todas as circunstâncias e ocorrências da vida humana” (HUME, 1980, 144-p.156). O problema filosófico deixado pelo legado do empirismo, principalmente por Hume, era o do falibilismo do conhecimento, ou seja, o problema da impossibilidade da garantia da objetividade e do conhecimento através dos procedimentos científicos. A ciência, na concepção empirista, não poderia esquecer e menosprezar o papel que a experiência e a subjetividade desempenham na produção do conhecimento. A teoria tradicional da verdade (aristotélico - tomista) acreditava no ideal da racionalidade e da objetividade, imaginando, através do princípio da causalidade, haver uma *correspondência* entre o pensamento e o ser das coisas. O ser, na concepção correspondentista da verdade, “é lógico, ontológico e teológico. A realidade se explica onto-teo-logicamente” (STEIN, 2002, p.73). Segundo Stein (2002, p.74), uma ontologia desse tipo sempre oculta em si um determinado dogmatismo e implica, inelutavelmente, um sacrifício da lucidez crítica. “A aparente tranquilidade desta ontologia nasce de seu fundamento absoluto, que lhe garante o domínio do real e a certeza do conhecimento” (STEIN, 2002, p.74). O empirismo deslocara esta discussão da teoria tradicional acerca da essência do objeto e da realidade descredenciando-a. Na concepção empirista de Hume a noção de causa e efeito, indispensável à ciência, não encontra-se vinculada diretamente aos objetos (noção de causalidade final), mas é, isto sim, um produto da experiência do sujeito, que pela força do hábito, produz conexões entre causas e efeitos. Desta forma, Hume, tendo se oposto à noção de razão objetiva posto pela tradição clássica ont-teo-lógica, tornou a razão um mero hábito psicológico, ligado ao hábito, à crença e à imaginação. “A ciência, mero hábito psicológico ou subjetivo, torna-se afinal uma ilusão, e a realidade tal como é em si mesma (isto é, a realidade objetiva) jamais poderá ser conhecida pela nossa razão” (CHAUÍ, 2008, p.73). Kant, a partir de Hume, se debruçará sobre o problema da relação entre subjetividade e objetividade, tentando reformulá-lo. Como veremos, não conseguirá superar o dualismo.

Neste sentido, Kant (1980), diferente de Hume¹¹⁹ (1980), é um otimista epistemológico, buscando uma fundamentação e uma possibilidade para pensar a metafísica e o conhecimento objetivo. Kant tentara evidenciar, através da “Crítica da Razão Pura”, e em sua obra os Prolegômenos, que as nossas inferências causais são, portanto, justificáveis. Nesta última, Kant salienta o aspecto que o fez acordar de seu sono dogmático e conferir não apenas um caráter negativo ao projeto de restringir a metafísica aos limites da experiência: “Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova” (KANT, 1980a, p.10). No entanto, Kant adverte que Hume, “nem sequer pressentiu a possibilidade de tal ciência formal, mas, para colocar o seu barco em lugar seguro, levou-o até a praia (ao ceticismo), onde poderia permanecer e apodrecer”. Em vez disso, escreve Kant, “me é de enorme importância dar-lhe um piloto que possa manobrar o barco com firmeza, de acordo com os princípios seguros da arte náutica, retirados do conhecimento do globo, e, munido de uma carta náutica completa e de um compasso, levá-lo para onde melhor lhe aparecer” (1980a, p.12).

Está em jogo, para Kant, na Crítica Razão Pura (1980a, p.393) a questão da possibilidade da razão¹²⁰ (o âmbito especulativo) e a sua relação com a vida prática (ação e

¹¹⁹Kant teceu considerações acerca dos equívocos e dos problemas formulados tanto pelo inatismo como pelo empirismo. Isto ficou conhecido como a Revolução Copernicana na Filosofia. Para Kant era plausível a idéia de que “a estrutura da razão é inata, isto é, não é adquirida pela experiência. Porém, os conteúdos que a razão conhece e nos quais ela pensa, esses sim, dependem da experiência” (CHAUI, 2008, p.77). Para Kant, “o objeto da interrogação não é conteúdo do conhecimento, mas as formas em que ele nos é dado” (STEIN, 2002, p.76). Kant salienta ainda que os inatistas se enganam “ao supor que os conteúdos ou a matéria do conhecimento são inatos quanto o que é inato é a estrutura da razão”, ao mesmo tempo em que, os empiristas se enganam “ao supor que a estrutura da razão é adquirida por experiência ou causada pela experiência” (CHAUI, 2008, p.77). Assim, para Kant a estrutura da razão é inata e universal (e nisso os racionalistas estavam certo), enquanto os conteúdos são empíricos e podem variar no tempo e no espaço (e nisso os empiristas estavam certos), podendo transformar-se com novas experiências e mesmo revelarem-se falsos graças a experiências novas (CHAUI, 2008). Segundo Dutra (2008), na avaliação que Kant faz do conhecimento humano, ele dá razão aos empiristas em determinados aspectos, mas, por outro lado, em outros, dá a razão aos racionalistas. Nessa perspectiva a solução encontrada por Kant é que não há conhecimento fora do âmbito da experiência possível, como sustentavam os empiristas, mas esse conhecimento é revestido de necessidade, como queriam os racionalistas. Hume é responsável, segundo Kant, por acordá-lo do sono dogmático. No entanto, Kant, tenta buscar uma saída para o problema da causalidade e da objetividade destacado por Hume e pelos empiristas. “Assim como Hume, mas por outras razões, Kant também acha que os juízos hipotéticos – relacionando causas e efeitos são inevitáveis. Mas eles são inevitáveis, para Kant, em virtude da espontaneidade do entendimento no uso da categoria da causação, e não com dizia Hume, em virtude do Hábito, que era um princípio de caráter apenas psicológico” (DUTRA, 2008, p.104). A categoria da causação é, em Kant, portanto um conceito puro *a priori* do entendimento, sendo os juízos hipotéticos necessários e universais, ou seja, objetivamente válidos, ao contrário do que Hume afirmava. “Desta maneira, Kant pôde fundamentar com sua teoria também a ciência pura da natureza, pois os princípios do entendimento são as cognições mais fundamentais sobre a natureza em geral. [...] Os conceitos e princípios puros do entendimento são, portanto, a própria condição de possibilidade da experiência e do conhecimento da natureza” (DUTRA, 2008, p.107).

¹²⁰No contexto da Crítica da Razão Pura, Kant escreve sua célebre alegoria: “A leve pomba, enquanto, em seu livre vôo, corta o ar cuja resistência sente, poderia imaginar que ainda mais sucesso teria no vácuo”. [...] Esta

moralidade): Escreveu ele que: “Todo o interesse de minha razão (tanto o especulativo quanto o prático) concentra-se nas três seguintes perguntas: O que podemos saber? O que devemos fazer? O que podemos esperar?” A pergunta epistemológica, pelas condições de possibilidade de todo o conhecimento, surge, em seu sistema, interligado com o problema moral. Antes de passar às coisas, às soluções práticas, devemos perguntar pelas condições que temos para solucioná-las. A possibilidade da Razão - iluminar a vida prática – é o que inspira Kant a investir sua força num projeto epistemológico. Sob este pressuposto, ao formular a distinção entre a “coisa em si” (*noumena*, em grego – o que é pensado) e o “fenômeno” (*phainomena*, do grego, significando “o que aparece”). Kant espera evidenciar que a razão possui limites, podendo produzir falsas cognições, as quais eram muito comuns na metafísica tradicional, sendo a fonte de todo o dogmatismo. O conhecimento a priori da razão “se refere a fenômenos”, “a coisa em si mesma”, por sua vez, “permanece real para si, mas não pode ser conhecida” por nós (KANT, 1980a, p.13). Nos Prolegômenos, ele explora o sentido radical desta proposição ao afirmar que: “o mundo dos sentidos contém meros fenômenos, que ainda não são coisas em si mesmas, estas últimas (*noumena*) devem ser admitidas pelo entendimento, justamente pelo fato de ele conhecer os objetos da experiência como simples fenômenos” (KANT, 1980a, p.83).

Kant, ao procurar trazer a tônica do conhecimento para o âmbito da subjetividade, da consciência, do entendimento, espera com isso que “as idéias da razão podem ter um uso regulativo para o entendimento e o conhecimento imanente, isto é, dentro dos limites da experiência possível” (HORKHEIMER, 2008, p.97). Escreveu ele que: “Neste sentido, a Filosofia é a ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), e o filósofo, não é um artista da razão, mas sim o legislador da razão humana”. O fim último, da Filosofia, portanto, “não é outro senão a inteira destinação do homem, e a filosofia, a respeito desta última, se chama Moral” (KANT, 1980a, p.408). No entanto, Kant, mesmo incorporando a experiência, como elemento para pensar nos limites e possibilidades da razão, não a estendeu para além da experiência do próprio sujeito

alegoria quer auxiliar na clarificação do avanço indevido da razão para além dos dados da intuição e da sensibilidade, portanto. É que o avanço possível, independente da experiência, no conhecimento a priori, - sempre, entretanto, representado na intuição, - poderia levar à convicção de que o dado a priori, dependente da intuição, apenas se distingue do simples conceito puro (vazio). Kant diz que “encorajada por uma tal prova de força da razão, a paixão de ir mais longe não vê mais limites”. O filósofo refere-se explicitamente à Platão, dizendo: “é assim, (como a pomba), que Platão abandonou o mundo sensível, porque opunha ao entendimento demasiados obstáculos de diversa ordem; e se arriscou para além deste mundo, sobre as asas das idéias, no vazio do entendimento puro”. Ele não considerou que seus esforços não lhe faziam ganhar terreno, pois não possuía resistência para seu apoio, em que pudesse fixar e aplicar suas forças ao entendimento em movimento. “Mas, é o destino ordinário da razão humana, na especulação, terminar o seu edifício o mais cedo possível e só examinar, depois, se seus fundamentos foram bem postos” (STEIN, 1976, p.24-25).

e, acabou por pensar o conhecimento e a moralidade moderna de forma idealística e metafísica¹²¹. Sua filosofia, portanto, como marca central da modernidade, embora avance para as tematizações das relações entre a razão pura e a vida prática, permanece ainda restrita à esfera da subjetividade transcendental¹²², procurando deduzir desta as leis e máximas morais para o comportamento humano, sem adentrar no campo conflituoso e contraditório da história e das relações sociais e culturais, como bem salientou Hegel¹²³, e, mais tarde, Marx¹²⁴ e Nietzsche. O conceito hegeliano do Eu como identidade universal e do particular, explica Habermas, “está dirigido contra aquela unidade abstrata da consciência pura, que a si se refere, própria da apercepção originária, na qual Kant estabeleceu a identidade da consciência em geral” (1968, p.20).

¹²¹“A ênfase da nossa ignorância, tal como costumamos encontrá-la desde Hume nas obras positivistas, a garantia de que ‘a verdadeira essência do espírito... nos é tão desconhecida com a do corpo fora de nós, é tanto metafísica dogmática quanto as eternas verdades do cartesianismo’. De sua análise da consciência o positivismo deduz uma visão agnóstica do mundo; e o racionalismo de tendência cartesiana, uma visão de mundo de conteúdo mais definido. Ambos acreditam que devemos ocupar-nos do assunto metafísico, “para depois viver tranquilos para todo o sempre”. Hume quer descansar satisfeito quando tivermos chegado aos limites extremos do pensamento humano, e fixa estes limites mediante o auto-exame da consciência. Mais tarde, Kant conjugou a teoria dos conceitos inatos com a mais modesta concepção de Hume sobre a estreiteza de nossa saber, e assim proclamou igualmente que o resultado da consciência que se conheceu a si mesma é o conteúdo de uma teoria universal imutável. Nessas discussões da filosofia mais moderna, a consciência fechada em si mesma do indivíduo e da existência são consideradas uma e mesma coisa. Segundo a corrente racionalista, todos os problemas parecem resolvidos depois que o indivíduo adquiriu uma concepção clara e nítida de si mesmo; para a corrente empirista, importa antes introduzir ordem na plenitude das experiências vividas: em ambos os casos, a verdade deve emergir da introspecção do indivíduo racional” (HORKHEIMER, 2008, p.97).

¹²²Numa passagem da Crítica da Razão Pura Kant evidencia os vínculos entre o projeto epistemológico e o seu projeto moral. Escreveu ele que: “Na medida em que se tornam ao mesmo tempo fundamentos subjetivos de ações, isto é, princípios subjetivos, as leis práticas chamam-se práticas. A avaliação da moralidade segundo sua pureza e conseqüências é feita de acordo com idéias, a observância de suas leis ocorre de acordo com máximas. [...] É necessário que todo o curso de nossa vida seja subordinado a máximas morais; por outro lado, é simultaneamente impossível que isto aconteça se a razão não conectar com a lei moral, a qual é uma simples idéia, uma causa eficiente que determine ao comportamento conforme àquela lei um êxito exatamente correspondente aos nossos fins supremos, seja nesta vida, seja na outra. Portanto, sem um Deus e sem um mundo por ora invisível para nós, porém esperado, as magníficas idéias da moralidade são, é certo, objetos de aprovação e admiração, mas não molas propulsoras de propósitos e de ações, pois não preenchem integralmente o fim que é natural a cada ente racional e que é determinado a priori, e tornado necessário, por aquela razão pura” (KANT, 1980a, p. 396).

¹²³“Hegel também fez uma crítica aos inatistas e aos empiristas muito semelhante à que Kant fizera. Ou seja, inatistas e empiristas acreditam que o conhecimento racional vem das próprias coisas para nós, que o conhecimento depende exclusivamente da ação das coisas sobre nós, e que a verdade é a correspondência entre a coisa e a idéia da coisa. [...] Mas Kant também se enganou porque não foi capaz de compreender que a razão é sujeito e objeto. Ou seja, mesmo afirmando que a razão não conhece a realidade em si, mas apenas a realidade fenomênica, Kant admitia a existência de uma realidade exterior à razão e inalcançável pela razão. Dessa maneira não compreendeu que a razão é criadora da realidade, isto é, que o real é obra histórica da razão” (CHAUÍ, 2008, p.80).

¹²⁴Hegel evidenciara, assim como Kant, que a verdade não é a correspondência entre as idéias e as coisas, mas que a verdade é uma construção não apenas da consciência subjetiva isolada, mas antes é uma construção histórica da razão. Os filósofos da Escola de Frankfurt adotam esta solução hegeliana, mas com uma modificação fundamental: tem uma formação marxista e, por isso, recusam a idéia hegeliana de que a história é obra da razão, sem que esta seja condicionada ou determinada pelas condições sociais, econômicas e políticas. Para eles, Hegel está correto quando afirma que as mudanças históricas ocorrem pelos conflitos e contradições, “mas está enganado ao supor que tais conflitos se dão entre diferentes formas da razão, pois eles se dão como conflitos e contradições sociais e políticas, modificando a própria razão” (CHAUÍ, 2008, p.82).

Mészáros (2008, p.126) interpreta este legado da filosofia kantiana, em termos da economia política de Marx, compreendendo que “não é acidental que Kant insista na primazia da Razão Prática como o princípio estruturador mais importante do seu sistema”, uma vez que ele “lhe permite resolver as dicotomias e contradições da vida social, através dos postulados do mundo inteligível e da supremacia legislativa da universalidade formal sobre todas as coerções concebíveis da matéria empírica”. Habermas (1968, p.21), interessado em reconstruir o projeto da modernidade, sob a luz de uma racionalidade comunicativa, como possibilidade de escaparmos do niilismo pós-moderno e, da morte da razão, interpreta, contemporaneamente, que as leis morais formuladas por Kant são abstratamente universais no sentido de que ao “valerem para mim como gerais, têm que pensar-se com válidas para todos os seres racionais”. Por conseguinte, esclarece Habermas, “sob tais leis a interação dissolve-se em ações de sujeitos solitários e auto-suficientes, cada um dos quais deve agir como se fora a única consciência existente” e, se isso não bastasse, continua Habermas, o sujeito teria que ter ao mesmo tempo a certeza de que “todas as suas ações sujeitas a leis morais concordam necessariamente, e de antemão, com todas as ações morais de todos os outros sujeitos possíveis”.

Mas, o que nos importa destacar da filosofia de Kant e mesmo da de Hegel (a qual explicitaremos em outro momento), como forma de entendermos a modernidade epistêmica e seu vínculo com a realidade deste momento histórico é esta centralidade da subjetividade como “novo” fundamento da vida social, moral, política e cultural. O que deriva da idéia da centralidade da razão subjetiva na vida prática? Teria o projeto da razão subjetiva apenas um aspecto legitimatório das instituições modernas? Ou, seria também, a razão subjetiva, uma decorrência dos anseios históricos da burguesia, para pensar num conhecimento prático e aplicável e não apenas contemplativo? Poder-se-ia argumentar que a crença no poder da subjetividade humana em transformar o mundo¹²⁵, construindo-o a partir de suas aspirações, não apenas constituiu uma forma de pensar os fundamentos para a vida social, histórica e moral, ou de sobrepor o mundo inteligível sobre o mundo vivido, como argumentou Mészáros (2008), na sua arguta análise de Kant, como também representou uma concepção de mundo e uma noção de Razão, que expressa, em termos do pensamento, os anseios e aspirações da burguesia, enquanto classe hegemônica do projeto moderno, que fosse capaz de ajudar a

¹²⁵“Com a centralidade da razão, o esforço de emancipação tem como fundamento o indivíduo e seus direitos, tornando-se a subjetividade o preceito fundamental da modernidade. Neste contexto, ocorre uma profunda reviravolta epistemológica. De especulativo e pouco relacionado com as questões práticas da vida, o conhecimento passa a congrega, num mesmo gesto, as formas de conhecer e de relacionar-se com a natureza. O conhecer plenifica seu sentido no transformar. Este movimento epistemológico representa o giro paradigmático que secularizou as expectativas emancipatórias do ser humano” (GOERGEN, 2001, p.18).

promover as mudanças substanciais no campo da economia, da política, da ética e da educação. Neste contexto, a modernidade da razão comporta, portanto, não só a idéia de progresso¹²⁶, de autonomia, como pretendia Kant, em sua fé exacerbada na Razão, mas também de regresso, de dominação, de heteronomia, uma vez que ela - a Razão - é histórica e, padece das antinomias de seu tempo. As antinomias da razão moderna não constituem, portanto, um atributo meramente do sujeito epistêmico, mas também da historicidade das relações sociais, culturais e econômicas implicadas na modernidade e na constituição da subjetividade, em sua totalidade. Faltou a Kant, e a seu projeto, perceber e tematizar as contradições sociais e históricas em que estava submetida a racionalidade subjetiva (e seu projeto emancipatório). Isto só foi possível após a análise histórica de Hegel, Marx, e de Adorno e Horkheimer¹²⁷.

Tematizar o limite da razão subjetiva, sob o ponto de vista do método da economia política, significa perguntar-se acerca da constituição histórica e social da modernidade, em sua totalidade e, apontar, para as contradições que uma saída a priori, legisladora da razão, pode ocasionar. Isto, tanto do ponto de vista da subjetividade transcendental de Kant, quanto

¹²⁶ Escreve Kant, em sua obra - Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita (1784)-, que: “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade, as suas manifestações (Erscheinungen) – as ações humanas -, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis universais”. [...] Os homens enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria. [...] “Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para tal história e deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condições de escrevê-la segundo este fio condutor. Assim ela gerou um Kepler, que, de uma maneira inesperada, submeteu as excêntricas órbitas dos planetas a leis determinadas; e um Newton, que explicou essas leis por uma causa natural universal” (KANT, 2004, p.3-5). Nesta obra, Kant explica a perspectiva da filosofia da história (que anima o projeto da modernidade idealista), em sua crença de que nas “leis da natureza”, existe um telos, uma finalidade implícita para o homem, que se realiza nas ações dos homens independente de sua vontade particular. A filosofia da história de Santo Agostinho, (que animava o projeto da medievalidade idealista), acreditava que existia um telos, mas ele não estava inscrito na natureza (nas coisas), mas nas escrituras. Este telos era, para Santo Agostinho, a Cidade de Deus, para Kant, torna-se a Cidade Justa e Moral. O caminho para alcançar esta finalidade em Santo Agostinho era a “fé” na Providência, em Kant, a fé na Razão, no exercício da Razão, (na Ciência), em constituir Leis. O progresso do homem deverá ser construído pelo próprio homem, em sua capacidade de determinar os fins imagina Kant. O modelo das ciências naturais inspira Kant, ao mesmo tempo em que o modelo teológico especulativo inspirava Santo Agostinho. Ambos pensam numa Cidade Perfeita, como “telos” final. Se não estamos nela ainda é porque, explicaria Santo Agostinho, estamos mergulhados no pecado, falta fé, ou, explicaria Kant, porque ainda não construímos os pressupostos morais e as constituições políticas adequadas. Esclarece Kant, este fundamento quando afirma, na sétima proposição, que “[...] até que finalmente, em parte por meio da melhor ordenação possível da constituição civil, internamente, em parte por meio de um acordo e de uma legislação comuns, exteriormente, seja alcançado um Estado que, semelhante a uma República (*gemeines Wesen*) civil, possa manter-se a si mesmo como um autômato” (KANT, 2004, p.14).

¹²⁷ “Tanto Hegel quanto Marx deram testemunho de que a visão dialética do progresso necessita correção. A dinâmica que ensinaram não é pensada pura e simplesmente como dinâmica, mas sim na unidade com seu contrário, algo fixo, no qual somente é possível decifrar a dinâmica. Marx, que criticou como fetichistas todas as representações que concebiam o social como natural, rechaçou também o programa lassalista de Gotha, bem como a absolutização da dinâmica na teoria do trabalho como a única fonte de riqueza social; e ele reconheceu a possibilidade de uma recaída na barbárie”(ADORNO, 1995, p.61).

do Espírito Absoluto de Hegel, que, mesmo inserindo a perspectiva Histórica da Razão, ainda a concebe de forma idealística e abstrata na Esfera do Estado, não saindo, portanto, da metafísica da modernidade. O resultado disso é uma falsa compreensão da subjetividade e da objetividade¹²⁸, ou mesmo, das relações mediatas que as constituem socialmente – através das relações sociais de produção. De um lado, Kant nega a noção de uma subjetividade historicizada, mediada pela história, colocando o sujeito, a consciência, fora da história – uma subjetividade transcendental - como construtora de todo o sentido - de forma a priori. De outro lado, Hegel, embora estabeleça uma relação dialética entre o sujeito e o objeto, na História, acaba por afirmar, ainda, apenas o percurso do “espírito”. Em Hegel, apesar de toda a afirmação do contrário, esclarece Adorno, “o primado do sujeito sobre o objeto permanece incontestado”. O primado da subjetividade “só é justamente encoberto pela palavra semiteológica “espírito”, junto a qual não se pode eliminar a lembrança de uma subjetividade individual” (ADORNO, 2009, p.40).

Esta filosofia da subjetividade, portanto, comporta as contradições e antinomias da sociedade burguesa, que a razão subjetiva ajuda a reproduzir, uma vez, que produz uma versão de conhecimento absolutizada, dogmática, fechada nos limites do formalismo. “Os conceitos kantianos são ambíguos. A razão contém enquanto ego transcendental supra-individual a Idéia de uma convivência baseada na liberdade, na qual os homens se organizam como um sujeito universal e superem o conflito entre a razão pura e a empírica na solidariedade consciente do todo” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.83). A Idéia desse convívio, pautado na razão subjetiva, esclarecem Adorno e Horkheimer, na Dialética do Esclarecimento, representa a dimensão utópica da modernidade, representa a sua verdadeira universalidade. Mas ao mesmo tempo, “a razão constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para a autoconservação” e, logo percebe-se que a “verdadeira natureza do esquematismo, acaba por se revelar na ciência atual como o interesse da sociedade industrial” (ibidem). De revolucionário, esclarecedor e democratizante, o projeto da razão subjetiva se transforma, portanto, em conservador, encobrindo sob a mesma *ratio*, toda e qualquer forma que possa explodir o sistema social que ajuda a fundamentar. Só é revolucionário, no sentido, de perpetuar indefinidamente o reino da mercadoria, do valor de troca, levando as estruturas da razão, a se tornarem prisioneiras da economia¹²⁹.

¹²⁸Castoriadis, seguindo a trilha do pensamento crítico aberto por Marx e Adorno: afirma que: “a encarnação efetiva, concreta do pensamento é, sem dúvida, a subjetividade capaz de pensar e auto-refletir; mas essa subjetividade é ela própria uma criação social-histórica”. (CASTORIADIS, 1992, p. 264)

¹²⁹“O princípio do eu fundador de sistemas, o método puro pré-ordenado a todo e qualquer conteúdo, sempre foi o princípio da *ratio*. Essa não é limitada por nada que venha de fora, nem mesmo pela assim chamada ordem

Em outros termos, poder-se-ia argumentar que o conhecimento moderno, sob o crivo do racionalismo subjetivista¹³⁰, nasce marcado pela “perspectiva utilitarista”, prática, de fornecer os fundamentos para a organização da sociedade moderna e, “para a construção das tecnologias e criação de produtos e técnicas para ajudar a humanidade” (SANTOS FILHO, 2000, p.25). Adorno explicara, em sua obra - *Dialética Negativa*, “que a inexorabilidade sublime da lei moral foi talhada por essa fúria racionalizada contra o não-idêntico e mesmo o liberal Hegel não foi melhor ao repreender com a superioridade da má consciência aqueles que se recusam ao conceito especulativo, à hipóstase do espírito” (2009, p.28). Este racionalismo fornece, pois, um fundamento legitimatório para a realidade emergente na modernidade, tanto em termos de sociabilidade (moralidade), como em termos de produtividade (economia). O racionalismo moderno sinaliza, pois, uma inversão da tradição, principalmente no que tange aos critérios para pensar a noção de verdade e do conhecimento válido. O significado desta inversão, não é, senão, identificado aos interesses da burguesia, em expandir seus domínios sociais.

O critério da verdade, ou seja, do conhecimento válido, na modernidade, atende, portanto, não aos pressupostos colocados pela tradição ocidental greco-cristã, de revelação e contemplação, que prevaleceu do século VI a.C até o século XVII d.C, mas sim de funcionalidade e utilidade prática (ARENDDT, 2002). Não apenas os modos de produção do capitalismo nascente, com suas novas relações sociais e culturais, darão força e impulso a esta concepção utilitarista e formalista de conhecimento e de razão, como serão também impulsionados por ela. Horkheimer (1980, p.121) lembra-nos de que, “os progressos técnicos da idade burguesa são inseparáveis deste tipo de funcionamento da ciência”, uma vez que o utilitarismo e o pragmatismo moderno guardam estreitas relações com esta fundamentação a - histórica do conhecimento, que se tornou característica da metafísica do racionalismo ilustrado. O passado acaba por ser dissolvido no presente e, o futuro, esquecido, em função

espiritual. Atestando em todos os seus níveis uma infinidade positiva a seu princípio, o idealismo transforma a constituição do pensamento, sua autonomização histórica, em metafísica. Ele elimina todo ente heterogêneo. Isso determina o sistema como puro devir, como puro processo, e, por fim, como aquela produção absoluta que Fichte – nessa medida autêntico pensador sistemático da filosofia – declara com sendo o pensamento. Já em Kant, a *ratio* emancipada, o *progresus ad infinitum*, só era detida por meio do reconhecimento ao menos formal do não idêntico. A Antinomia da totalidade e da infinidade – pois o incansável ad infinitum explode o sistema que repousa em si e que, porém não deve a sua origem senão à infinidade – é uma antinomia da essência idealista. Ela reproduz uma antinomia central da sociedade burguesa. Essa também precisa, para conservar a si mesma, para “ser”, expandir-se continuamente, prosseguir, lançar sempre para mais além os limites, não respeitar nenhum deles, não permanecer igual a si mesma” (ADORNO, 2009, p.30-31).

¹³⁰“Sob o rótulo de racionalismo, porém, desde cedo se entendia não só o cartesianismo, mas toda grande filosofia mais recente. O papel que tanto os cartesianos quanto os empiristas concediam ao ato de pensar podia significar a expressão da atitude de camadas burguesas esclarecidas que desejavam manter todas as questões vitais sob seu próprio controle” (HORKHEIMER, 2008, p.97).

das necessidades contingentes. O resultado disso é uma razão formalizada que se sobrepõe ao tecido histórico e real, promovendo adequações e ajustes, conforme o projeto social dominante. O elemento libertador em Nietzsche, como considerou Adorno, “foi verdadeiramente uma viragem do pensamento ocidental que foi simplesmente usurpada pelos que vieram depois” (os pós-modernistas), uma vez que “consistia em expor tais mistérios” da racionalização e do formalismo lógico. “O espírito que rejeita a racionalização – seu sortilégio – deixa de ser, por força de sua auto-reflexão, o mal radical que estimula no outro” (ADORNO, 2009, p.28).

O formalismo lógico e matemático, do lado da ciência positivista, corresponde aos interesses imediatos do mundo burguês, qual seja: declarar-se neutro e independente do mundo social e histórico do qual faz parte e o constitui. Com isso, o ideal emancipatório, pressuposto declarado e assumido pelo racionalismo subjetivista, enquanto máxima da modernidade, torna-se prisioneiro deste formalismo característico do positivismo mecanicista que, ao não tematizar a complexidade do mundo social e histórico nascente, tampouco as contradições que engendra, mistifica as possibilidades reais para engendrar a liberdade e a emancipação. Assim, em última instância, os pressupostos da política, da ética e da educação, na modernidade, pelo viés do racionalismo subjetivista e metafísico, vincular-se-ão ao mundo produtivo e social nascente, sendo “tecnicizados”. Neste sentido, a modernidade é marcada por uma racionalização crescente de todas as esferas da vida social, com bem apontou Weber, Adorno, Horkheimer, Habermas e Castoriadis, na esteira de Marx, que passam a ser tuteladas pelos interesses do mundo produtivo. O projeto da cidade celestial, típico da medievalidade, é substituído pelo projeto da cidade terrena. Se antes era a fé, agora é a razão produtiva que garante a salvação. A secularização da razão¹³¹ significou, assim, um estreitamento do conceito de salvação. “O que se passa a chamar emancipação refere-se apenas ao secular, ao material, ao aspecto histórico-físico do homem” (GOERGEN, 2001, p.17).

2.1.4. A Emergência do Liberalismo

O grande desafio que as sociedades européias enfrentavam, no adentrar do século XVI, XVII e XVIII, situa-se no âmbito dos conflitos econômicos, religiosos, políticos e culturais. Há uma grande inquietação e um grande tensionamento social manifesto na luta

¹³¹Em suma, ocorre, neste período, o surgimento de uma modernidade cosmológica, científica, social, estética, política, econômica e antropológica, e a consolidação de três novas crenças – “a crença no progresso, em universais e no princípio de regularidade na natureza e na sociedade” (SANTOS FILHO, 2000, p.22).

pela liberdade econômica, religiosa, científica, cultural e artística (KOSELLECK, 1999). Os critérios normativos produzidos pela filosofia política medieval atribuíram grande peso à Providência Divina, negando e obstaculizando os interesses e necessidades das classes e grupos sociais emergentes na modernidade¹³². Desta forma, a reforma protestante (religiosa), a revolução científica (científica), a revolução gloriosa (econômica) e a revolução francesa (política) constituíram-se em reações da “classe burguesa” emergente a estas formas da tradição medieval que privavam os indivíduos de autonomia de ação e pensamento e, num certo sentido, expressam, no plano material, as intencionalidades constituídas pela filosofia nascente¹³³.

A reforma protestante (religiosa), protagonizada por Lutero, afirmara a possibilidade humana de, pelo esforço de seu próprio entendimento e de sua fé comunicar-se diretamente com Deus, sem a intermediação dos santos ou sacerdotes. Com isso, tentara afirmar o direito à “liberdade religiosa”, frente à negação estabelecida pelo clero oficial. A revolução científica (científica), protagonizada por Copérnico, Kepler e Galileu Galilei, dentre outros, por sua vez, deslocara a Terra do centro do universo e, assim, relativizara o sistema absoluto da Teologia escolástica, afirmando, fundamentalmente, o poder do homem em conhecer a “natureza”, sem a intermediação das escrituras. De outra parte, a revolução gloriosa (econômica), que ocorreu no Reino Unido, no final do século XVII, significava a possibilidade de intervenção ativa, por parte da burguesia emergente, através do parlamento, nos negócios do Estado, afirmando e consolidando a primeira afirmação de Direitos (de liberdade política e religiosa), além do fato de assegurar as condições para o avanço da industrialização e do capitalismo (“liberdade econômica”). O liberalismo econômico surgirá, de forma predominante, no final do século XVII, enquanto doutrina orgânica composta por leis e princípios fundamentais. A liberdade econômica torna-se o motor da prosperidade, a propriedade privada tem existência por lei natural e o Estado deve encarregar-se de titular a posse dos homens. Enfim, na concepção do

¹³²As monarquias de sangue, hereditárias, divinas, controlavam o poder político, impondo às maiorias sua vontade particular, de forma a buscar na filosofia formas de legitimar o poder do soberano sobre o povo. O clero, apoiado numa teoria transcendente da verdade, restringia a liberdade religiosa e econômica, valendo-se da tutela dos monarcas para desfrutar de privilégios particulares. A aristocracia rural monopolizava o controle da terra e, a partir dela, explorava os trabalhadores e vassallos.

¹³³“É no plano ontológico, isto é, no processo de produção do ser social, que as relações sociais classistas manifestam sua negatividade mais radical. Trata-se de relações que limitam, atrasam e impedem o devenir humano. As representações, as concepções, os conhecimentos que se produzem dentro desta base ontológica são ao mesmo tempo resultado e mediações constituintes da base histórico-social destas relações” (FRIGOTTO, 1995, p.37).

liberalismo todas as regulamentações que impedem os proprietários de determinar o destino de suas posses devem ser abolidas¹³⁴ (HOLANDA, 2001, p.18).

As ciências naturais aparecem como a forma mais segura e plausível de fundamentar o liberalismo moderno, tanto do ponto vista econômico, como também político e social. Através delas a nova camada social emergente na modernidade contesta a ordem feudal, a autoridade da igreja, a monarquia absolutista, e o poder centralizado¹³⁵. Assim, os teóricos do liberalismo clássico encontrarão os pré-requisitos fundamentais, na ciência nascente, para a legitimação da ordem burguesa, tanto na política como nos negócios. A emergência da dimensão subjetivista e individualista em termos de teoria do conhecimento são correlatas das dimensões contratualistas do liberalismo moderno. Tanto o racionalismo de Descartes, quanto o empirismo de Locke e Hume, bem como o criticismo transcendental de Kant, são tributários de uma condição social e cultural em que se valoriza a **liberdade** de comércio, o **individualismo** e a **autonomia** da consciência¹³⁶, e a **igualdade** jurídica¹³⁷. Em suma, o mundo moderno, exige novos critérios de legitimação de suas instituições sociais, culturais e políticas, os quais deverão ser produzidos pelas luzes da razão, e não pela força da revelação. O positivismo mecanicista, fundamentado pelo subjetivismo formal e abstrato¹³⁸, enquanto arcano da razão (moderna), produz os fundamentos legitimatórios para o liberalismo político.

¹³⁴“O mercado capitalista europeu, nos fins do século XVII, ampliava significativamente o sistema produtivo e o comércio; novos padrões culturais eram criados e um comportamento humano baseado na iniciativa individual era reclamado. Nesta conjuntura, teorias políticas afloraram tendo como objeto axial o comportamento humano, afirmando serem os interesses individuais e egoístas os motivadores do agir humano. “Das idéias dos capitalistas sobre a natureza da humanidade e suas necessidades de serem livres das grandes restrições econômicas é que nasce a filosofia do individualismo, que serve de base para o liberalismo clássico” (HUNT, 1986, p.50).

¹³⁵“Todos esses grupos heterogêneos – socialmente reconhecidos, mas sem influência política, como a nobreza; economicamente poderosos, mas rotulados de *homines novi*, como os financistas; ou socialmente sem lugar determinado, mas da mais alta importância espiritual, como os filósofos – formavam uma nova camada. Ela perseguia interesses diversos, até opostos, mas tinha em comum o destino de não achar espaço suficiente nas instituições do Estado absolutista” (KOSELLECK, 1999, p.59-60).

¹³⁶“O advento da inteligência burguesa tem como ponto de partida o foro interior privado ao qual o Estado havia confinado seus súditos. Cada passo para fora é um passo em direção à luz, um ato do esclarecimento. O Iluminismo triunfa na medida em que expande o foro interior privado ao domínio público. Sem renunciar à sua natureza privada, o domínio público torna-se o fórum da sociedade que permeia todo o Estado. Por último, a sociedade baterá à porta dos detentores do poder político para, aí também, exigir publicidade e permissão para entrar. [...] Em 1670, sob o domínio absolutista dos Stuart, John Locke, pai espiritual do Iluminismo burguês, começou a trabalhar em seu Ensaio sobre o entendimento humano. O Ensaio foi concluído durante o exílio de seis anos na Holanda e pôde ser publicado na Inglaterra depois da queda de Jaime II. Nessa obra, que seria um dos escritos sagrados da burguesia moderna, Locke também trata das leis que deveriam orientar a vida dos cidadãos. Deste modo, segundo ele, entrou em um território que requer especial cuidado para evitar a obscuridade e a confusão”. (KOSELLECK, 1999, p. 49).

¹³⁷“O liberalismo, no início da modernidade, é o correlato, na política, do individualismo e do subjetivismo na teoria do conhecimento. A concepção da existência de direitos naturais ao homem corresponde ao ponto de vista epistemológico à concepção de idéias inatas e de faculdades da mente que tornam possível o conhecimento. A valorização da livre iniciativa e da liberdade individual no campo da política e da economia equivale no campo do conhecimento à valorização da experiência individual, tanto intelectual (racionalismo), quanto sensível (empirismo)” (MARCONDES, 2004, p.196).

¹³⁸“O céu estrelado acima de mim, a lei moral em mim, objetos de veneração e de admiração que não cessam de

O Liberalismo enquanto representação política e moral da sociedade moderna¹³⁹ se fundamenta, pois, numa perspectiva individualista da liberdade. Parte dos pressupostos emergentes na modernidade de que o homem é livre para conhecer e agir. Significa, nestes termos, uma “*conquista*” no que se refere às tentativas de se liberar das crenças postas pela tradição - de que o mundo é governado por um poder transcendente ou divino. Torna-se, com isso, potencialidade de instaurar novos valores e, com isso, liberar e autorizar uma nova forma de compreender o mundo, a partir da ciência e da razão (subjéctiva). Assim, significa a “*utopia*” de instaurar no seio da sociedade um projeto de autonomia, em nível individual e de democracia, em nível coletivo. O Liberalismo confunde-se com o próprio movimento da modernidade enquanto tal, uma vez que surge como reação “*crítica*” ao Estado absolutista, preparando o chão comum para colocar o mesmo sob a tutela e o interesse dos indivíduos - da “*razão esclarecida*”. No entanto, o Liberalismo, ao se fundamentar no paradigma das ciências naturais¹⁴⁰ emergentes na modernidade, e mesmo em concepções tradicionais religiosas, significa uma “*mistificação ideológica*”, no sentido de que ao não problematizar e entender a historicidade do mundo, da subjéctividade e, da racionalidade, “*naturaliza*” o conjunto das relações sociais capitalistas, pressupondo uma imagem “*essencialista*” de “*Homem*”, “*Razão*”, “*Sociedade*” e “*Liberdade*”. Logo, o liberalismo, antes ser algo Universal, desejado e pressuposto por todas as camadas sociais na modernidade, constitui o anseio de uma classe definida e emergente ao longo do século XVII, que aspira mudanças sociais – a classe burguesa. O Liberalismo constitui assim, em termos políticos, práticos, uma revolução

se renovar e crescer à medida que a reflexão deles se ocupa”. Essa conclusão da Crítica da Razão Prática evoca a confiança que Kant nutria pelo sistema de Newton e, lhe confere a direção para pensar o “*sujeito da moralidade*”, a partir das ciências da natureza. “*O próprio Kant confessou que ele começara por colocar todas as suas esperanças na ciência, até o dia em que a leitura de Rousseau o convenceu de que os progressos das ciências e das artes não tornavam os homens nem melhores nem mais felizes*”. (GUILLERMIT, 1981, p.20).

¹³⁹Do século XVI ao XVIII, a humanidade vivenciou uma de suas maiores transformações existenciais. O Renascimento, juntamente com o Humanismo e o Iluminismo, impuseram uma mudança de era; o mundo passou do teocentrismo para o antropocentrismo. Nesse período, o liberalismo emergiu como representação política e moral da sociedade moderna. Sua consolidação foi se efetivando com a instalação de revoluções burguesas na Europa ao longo do século XVII. Seu apogeu chegou na metade do século XIX (HOLANDA, 2001, p.15).

¹⁴⁰Locke expressa esta crença na racionalidade moderna (nas ciências naturais) ao afirmar que: “*O verdadeiro método para avançar nosso conhecimento consiste em considerar nossas idéias abstratas. Devemos, portanto, se procedermos como a razão nos aconselha, adaptar nossos métodos de investigar à natureza das idéias que examinamos, e à verdade que buscamos. [...] Pelo qual a moral deve também tornar-se mais clara. Isto deu-me a confiança para entender este conjetura que sugeri, a saber, que a moral é tão capaz de demonstração como as matemáticas. Pois as idéias a respeito das quais a ética está empenhada sendo todas essências reais, e tais como imagino, têm uma conexão descobrível e acordo mútuo, e, na medida em que se podem divisar seus hábitos e relações, teremos obtido verdades certas, reais e gerais; e não duvido que, se um método correto fosse empregado, grande parte da moral seria estabelecida com clareza, e não deixaria, para um homem ponderado, razão para duvidar, do mesmo modo que não poderia duvidar da verdade das proposições em matemáticas, que lhe forma demonstradas*”(LOCKE, 1978b, P.318). [...] “*As faculdades do entendimento sendo dadas ao homem, não apenas para especulação, mas também para a conduta de sua vida, o homem estaria bastante solto se nada tivesse para orientá-lo a não ser o que tem a certeza do verdadeiro conhecimento*” (LOCKE, 1978b, p.322).

ideológica dos pressupostos e dos valores da sociedade medieval¹⁴¹ pautados no interesse da sociedade burguesa e mercantil¹⁴².

O mundo que era governado e organizado pela força do sagrado e do transcendente, que estava além do homem, agora é organizado pela força do transcendental, que está no próprio homem. Encontrar algo seguro, confiável, universal que possa servir de referência, é a grande questão para poder vencer a força da decomposição da tradição medieval e, mais do que isso, organizar e fundamentar a vida social moderna. A emergência das modernas ciências da natureza coincide, não somente com um novo método que permite dominar a natureza, mas também com a formulação de uma nova antropologia, ou seja, do estabelecimento de um novo modo de autocompreensão do homem, que permita estabelecer uma nova moral, e uma nova base ideológica para a vida social (OLIVEIRA, 2001). O contratualismo moderno configura-se, então, como a via alternativa de estabelecer as bases sociais, culturais e políticas das modernas formas de produção acopladas à indústria e a vida na cidade¹⁴³. Assim, as relações sociais, na sociedade capitalista, que começa a emergir e se consolidar no século XVII, exigem novas leis e novos princípios de organização. Estes advêm do direito positivo e

¹⁴¹“A emergência das noções de individualidade, no sentido moderno, pode ser relacionada ao colapso da ordem social, econômica e religiosa medieval. No movimento geral contra o feudalismo houve uma nova ênfase na existência pessoal do homem, acima e além de seu lugar e sua função numa rígida sociedade hierárquica. Houve uma ênfase similar, no Protestantismo, na relação direta e individual do homem com Deus, em oposição a esta relação mediada pela Igreja. Mas foi só ao final do século XVII e no século XVIII que um novo modo de análise, na Lógica e na Matemática, postulou o indivíduo como a entidade maior, a partir da qual outras categorias (especialmente categorias coletivas) eram derivadas. O pensamento político do Iluminismo seguiu principalmente este modelo. O argumento começava com os indivíduos, que tinham uma existência primária e inicial. As leis e as formas da sociedade eram deles derivadas: por submissão em Hobbes; por contrato ou consentimento, ou pela nova versão da lei natural, no pensamento liberal. Na economia clássica, o comércio era descrito através de um modelo que supunha indivíduos separados que [possuíam propriedade e] decidiam, em algum ponto de partida, entrar em relações econômicas ou comerciais. Na ética utilitária, indivíduos separados calculavam as conseqüências desta ou daquela ação que eles poderiam empreender” (HALL, 2006, p.28-29).

¹⁴²“As implicações políticas da metafísica racionalista puseram-se em evidência no século XIX, quando através das revoluções americana e francesa, o conceito de nação tornou-se um princípio diretor. Na história moderna este conceito tendeu a substituir a religião como princípio supremo, ultra-individual, na vida humana. A nação retira a sua autoridade da razão e não da revelação, sendo a razão concebida assim como um conjunto de percepções intelectuais fundamentais, inatas ou desenvolvidas pela especulação, não como uma atuação simplesmente relacionada com os meios de efetivar essas percepções. O interesse por si mesmo, no qual algumas teorias de direito natural e filosofias hedonísticas tentaram colocar uma ênfase fundamental, era considerado como apenas uma dessas percepções, visto com enraizado na estrutura objetiva do universo e formando assim uma parte do sistema total de categorias. Na era industrial, a idéia de interesse pessoal conquistou gradativamente o primeiro plano e finalmente suprimiu os outros motivos considerados fundamentais ao funcionamento da sociedade; esta atitude predominou nas principais correntes de pensamento e, durante o período do liberalismo, na mentalidade pública. Mas o mesmo processo trouxe à superfície as contradições entre a teoria do interesse pessoal e a idéia de nação. A filosofia confrontou-se então com a alternativa de aceitar as conseqüências anárquicas dessa teoria ou tornar-se presa do nacionalismo irracional, muito mais tingido de romantismo do que de teoria das idéias inatas que predominou no período mercantilista” (HORKHEIMER, 2002, p.25).

¹⁴³“Na sociedade moderna, capitalista, as relações deixam de ser naturais para serem predominantemente sociais. Em conseqüência, a sociedade deixa de se organizar segundo o direito natural e passa a se organizar segundo o direito positivo que é estabelecido formalmente por convenção contratual e se traduz em constituições escritas” (SAVIANI, 1996, p.171).

das constituições escritas. Ao invés do campo determinar os princípios e as formas de direitos constitutivos, a cidade passa a ocupar o lugar central. As formas de produção, baseadas não mais na hegemonia da agricultura, ou na manufatura e no artesanato, mas na indústria e na produção em grande escala, determinam os rumos da sociedade moderna. Desta forma, ao invés dos senhores feudais pautarem o princípio ordenador do mundo e da sociedade, ou mesmo os monarcas, estes são pautados pelos burgueses. A hegemonia burguesa é exercida sob outros pressupostos, distintos, portanto, da base legitimatória do feudalismo. Para tanto, uma nova compreensão do homem¹⁴⁴, através de uma nova antropologia¹⁴⁵ torna-se necessária a fim de definir a natureza “eterna” da “humanidade”. Esta “nova natureza” permitiria edificar o “contrato social moderno”.

O caçador e pescador individuais e isolados, de que partem Smith e Ricardo, pertencem às inocentes ficções do século XVIII. São <robinsonadas> que não exprimem de forma alguma, como parecem crer alguns historiadores da civilização, uma simples reação contra os excessos de requinte e um regresso a um estado de natureza mal compreendido. Do mesmo modo o contrato social de Rousseau, que estabelece, entre indivíduos independentes por natureza, relações e laços por meio de um pacto, nem por isso se acha mais assentado em um tal naturalismo. Não passa de aparência, aparência de ordem puramente estética nas pequenas e grandes <robinsonadas>. Na realidade trata-se de uma antecipação da <sociedade burguesa> que vem se preparando desde o século XVI e, que, no século XVIII – caminhava a passos de gigante para sua maturidade. Nesta sociedade onde reina a livre concorrência, o indivíduo aparece isolado dos laços naturais que fazem dele, em épocas históricas anteriores, um elemento de um conglomerado humano determinado e delimitado. Para os profetas do século XVIII - Smith e Ricardo fundamentam-se ainda completamente nas suas teses -, este indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da decomposição das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças de produção que se desenvolvem a partir do século XVI – surge como um ideal que teria *existido no passado*. Vêm nele não um resultado histórico, mas o ponto de partida da história, porque consideram este indivíduo como qualquer coisa de natural, conforme a sua concepção de natureza humana, não como um produto da história, mas como um dado da natureza (MARX, 1983, p.201).

¹⁴⁴“A nova filosofia ocidental, do século dezessete, deduziu fatos morais (normas, idéias, obrigações, imagens do certo e do bom) de umas poucas suposições antropológicas, quer dizer, de certos atributos “eternos” da natureza humana em geral. Um universalismo abstrato e histórico atestava a explicação da gênese. No que se referia a essa gênese, as tendências de cada uma e todas as pessoas eram as Tendências do Homem (de toda a humanidade) como tais e julgava-se que só o contrato social engendrava um tipo adequado e concreto de deveres e obrigações morais. O cidadão, como o singular correspondente ao geral, o “Estado”, estava eticamente relacionado com o Estado” (HELLER & FEHÉR, 2002, p.80).

¹⁴⁵“Esta ideologia que concebe o indivíduo isolado, separado dos seus semelhantes, como o “homem natural” (“estado natural” dos contratualistas, “robinsonadas” da escola clássica), que apresenta o direito como decorrência dessa essência “humana” individual, que encara a sociedade como uma super-imposição artificial, fruto de um pacto estabelecido entre as mônadas individuais; esta ideologia que, finalmente, visualiza o Estado como um organismo exterior à sociedade civil, cuja função é garantir a propriedade e a livre iniciativa econômica, corresponde, obviamente, à concepção de mundo da burguesia em ascensão e aos seus interesses econômicos, sociais e políticos” (LOWY, 1989, p.49).

O liberalismo clássico acabara por “naturalizar” o homem, estabelecendo com o positivismo mecanicista, uma nova metafísica para sustentar o projeto político do capitalismo nascente¹⁴⁶. Ao invés do homem ser feito à “imagem e a semelhança de Deus”, como protagonizara o humanismo cristão, por mais de mil anos, o homem emerge, no humanismo moderno, como um ser da natureza, podendo ser conhecido desde que fosse possível conhecer as “leis da natureza”. Nesta óptica, explica Marques (1993, p.46), “colocam-se as leis do universo sob o domínio da razão ao mesmo passo que a sociedade e a cultura são naturalizadas”. Os elementos históricos e culturais, que marcam e caracterizam a particularidade e a individualidade humana, são menosprezados nas concepções positivistas, em favor de uma humanidade sujeita as mesmas leis da dinâmica do progresso indefinido da economia capitalista. O liberalismo nutre-se, em última instância, de uma concepção “metafísica”, “essencialista” de humanidade, natureza, história e cultura. Os pressupostos mecanicistas das ciências naturais atendem aos critérios exigidos pela ascensão da nova classe ao poder¹⁴⁷, uma vez que ainda não colocam o homem como um ser histórico, cultural e social. “O aparecimento da racionalidade moderna e as ciências naturais modernas são, conseqüentemente, a expressão da visão de mundo moderna e vinculada às suas bases sociais” (MILOVIC, 2002, p.27).

O conjunto da vida social nascente, em medida que a burguesia conquista o poder, é levado a conceber o homem conforme um modelo econômico e individualista. O homem é compreendido como um ser “naturalmente” egoísta. A forma do *homo economicus* legitima, em última instância, a idéia de que a liberdade humana é uma liberdade fundada no contrato, e na propriedade privada, para assim estender as possibilidades mercantis, a participação política, e também autonomia de pensamento. O movimento para o subjetivismo, em termos

¹⁴⁶ Na época moderna, a política tomada como técnica, como técnica política, torna-se a base para constituir o Estado. A filosofia prática, com isso, segue o ideal cognitivo das ciências naturais, uma vez que ele parece o mais confiável. A política, desse modo, não somente parte da ética como também se torna racionalizada cientificamente. “A prática, no sentido geral, também acompanha o modelo técnico-científico” (MÍLOVIC, 2002, p. 25). Com efeito, cabe salientar, a fim de evitar “reducionismos”, que a ruptura da época moderna com a tradição, não deve ser atribuída apenas às discussões filosóficas, ou no âmbito do pensamento. Como destaca Milovic (2002, p.25), “a era moderna” representa, primeiramente, mudanças na estrutura social. Isso significa, mais do que qualquer outra coisa, o desenvolvimento da sociedade civil como o condutor social de toda a transformação”.

¹⁴⁷ “Um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto metateórico a idéia de ordem e estabilidade do mundo, a idéia de que o passado se repete no futuro. Segundo a mecânica newtoniana, o mundo da matéria é uma máquina cujas operações se pode determinar exatamente por meio de leis físicas e matemáticas, um mundo estático e eterno a flutuar num espaço vazio, um mundo que o racionalismo cartesiano torna cognoscível por via da sua decomposição nos elementos que o constituem. Esta idéia do mundo máquina é de tal modo poderosa que vai se transformar na grande hipótese universal da época moderna, o mecanicismo. Pode parecer surpreendente e até paradoxal que uma forma de conhecimento, assente numa tal visão de mundo, tenha vindo a constituir um dos pilares da idéia de progresso que ganha corpo no pensamento europeu a partir do século XVIII e que é o grande sinal intelectual da ascensão da burguesia” (SOUZA SANTOS, p. 31, 2008).

filosóficos, significa a plena aspiração dos burgueses, em justificar, legitimar e universalizar a pretensão de expansão da sociedade da mercadoria – capitalismo através dos pressupostos da razão subjetivista¹⁴⁸. Os princípios fundamentais da constituição do Estado (e da sociedade), nesta perspectiva (da razão subjetivista), devem ser extraídos ou deduzidos das qualidades “naturais” do homem, independente da totalidade social e política existente. À medida que eleva o homem à condição de valor infinito, o liberalismo, nega o mundo existente. Isto está explícito, embora de forma diferenciada, na filosofia moral e política de Locke e Kant. Em Locke, o abandono do “estado de natureza”, é tratado como forma não de legitimar o Estado, como em Hobbes, mas como forma de fundamentar a liberdade e, de assegurar a autoconservação e o direito à propriedade.

Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é óbvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo propriedade (LOCKE, 1978a, p.82).

Kant, por sua vez, explicita a importância da “liberdade”, da “autodeterminação” política na constituição do Estado Moderno. Sua teorização explicita o interesse, da classe esclarecida, a burguesia, em assumir o poder (o controle) do Estado. O Iluminismo, com Kant, já não é apenas filosofia moral, relativa à consciência, que critica e busca sua autonomia frente à religião, mas também é filosofia política, assumida, mesmo que de forma paradoxal, frente ao Absolutismo. Diferentemente de Hobbes, que afirma a soberania do Estado, em detrimento do indivíduo, tornando-o súdito, Kant, pensa o Estado controlado pelo indivíduo (pela razão esclarecida¹⁴⁹). O processo de esclarecimento, às vésperas da Revolução, já atingiam de frente o poder instituído. Desta forma, eles representam o ápice da modernidade

¹⁴⁸“Por outra parte, além de princípio universal, a razão é conquista intrinsecamente individual. Para o homem esclarecido, nada poderá estar fora ou acima da razão dele. Nisto repousa uma doutrina abstrata dos direitos humanos e aí se assentam os princípios do liberalismo político e da propriedade privada, como implicação lógica de quem a si mesmo se basta” (MARQUES, 1993, p.46).

¹⁴⁹No Prefácio à Crítica da Razão Pura (1781), Kant exprimiu os direitos soberanos da razão (crítica) em relação ao Estado: “Nossa época é a verdadeira época da crítica, a que tudo deve se submeter. A religião, pela sua santidade, e a legislação, pela sua majestade, querem em geral subtrair-se a ela. Então suscitam contra si a justa suspeita e não podem reivindicar o sincero respeito que a razão só concede àquele que pôde suportar seu exame livre e público” (KANT, apud KOSELLECK, 1999, p.107).

burguesa, enquanto tentativa de dissolver a ordem (absolutista) existente, que impede o porvir do capitalismo e do industrialismo. “Em virtude de sua própria autoridade, a crítica, que inicialmente se distanciou do Estado para poder agir sem entraves, agora suprime a fronteira que antes havia traçado. Ao executar sua autojustificação crítica, aparece abertamente à pretensão da razão crítica, de estender seu reino também ao Estado” (KOSELLECK, 1999, p. 108). Nas palavras de Kant:

Atualmente os Estados se encontram numa relação tão artificial entre si que nenhum deles pode negligenciar a cultura interna sem perder em poder e influência diante dos outros; assim os propósitos ambiciosos asseguram bem, se não o progresso, ao menos a manutenção dessa finalidade da natureza. Mais ainda: a liberdade civil hoje não pode mais ser desrespeitada sem que se sintam prejudicados todos os ofícios, principalmente o comércio, e sem que por meio disso também se sinta a diminuição das forças do Estado nas relações externas. Mas aos poucos esta liberdade se estende. Se se impede o cidadão de procurar seu bem estar por todas as formas que lhe agradem, desde que possam coexistir com a liberdade dos outros, tolhe-se assim a vitalidade da atividade geral e com isso, de novo, as forças do todo. Por isso as restrições relativas à pessoa em sua conduta são paulatinamente retiradas e a liberdade universal de religião é concedida; e assim surge aos poucos, em meio a ilusões e quimeras inadvertidas, o Iluminismo (Aufklärung) como um grande bem que o gênero humano deve tirar mesmo dos propósitos de grandeza egoísta de seus chefes, ainda que só tenham em mente suas próprias vantagens. Mas este Iluminismo, e com ele também um certo interesse do coração que o homem esclarecido (aufgeklärt) não pode deixar de ter em relação ao bem, que ele concebe perfeitamente, precisa aos poucos ascender até os tronos e ter influência mesmo sobre os princípios de governo. Ainda que, por exemplo, aos atuais governantes do mundo não sobre até hoje nenhum dinheiro para os estabelecimentos públicos de ensino e em geral para tudo que tange ao aperfeiçoamento do mundo porque tudo já está comprometido de antemão com as futuras guerras, mesmo assim eles acharão vantajoso não impedir os esforços particulares, ainda que débeis e vagarosos, de seus povos, ao menos neste aspecto (KANT, 2004, p.18-19).

Os escritos filosóficos de Locke e Kant, como se pode perceber, permitem uma forma de compreender a constituição da “modernidade” enquanto uma forma distinta de fundamentar a organização política e social radicalmente distinta das formas políticas preconizadas pela filosofia medieval¹⁵⁰. A emergência do indivíduo / cidadão, implícitos na emergência da filosofia do sujeito, e a constituição do Estado / Nação moderno a partir de novos critérios de sociabilidade estão na agenda do dia destes pensadores modernos. Trata-se

¹⁵⁰Enquanto Kant preocupar-se-á em desenvolver uma doutrina que não restrinja o papel dos cidadãos no Estado, discutindo as condições constitucionais necessárias para a vida republicana, Locke, estuda as condições para garantir os direitos dos indivíduos quando há a ausência do estado de natureza. O estado de natureza em Locke é um estado de liberdade, não um estado de arbítrio, tampouco de tirania. “Neste estado, os indivíduos possuem já direitos e existe justiça – na forma de lei da natureza” (PIANZINI, 2009). Ambas as concepções teóricas tentam restringir o poder do monarca ao mesmo tempo em que tentam escapar da força da arbitrariedade dos indivíduos. Eis o esforço teórico que as doutrinas de Locke e Kant se propõem. Neste sentido, as mesmas se contrapõem ao modelo hobbesiano de Estado, tentando limitar os poderes do soberano.

de conceber, no plano do pensamento, formas e pressupostos capazes de orientar a construção das instituições normativas individuais e sociais que permitam a garantia, o desenvolvimento e realização da autonomia humana. Sendo assim, apesar de apresentarem formas distintas de conceber o Estado, o conhecimento, a sociedade, o indivíduo e a liberdade, e de viverem em contextos históricos diferentes, há muitas semelhanças teóricas entre Locke e Kant. A diferença fundamental, no âmbito da filosofia política, talvez seja a de que Kant seja um republicano assumido (nesta concepção o indivíduo deve estar disposto a sacrificar-se em prol da comunidade, ou seja, da razão pública, do interesse comum, expresso em leis intocáveis), ao passo que Locke seja um Liberal (nesta concepção todos os indivíduos são política e legalmente iguais, e tal igualdade é inviolável, sendo o Estado um mero instrumento para conservar a liberdade e a igualdade individuais) com algumas dimensões republicanas. A semelhança fundamental, talvez seja a de que ambos acreditam na Racionalidade, na Subjetividade e na Liberdade individual como uma forma de pensar a organização da política e o progresso moral do homem e da sociedade.

A questão que perpassa a teoria de Estado de Locke e Kant é a de colocar o poder, no estado de natureza, “sob forma de controle dos que lhes estão submetidos” e de “instituir uma autoridade capaz de julgar” sobre os indivíduos “sem cometer uma violência indevida”, no estado de guerra, em Locke e, de construir Leis que não neguem ou restrinjam as liberdades individuais em Kant (e, também em Locke). Enquanto o *estado de natureza* parece já estar inscrito nas leis da natureza para Locke¹⁵¹, estando ele preocupado com o direito (à propriedade) na medida em que há um estado de guerra, ele é garantido ou pensado pela *força do direito* em Kant¹⁵² mesmo antes do estado de guerra. Nas palavras de Kant:

¹⁵¹“O filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não exitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. [...] O raciocínio de Locke se esfacela e toda dialética desse filósofo não o poupou do erro que Hobbes e outros cometeram. Tinham de explicar um fato relativo ao estado de natureza, isto é, a um estado em que os homens viviam isolados e no qual um homem não possuía qualquer motivo para permanecer ao lado de um tal outro, nem talvez os homens de permanecerem ao lado uns dos outros, o que é bem pior – e não lembraram de se transportar além dos séculos de sociedade, isto é, daqueles tempos em que os homens sempre tiveram um motivo para permanecerem uns perto dos outros e nos quais um homem, freqüentemente, possui um motivo para permanecer ao lado de outro homem ou de outra mulher” (ROUSSEAU, 1978a, 236-p.305). Rousseau, foi o primeiro a elevar o problema do direito e da sociedade acima do plano da existência individual para situá-lo expressamente no nível da existência social. Foi aí que Rousseau acredita ter descoberto o ponto onde a questão da verdadeira significação da existência humana, de sua felicidade ou de sua miséria, pode ser finalmente solucionada. Tal é a visão das coisas que ele encontrou no estudo e na crítica das instituições políticas (CASSIRER, 1992, p.212-213).

¹⁵²“Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto

Por fim, a guerra torna-se aos poucos não somente tão sofisticada e de desenlace tão incerto para ambas as partes, mas também, por suas conseqüências nefastas – que o Estado experimenta como uma dívida sempre crescente (uma nova invenção), cuja amortização torna-se imprevisível –, transforma-se numa empresa muito delicada, de onde a influência tão notável que os abalos em um Estado produzem em todos os outros Estados em nossa parte do mundo tão ligada pela indústria; assim, pressionados por seu próprio risco, embora sem consideração legal, eles se oferecem como árbitros e desse modo preparam com antecedência um futuro corpo político (Staaskörper), do qual o passado não deu nenhum exemplo. Embora esse corpo político por enquanto seja somente um esboço grosseiro, começa a despertar em todos os seus membros como que um sentimento: a importância da manutenção do todo; e isto traz a esperança de que, depois de várias revoluções e transformações, finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um Estado cosmopolita universal, como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana (KANT, 2004, p. 19).

Locke, enquanto precursor do liberalismo/individualismo político moderno, compreendeu que o objetivo da lei, o objetivo do direito, consiste em preservar a propriedade. A lei, em última instância, consiste na única forma de proteção do indivíduo da violência do outro. A emergência de leis numa sociedade política possibilita, na leitura de Locke, controlar a violência, o que se torna a única condição para a verdadeira liberdade, e, para - o progresso da indústria¹⁵³. A sociedade política, enquanto forma instituída pelos próprios sujeitos, a partir de seu consentimento, deve ser capaz de julgar, para além dos interesses privados as causas e fatos ocorridos. O argumento de Locke gira em torno da idéia de que os próprios membros em estado de natureza constituem um corpo político, sob um governo supremo, o qual outorga poderes para alguns deles resolver todas as controvérsias¹⁵⁴. “Assim sendo, o que dá início e

da natureza para estabelecer uma constituição política (Staatsverfassung) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições” (KANT, 2004, p.17). A justificação para o problema da moral e do direito advém em Kant, não dá perspectiva da Providência, mas já em linguagem das ciências da natureza. Se o termo Providência aparece em seu texto, ele já possui um sentido muito diferente à noção de Providência de Santo Agostinho. A necessidade do homem se auto-determinar, a partir da razão, parece diferenciar-se da perspectiva medieval. No entanto, permanece uma esperança religiosa e segura no percurso da razão (da filosofia da história de Kant). A perspectiva do progresso Kant argumenta que: “Ademais, a natureza humana não se mostra indiferente ante a mais longínqua época que nossa espécie deve alcançar, desde que ela possa ser esperada com segurança. Principalmente no nosso caso não deve ocorrer a indiferença, já que parece que podemos, por meio de nossa própria disposição racional, acelerar o advento de uma era tão feliz para os nossos descendentes”. Nesta medida, a filosofia da história de Kant, explicita o campo do liberalismo político moderno, o qual compreende que a política na modernidade não consiste mais em apenas lutar para conservar o poder, mas, fundamentalmente, em “eliminar os obstáculos ao livre desenvolvimento e aperfeiçoamento das instituições e favorecer a necessária liberdade econômica que possibilita o desenvolvimento do comércio e da indústria” (TERRA, 2004, p.34).

¹⁵³“Os cidadãos não se submetem apenas ao poder estatal; juntos, formam uma sociedade que desenvolve suas próprias leis morais, que se situam ao lado das leis do Estado” (KOSELLECK, 1999, p.51).

¹⁵⁴“O poder supremo é o legislativo, já que é ele que estabelece as leis da comunidade. Por isso é necessário um cuidado especial ao estabelecer os limites de tal poder: ele não pode ser arbitrário, já que os indivíduos saem do estado de natureza e criam tal poder justamente para escapar do poder arbitrário de outrem (isto é, à violência

constitui realmente qualquer sociedade política nada mais é senão o assentimento de qualquer número de homens livres capazes de maioria para se unirem e incorporarem a tal sociedade. E isto e somente isto deu ou podia dar origem a qualquer governo legítimo no mundo” (LOCKE, 1978a, p.72). Após ser constituído este corpo político, e estabelecida sua unanimidade a maioria passa a determinar os rumos das decisões. “Não é mais o soberano quem decide, mas os cidadãos. Estes, ao emitirem seu juízo, constituem as leis morais, como os negociantes determinam um valor de mercado” (KOSELLECK, 1999, p.51).

No entanto, os próprios fins que possibilitaram criar tal poder devem orientar a atividade e limitar o poder dos agentes. Assim, na compreensão de Locke, as próprias instituições legais devem favorecer ao exercício das liberdades, uma vez que controlam todas as arbitrariedades e interesses particulares (abusos de poder) tanto dos que representam a sociedade, quanto os próprios sujeitos individuais (o povo). O direito à propriedade em Locke consiste, portanto, na defesa que todo o corpo legal deve garantir, e que deve servir de guia para os agentes do Estado (legislativo, executivo e judiciário) e de princípio para o povo¹⁵⁵. Este direito consistia, sobretudo, em reconhecer que: “Sendo os homens, por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem dar consentimento”. A lei, em última instância, constituída pelo corpo político, e consubstanciada no governo, deveria transmutar-se em vantagem para quem dela participasse, uma vez que assegurava a proteção e a preservação da propriedade. Aspecto importantíssimo para a consolidação dos ideais modernos (burgueses) em detrimento aos ideais medievais (clericais), mas ainda altamente questionável do ponto de vista dos trabalhadores (“despossuídos”) historicamente, uma vez que o direito à propriedade, numa sociedade de classes, marcada por profundas desigualdades, significava ainda a legitimação, pela via das – “leis naturais” -, de novas formas de opressão. A palavra liberdade em Locke

dos outros). Ele existe para conservar a propriedade dos cidadãos (isto é sua vida, seus bens) e suas normas não podem contradizer a lei da natureza” (PIANZINI, 2009, p.93).

¹⁵⁵Nas palavras de Locke: “O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidade, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade. Para este objetivo, muitas condições faltam no estado de natureza: Primeiro, falta uma lei estabelecida, firmada, conhecida, recebida e aceita mediante consentimento comum, como padrão de justo e injusto e medida comum para resolver quaisquer controvérsias entre os homens; porque, embora a lei da natureza seja evidente e inteligível para todas as criaturas racionais, entretanto os homens, sendo desviados pelo interesse bem como ignorantes dela porque não a estudam, não são capazes de reconhecê-la como lei que os obrigue nos seus casos particulares. Em segundo lugar, no estado de natureza falta um juiz conhecido e indiferente com autoridade para resolver quaisquer dissensões, de acordo com a lei estabelecida; porque, sendo cada homem, nesse estado, juiz e executor da lei de natureza, sendo os homens parciais para consigo, a paixão e a vingança podem levá-los a exceder-se nos casos que os interessam, enquanto a negligência e a indiferença os tornam por demais descuidados nos casos de terceiros” (LOCKE, 1978a, p.82).

ainda não se estendera a todo gênero humano, mas sim a uma classe particular: os proprietários.

Kant, por sua vez, ao discutir as três propriedades dos cidadãos na república (a liberdade legal, a igualdade civil e a independência civil), parece investir mais na força do direito, da construção da constitucionalidade das leis que garantem as liberdades individuais. Kant está preocupado, em última instância, com o fato de que as leis que devem ser obedecidas sejam àquelas que os sujeitos deram seu assentimento, independente do lugar social destes sujeitos. Emerge em Kant, a partir deste pressuposto a questão da autonomia dos sujeitos, ou da sua maioridade, que expressa o conceito kantiano de liberdade, que é, basicamente, uma liberdade assegurada pela dimensão normativa, mas realizada sob a tutela dos indivíduos / sujeitos. Isto significa, para Kant, que a dimensão normativa não pode ser uma imposição autoritária de modelos morais ou de formas de vida pressupostas autoritariamente pelo Estado¹⁵⁶. Kant, no entanto, ao não tematizar as contradições históricas, e apostar tudo na força do direito, incorre no mesmo erro que Locke, uma vez que “confere às relações de poder materialmente estabelecidas a solidez permanente de uma ordem natural” (MÉSZÁROS, 2008 p.126). Algumas contradições podem ser percebidas na seguinte passagem do texto de Kant:

O direito é a limitação da liberdade de cada homem, de modo que ele se harmonize com a liberdade de cada outro homem, até o ponto em que a harmonização seja possível, de acordo com uma lei geral. A lei pública é a totalidade das leis externas que tornam tal consonância possível [...] a constituição cívica é um relacionamento de homens livres que apesar, apesar de sua liberdade de associar-se a outros, se encontram, no entanto, sob leis coercitivas. Tal situação ocorre por ter sido assim desejada razão legisladora pura a priori, à qual não interessam propósitos empíricos, tais como os que são colocados sob o nome geral de felicidade [...] A igualdade geral dos homens como cidadãos de um Estado coexiste bem facilmente com a maior desigualdade em graus das posses que os homens têm, quer essas posses consistam em superioridade corpórea ou espiritual, ou ainda, em posse material. Daí que a igualdade geral dos homens também coexiste com uma grande desigualdade de direitos específicos, que podem ser muitos. Segue, então, que o bem-estar de um homem pode depender em grande parte do desejo de outro homem, assim como os pobres dependem dos ricos e aquele que depende deve obedecer ao outro, como uma criança obedece a seus pais, ou a esposa a seu marido

¹⁵⁶“Nada de mais antitético à república kantiana do que o assim chamado Estado ético. As instituições estatais oferecem pura e simplesmente a moldura formal na qual o cidadão fica livre para perseguir seus fins na medida em que se conciliem com o dos outros” (PINZANI, 2009, p.142). O assentimento não é sinônimo de participação no processo legislativo. Este conceito de liberdade constitui o elemento genuinamente liberal do pensamento kantiano: cada um deve ser livre para procurar sua própria idéia de liberdade, para realizar seu projeto de vida, sem outros limites que a liberdade alheia, ou seja, a correspondente faculdade que os outros possuem de perseguir por seus fins. É justamente da necessidade de coordenar as diversas liberdades individuais, os arbítrios particulares, que nasce o direito, que Kant define como ‘a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade’. Como Montesquieu e Rousseau, Kant, longe de ver na lei o limite da liberdade individual, vê na primeira a condição que possibilita o exercício da segunda (PINZANI, 2009, p.142).

ou, ainda, assim com um homem manda em outro, com um homem serve e outro paga etc. Entretanto, todos os cidadãos são iguais perante a lei, que, como expressão da vontade geral, só pode ser uma. Essa lei diz respeito à forma e não à matéria do objeto sobre o qual posso ter algum direito (KANT apud MÉSZÁROS, 2008, p. 126).

Em última instância, percebe-se que os modelos teóricos liberais e republicanos construídos por Locke e Kant, estão dentro do espírito da modernidade burguesa¹⁵⁷. As noções de Estado, Liberdade, Subjetividade, Racionalidade, Sociedade e Natureza, possibilitam a eles fundamentar uma nova concepção de política, na qual se autoriza a destituição dos velhos poderes outorgados a antigas classes dominantes e se autoriza a assunção destes poderes nas mãos das novas classes dominantes. Kant parece, assim como Rousseau, mais preocupado com a desigualdade civil dos cidadãos, mas com vimos em seu texto, não esclarece as vias para uma mudança radical da sociedade¹⁵⁸. O caráter ambíguo de sua teoria (que oscila entre a autonomia do homem e o autoritarismo do Estado) reside no fato de que ao mesmo tempo em que aposta tudo no progresso do homem e da sociedade, através do processo do esclarecimento, restringe a participação na sociedade civil às classes mais abastadas, denominadas por ele de cidadãos ativos¹⁵⁹. Ao fazê-lo naturaliza um estado de coisas esperando que a “moralização” do homem possibilite no futuro abolir a desigualdade econômica. “Levar-nos a agir como se nossos princípios morais fossem leis universais da natureza é uma maneira de imaginar que os princípios morais são eficazes. Marx não tinha

¹⁵⁷ Weber descrevendo o espírito da moral (capitalista) emergente na modernidade, explicita que foram “grande financistas” que realizaram esta mudança, na penetração do novo espírito na vida econômica. Não foram apenas os ideólogos que expressaram isso em sua filosofia. “Foram, pelo contrário, homens que se educaram na dura escola da vida, calculando e arriscando ao mesmo tempo, sóbrios e dignos de confiança, acima de tudo sagazes e completamente devotados a seus negócios, como opiniões e “princípios” estritamente burgueses. [...] Somos tentados a pensar que estas qualidades morais pessoais não tem a mais superficial relação com quaisquer máximas éticas, para não falar de idéias religiosas, mas que a relação entre elas é negativa. A habilidade de se livrar da tradição comum, um tipo de Iluminismo liberal, parece ser mais possivelmente a base mais adequada para o sucesso de um homem de negócios como este” (WEBER, 1980b, p.198).

¹⁵⁸“À legitimação do Estado pela conformidade com princípios abstratos – os da razão e os da utilidade – agregou-se uma terceira forma de legitimação, emana da vontade popular. À legitimação pelos princípios acrescenta-se à legitimação pelas leis, votadas pelo povo. Sem dúvida, a Ilustração não foi especialmente democrática. O único democrata integral foi Rousseau, para quem todo poder emanava do povo soberano, e para quem a soberania era indivisível e indelegável. Em geral, contudo, os filósofos da Ilustração, como os liberais do século XIX, temiam a participação das classes populares” (ROUANET, 2003, p.129).

¹⁵⁹“Assim, tão logo as conquistas do Iluminismo são realizadas, são elas liquidadas. Tudo deve enquadrar-se no modelo, definido de forma limitada e ambígua, do “Homem Racional”. Somente são reconhecidos os aspectos da alienação que podem ser classificados como alheios à razão, com toda arbitrariedade real e potencial envolvida nesse critério abstrato. A historicidade chega apenas até o ponto compatível com a posição social que exige esses critérios vagos e abstratos como sua base de crítica, pois o reconhecimento da igualdade humana é, no todo, limitado à esfera legal abstrata. O mesmo ocorre com as realizações da antropologia: os velhos tabus são atacados com êxito em nome da razão, mas o entendimento das leis objetivas do movimento, situando o fator especificamente humano no interior de um quadro natural abrangente, apreendido dialeticamente, é obstaculizado pelas idéias preconcebidas expressas no modelo auto-idealizado do ‘Homem racional’” (MÉSZÁROS, 2006, p.49).

paciência com a imaginação” (NEIMAN, 2003, p.124). O projeto educacional moderno, e com ele, o projeto da universidade moderna, não deixará de ser marcado por esta contradição.

2.2-A UNIVERSIDADE NO PROJETO DA MODERNIDADE EDUCACIONAL: A BUSCA DA CERTEZA E DO PLANEJAMENTO NA EDUCAÇÃO – O RACIONALISMO ILUMINISTA

A noção de universidade emerge no projeto da modernidade educacional sustentada pela força dos ideais modernos: a busca da certeza e da possibilidade do planejamento racional do curso do mundo e dos homens. O próprio espírito que anima a modernidade em geral alimenta o ideário da construção, legitimação e extensão da universidade. Compreender os fundamentos da modernidade e do movimento iluminista é de certa forma uma maneira de entender os fundamentos da prática universitária e educacional, de sua função social e de seu arranjo curricular na prática da legitimação da sociedade moderna. O vínculo histórico da universidade com este momento social específico em que o mundo europeu se reorganiza em função da Revolução Francesa e da Revolução Industrial significa a possibilidade de a entendermos como parte que expressa esta totalidade do mundo social nascente. Percorrer este caminho é perceber como os ideais do mundo moderno corporificam-se na universidade e, que, contemporaneamente, a crise destes ideais e fundamentos, significam a crise da universidade. Isso significa um caminho para pensar e perceber que o projeto da universidade não se dá de forma alheia aos grandes acontecimentos sociais e históricos, tampouco, da história do pensamento filosófico e social¹⁶⁰.

O projeto do Iluminismo, iniciado no séc. XVI com as perspectivas renascentistas, mas que teve seu auge no séc. XVIII, com a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, visou à reconstrução da sociedade através da contraposição aos valores e saberes medievais, concebendo o espaço e tempo universitário/educacional como espaço e tempo social privilegiado para a formação e construção dos saberes necessários ao novo paradigma nascente¹⁶¹. Assim, a universidade emerge na modernidade como uma instituição pública,

¹⁶⁰“A educação escolarizada e pública sintetiza, de certa forma, as idéias e os ideais da modernidade e do iluminismo. Ela corporifica as idéias de progresso constante através da razão e da ciência, de crença nas potencialidades do desenvolvimento de um sujeito autônomo e livre, de universalismo, de emancipação e libertação política e social, de autonomia e liberdade, de ampliação do espaço público através da cidadania, de nivelamento de privilégios hereditários, de mobilidade social. A escola está no centro dos ideais de justiça, igualdade e distributividade do projeto moderno de sociedade e política. Ela não apenas resume esses princípios, propósitos e impulsos; ela é a instituição encarregada de transmiti-los, de torná-los generalizados, de fazer com que se tornem parte do senso comum e da sensibilidade popular. A escola pública se confunde, assim, com o próprio projeto da modernidade. É a instituição moderna por excelência” (SILVA, 1995, p.245).

¹⁶¹ Hegel, na Fenomenologia do Espírito, assim define o espírito do Iluminismo, enquanto movimento do “conceito” contra a superstição e o poder instituído pelo Estado Absolutista: “Aquela massa é a vítima da

gratuita, universal e laica que tem, ao mesmo tempo, a função de desenvolver uma nova cultura, integrar as novas gerações no ideário da sociedade moderna e de socializar de forma sistemática o conhecimento científico. Neste sentido, a idéia de modernidade, da qual a universidade é sua plena expressão, substitui Deus no centro da sociedade pela Ciência¹⁶², deixando as crenças religiosas para a vida privada. A idéia de modernidade, consolidada no projeto da universidade persegue, portanto, o ideal da racionalização, do controle e do planejamento. Os modernos vivem em um novo mundo e acreditam que “dependem apenas de si mesmos para descobrir maneiras de pensar e agir” (KUMAR, 1997, p.92).

A universidade abandona assim os velhos critérios de racionalidade teológica e passa a assumir uma racionalidade científica. A noção de sociedade e universidade tributária de uma concepção teológica é substituída, na modernidade, de forma cada vez mais crescente, por uma noção de sociedade e universidade tributária de uma concepção racionalista¹⁶³. Pouco a pouco os parâmetros da atividade científica invadem o cenário da vida educacional, política, econômica e social. A razão não comanda apenas a atividade científica e técnica, mas o governo dos homens tanto quanto a administração das coisas (TOURAINÉ, 1999). A crença nas forças da razão (subjéctiva) significa colocar o projeto humano sobre suas próprias mãos, ou, de tornar o homem senhor de seu próprio destino¹⁶⁴. A racionalidade científica, configurada sob a base segura da matemática e das ciências naturais de Bacon a Newton, e, fundamentada na consciência transcendental de Kant, expressava esta possibilidade de

impostura de um sacerdócio que leva a termo sua vaidade ciumenta de permanecer só na posse da inteligência, como também seus próprios interesses egoísticos e que, ao mesmo tempo, conspira com o despotismo. O despotismo é a unidade sintética, carente-de-conceito, do reino real e desse reino ideal; - uma essência inconsistente e peregrina. Como tal, está situado acima da má inteligência da multidão e da má intenção dos sacerdotes, e ainda unifica ambas em si; extrai da estupidez e confusão do povo, por intermédio do sacerdócio impostor - e desprezando a ambos - a vantagem da dominação tranqüila e da implementação dos seus desejos e caprichos; mas é, ao mesmo tempo, o mesmo embotamento da inteligência: igual a superstição e erro. O Iluminismo não enfrenta indistintamente esses três lados do inimigo (clero, déspota e povo). Com efeito, sendo sua inteligência pura, o que é universal em si e para si, - sua verdadeira relação com o outro extremo é aquela em que o Iluminismo se dirige ao que há de comum e igual em ambos. O lado da singularidade, que se isola da consciência espontânea universal, é seu oposto, que ele não pode imediatamente afetar. A vontade do sacerdócio embusteiro e do déspota opressor não é, pois, objeto imediato do agir do Iluminismo, mas sim a inteligência, carente-de-vontade, que não se singulariza em um ser-para-si; é o conceito da consciência-de-si-racional, que tem na massa seu ser-aí, embora não esteja nela presente como conceito. Mas quando a pura inteligência faz sair, dos preconceitos e erros, essa inteligência honesta e sua essência espontânea, arranca das mãos da má intenção a realidade e o poder de seu engano, - cujo reino tem seu território e material na consciência-carente de conceito da massa comum; como o ser-para-si tem sua substância, em geral, na consciência simples” (HEGEL, 1993, p.68-69).

¹⁶² “É a vez da idéia de Deus, outrora fundadora, ser agora fundada como qualquer outra certeza” (DESNÉ, 1982, p.104).

¹⁶³ “O divórcio entre razão e religião marca uma etapa no enfraquecimento do aspecto objetivo da primeira, e um grau mais alto de sua formalização, como se tornou depois manifesto durante o período do Iluminismo” (HORKHEIMER, 2007, p.19).

¹⁶⁴ “Presumia-se que a razão regulasse as nossas preferências, nossas relações com os outros seres humanos e com a natureza. Pensava-se nela com uma entidade, um poder espiritual que vivia em cada homem” (HORKHEIMER, 2007, p.15).

estender o máximo possível as “forças da razão” a todas as instâncias da vida humana¹⁶⁵. Libertar a sociedade, através da educação dos indivíduos, dos dogmas e crenças do mundo medieval, constituía-se na grande finalidade da educação moderna. Ela se tornava a condição para romper com a ignorância, a qual era acusada de ser a responsável pela miséria humana. Kant explica que:

O homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educação, entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação. Conseqüentemente, o homem é infante, educando e discípulo. [...] A disciplina transforma a animalidade em humanidade. Um animal é por seu próprio instinto tudo aquilo que pode ser; uma razão exterior a ele tomou por ele antecipadamente todos os cuidados necessários. Mas o homem tem necessidade de sua própria razão. Não tem instinto, e precisa formar por si mesmo o projeto de sua conduta. Entretanto, por ele não ter a capacidade imediata de o realizar, mas vir ao mundo em estado bruto, outros devem fazê-lo por ele (1996, p.12).

O significado profundo disso está implícito na constituição dos novos parâmetros de normatividade, educação e sociabilidade que irão consolidar os ideais iluministas (burgueses) na modernidade. Um novo humanismo, leigo, que projetasse o homem para além da religião, do domínio do poder clerical, tornava-se necessário para fundamentar e alicerçar a constituição do Estado moderno. O humanismo moderno, profundamente racionalista, comporta certo subjetivismo, o qual permite um compromisso direto, de tipo intelectual, com o universal: o Estado. A universidade, outrora descompromissada das questões produtivas, profissionais, políticas, morais, acaba se vinculando a esta função, seja de forma direta ou mesmo indireta¹⁶⁶. Ela se coloca, se apresenta, portanto, junto com outras instituições modernas, enquanto espaço e tempo educacional que promove o progresso - o desenvolvimento do homem racional - do cidadão - que busca sua perfeição. A educação universitária, portanto, não deve se [dar] conforme o “estado presente da espécie humana”, mas sempre segundo um estado melhor (KANT, 1996, p.22). Isto se dará, na universidade, em torno da idéia da construção de uma moralidade que rompa com os valores particulares da vida privada e a tácita aceitação dos valores universais da vida pública - consolidadas no Estado¹⁶⁷. Os critérios para pensar o progresso do homem devem advir de uma base segura, e

¹⁶⁵“O vínculo entre a Ilustração e a ciência foi eminentemente dialética: a segunda forneceu as armas à primeira em sua campanha anti-religiosa, e a Ilustração, com essa campanha e com a mobilização geral dos espíritos a favor do conhecimento da natureza, incentivou o progresso e a independência do saber científico” (ROUANET, 2003, p.132).

¹⁶⁶De acordo com Frigotto (1997, p.140), “é sob a égide desta função clássica, de instituição cultural e social e de profunda aposta na ciência e na formação científica que se estruturam os mais sólidos sistemas educacionais, particularmente europeus”.

¹⁶⁷“As implicações políticas da metafísica racionalista puseram-se em evidência no século XIX, quando através das revoluções americana e francesa, o conceito de nação tornou-se um princípio diretor. Na história moderna

estes estão postos no avanço das ciências naturais¹⁶⁸ (nos seus métodos). A discussão em torno dos métodos e dos procedimentos implicados na produção do conhecimento ocupa a universidade, uma vez que dela parte o juízo legitimador dos valores mais essenciais à espécie humana. O novo humanismo que emerge desta relação com o conhecimento das ciências naturais, coloca o projeto humano, desde o Renascimento, até o auge do Iluminismo, numa estreita ligação com as forças da Razão. Kant sintetiza esta imbricação entre Humanismo, Educação e Razão no projeto do Iluminismo quando afirma que: “A espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade” (KANT, 1996, p.12). Segundo ele:

Entre as descobertas humanas há duas difíceis, e são: a arte de governar os homens e a arte de educá-los. [...] Uma vez que as disposições naturais do ser humano não se desenvolvem por si mesmas, toda educação é uma arte. A arte da educação ou pedagogia deve, portanto, ser raciocinada, se ela deve desenvolver a natureza humana de tal modo que esta conseguir o seu destino. Os pais, os quais já receberam uma certa educação, são exemplos pelos quais os filhos se regulam. Mas, se estes devem tornar-se melhores, a pedagogia deve tornar-se um estudo; de outro modo, nada se poderia dela esperar e a educação seria confiada a pessoas não educadas corretamente. É preciso colocar a ciência em lugar do mecanicismo, no que tange à arte da educação; de outro modo, esta não se tornará jamais um esforço coerente; e uma geração poderia destruir tudo o que uma outra anterior tivesse edificado (KANT, 1992, p.22).

Torna-se necessário, neste caso, como forma de sustentar o projeto moderno de sociedade civil, através da educação, um forte elemento de certo tipo de racionalidade, que Heller e Fehér (2002), denominam de “racionalidade do intelecto”. Entenda-se aqui a importância do “racionalismo moderno” como forma de enfrentar o niilismo decorrente da ruptura com a tradição cristã. A frase de Dostoievski, ao contrário do que dizem os pós-modernistas, participantes do micro-discurso contemporâneo, de que se Deus não existe então tudo é permitido, significa para eles, simplesmente que tudo é permitido, não existindo leis e

este conceito tendeu a substituir a religião como motivo supremo, ultra-individual, na vida humana. A nação retira sua autoridade da razão e não da revelação” (HORKHEIMER, 2007, p.24).

¹⁶⁸Cassirer, em sua obra – *A Filosofia do Iluminismo* (1992) - explicita a filosofia da história constitutiva do Iluminismo, vinculando-a com a emergência das ciências naturais: “O homem não está simplesmente submetido às forças da natureza; ele conhece essas forças e, graças a esse conhecimento, é capaz de conduzi-las para a meta que escolheu, de estabelecer entre elas um equilíbrio que assegure a conservação da sociedade. [...] O curso geral e o objetivo geral da história estão assim impregnados de uma ordem comparável à das leis da natureza, em rigor e em certeza. No nível de desenvolvimento em que nos encontramos ainda falta muito, sem dúvida, para que o mundo moral esteja tão bem ordenado quanto o mundo físico. [...] Montesquieu, entretanto é filho de seu tempo, é um legítimo pensador da Era do Iluminismo, que espera do progresso do conhecimento desse estado de coisas uma nova ordem do mundo da vontade, uma nova orientação geral da história política e social da humanidade. É o que conduz à filosofia da história: do conhecimento dos princípios gerais e das forças motrizes da história, ele espera a possibilidade de organizá-los com mais segurança no futuro. O homem não está somente submetido à necessidade da natureza, ele pode e deve criar livremente o seu destino, construir o seu próprio futuro (CASSIRER, 1992, p.287).

normas morais, sendo que todo mundo deve julgar o que for melhor para sua causa, por interesse ou prazer¹⁶⁹. Segundo Heller e Fehér, torna-se importante conceber ainda que, pensar em termos de direitos ganhou destaque simultaneamente com o humanismo moderno que acaba por endossar a norma liberal dos direitos da humanidade. É através desta concepção de razão e de homem¹⁷⁰ que pode se tentar afastar todas as formas de particularismos entre os seres humanos, bem como proteger cada ser particular único contra força, pressão e interferência de integrações particularistas (determinações). Assim, o humanismo moderno compreende o “pensar em direitos”, mas também tem conotações diferentes e mais amplas (HELLER & FEHÉR, 2002, p.82).

O projeto da modernidade educacional precisava perseguir este ideal, o da consolidação num plano educacional, da construção dos sujeitos desejados para o bom funcionamento do estado democrático que estava emergindo no plano da luta burguesa pela emancipação política. Na leitura de Heller e Fehér (2002), as mais altas formas de subjetividade desenvolvidas pelos indivíduos em suas corporações sujeitam-se, em última instância, ao Estado. A educação funciona como um processo de constituição de subjetividades que se encaixam “adequadamente na generalidade / universalidade” do Estado (HELLER, FEHÉR, 2002, p.83). A educação moderna, sob este crivo, torna-se pública, laica, e, de sua democratização depende o sucesso das modernas formas de sociabilidade emergentes e pressupostas pela burguesia. Do ponto de vista da economia, a educação deve

¹⁶⁹“A fórmula de Dostoiévski deve então significar uma coisa não dita, apenas sugerida, e como tal entendida por pessoas que partilham da mesma tradição. A tradição em questão é a cristã, que inclui importantes elementos morais de judaísmo e helenismo. Contra esse pano de fundo, deve-se ler a fórmula de Dostoiévski assim: “Se nosso Deus (Cristão) não existe, os atos que eram proibidos em nossa tradição moral serão permitidos no futuro”; e poderíamos acrescentar, os atos que eram permitidos, e além disso moralmente louvados, podem ser proibidos nesse futuro. [...] Se lemos na fórmula de Dostoiévski tudo que é apenas sugerido no texto, imediatamente surgirão novas questões. Se não existe Deus, em outras palavras, se as transcendentais garantia e fonte de uma moral tradicional (cristã) perdem sua autoridade e fascínio, que tipo de atos será permitido? Foi exatamente essa espécie de indagação que veio a dar no racionalismo moderno. A razão tornou-se a autoridade que emite permissões e endossa proibições tradicionais” (HELLER & FEHÉR, 2002, p.82).

¹⁷⁰“Em vez de estar relacionado a seu próprio universal, o singular qualificado de pessoa ou ser humano estava agora relacionado com a sociedade civil e a família. Essas integrações eram consideradas mais particularistas que o Estado, não apenas para Hegel, mas também para Hobbes, Locke e Rousseau. Num sentido filosófico estrito, Marx estava certo quando afirmou que o “homem” é equivalente a burguês, porque a pessoa humana individual cujos deveres e obrigações (na medida em que ele / ela tem algum) são exclusivamente com seu negócio e sua família é precisamente o burguês. [...] A sociedade civil, esfera que compreende a particularidade na era moderna, consiste de uma variedade de instituições, integrações, corporações, profissões e coisas assim. Cada uma delas desenvolve sua própria *Sittlichkeit* intrínseca. O estado equivale ao universal. A ordem moral do estado garante a universalidade (generalidade) de todas as particularidades que surgem em torno das instituições da sociedade civil. [...] Foi na filosofia moral de Kant que todos esses fios se ataram de uma maneira filosoficamente conclusiva. Ele passou o individual e o particular para o lado do recipiente, supondo que eles vão opor resistência enquanto recebem a mensagem universal. Como membros do mundo racional, somos universais, como membros do mundo empírico, somos entidades particulares e únicas; a lei moral, a humanidade como tal e a humanidade em nós, é o universal. Finalmente o particular (a constituição da república ou do mundo ético-legal, embora não moral) deve relacionar-se com o universal” (HELLER & FEHÉR, 2002, p.80-82).

contribuir para a expansão máxima do reino da mercadoria, como forma de assegurar o progresso do sistema capitalista pela via do crescente do domínio da natureza. Do ponto de vista da política, a educação deve sob o pressuposto da autonomia¹⁷¹ e, do livre pensamento, constituir os critérios formais necessários para a legitimação da democracia moderna através da formação de indivíduos racionais¹⁷². Enfim, a educação, está no centro do projeto social moderno. Isto significa que depende o empreendimento social moderno, de seu sucesso, do poder da crítica, de elaborar a Idéia, que deve normatizar e orientar a construção do homem novo. O papel da razão, não é, senão, o de construir no plano do pensamento, a Idéia, que deve fundamentar o desenvolvimento das disposições naturais do homem, rumo a sua perfectibilidade¹⁷³. Uma Teoria da educação, mesmo que sendo, uma tarefa árdua e difícil, quase impossível, assim como uma Teoria da política, tornar-se-ia necessária, a fim de não deixar o homem no “estado de natureza”. A saída deste “estado de natureza”, pela via da educação, da razão, significava a tentativa, de por outras vias, “moralizar” a sociedade, a fim de que o Estado (Absolutista), desse lugar a outro Estado (liberal em Locke e republicano em Rousseau e Kant), em que a democracia fosse possível.

O projeto da razão prática, intuito da filosofia racionalista moderna, de Descartes até Kant e Hegel, significava esta tentativa de não produzir um conhecimento puramente

¹⁷¹“No próprio conceito de democracia reside a exigência de que os membros de uma sociedade democrática tomem suas decisões sociopolíticas numa condição de autodeterminação livre e autônoma. Sem a maioria de seus membros, não pode haver democracia e, do contrário, todas as formas de sociedade são totalitárias quando proclamam e seguem fins educacionais que impedem a maioria dos membros da sociedade. Uma sociedade verdadeiramente democrática, isto é, que realiza seu conceito, não pode ser uma sociedade de menores. Nesse sentido, a tarefa e a finalidade da educação residem na produção da autonomia e da maioria de cada indivíduo, e isso significa a superação da determinação por outrem e da minoridade enquanto formas contrárias àquela finalidade. Do lado do indivíduo, precisa-se da decisão e, não menos igualmente, da coragem de se servir de seu próprio entendimento; do lado universal, do Estado e da sociedade e suas instituições, precisa-se, por sua vez, de padrões, estruturas e instituições correspondentes que permitam e incentivem a autonomia do indivíduo” (EIDAM, 2005, p.112).

¹⁷²“O que vale para a sociedade, vale para o indivíduo. Sua educação deve ser uma disciplina que o liberte da visão estreita, irracional, que lhe impõem sua família e suas próprias paixões, e o abra ao conhecimento racional e a participação em uma sociedade que a ação da razão organiza. A escola deve ser um lugar de ruptura com o meio de origem e de abertura ao progresso, ao mesmo tempo pelo conhecimento e pela participação em uma sociedade fundada em princípio racionais. O professor não é um educador que intervém na vida privada das crianças que não devem ser outra coisa a não ser alunos; ele é um mediador entre eles e os valores universais da verdade, do bem e do belo. A escola deve também substituir os privilegiados, herdeiros de um passado rejeitado, por uma elite recrutada através de provas impessoais realizadas através de concursos” (TOURAINÉ, 1999, p.18).

¹⁷³“O homem tem necessidade de cuidados e de formação. A formação compreende a disciplina e a instrução. [...] O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz. Note-se que ele só pode receber tal educação de outros homens, os quais a receberam igualmente de outros. Portanto, a falta de disciplina e de instrução em certos homens os torna mestres muito ruins de seus educandos. O projeto de uma teoria da educação é um ideal muito nobre e não faz mal que não possamos realizá-lo. Não podemos considerar uma Idéia quimérica e como um belo sonho só porque se interpõem obstáculos à sua realização. Uma Idéia não é outra coisa senão o conceito de uma perfeição que ainda não se encontra na experiência. [...] A Idéia de uma educação que desenvolva no homem todas as suas disposições naturais é verdadeira absolutamente” (KANT, 1996, p.14).

especulativo e vazio sobre o homem. Mas, pelo contrário, de produzir um conhecimento que pudesse orientar o homem em relação ao seu destino histórico e social. A possibilidade de criar e produzir novos “universais” que pudessem conduzir (educar) a humanidade rumo a um destino melhor da espécie humana, tornava o projeto filosófico moderno ligado ao destino histórico da humanidade (MARCUSE, 2004). A substituição de um humanismo religioso por um humanismo secular representava, neste sentido, não somente uma face espiritual e idealista da modernidade, mas também sua face material. Este novo humanismo expressava, no domínio do pensamento, as aspirações e os desejos de uma nova sociedade, com novas formas de controle e de planejamento racional sobre a subjetividade humana. O humanismo moderno, no entanto, não foi o que proporcionou ao mundo moderno seus laços de coesão, ou um conjunto de normas transparentes. Em vez disso, esclarecem Heller e Fehér (2002), foi o nacionalismo quem proporcionou estes grandes laços. Integram-se neste processo o entendimento dos indivíduos como sujeitos da razão, e paulatinamente como sujeitos integrados na lógica do Estado-Nação¹⁷⁴.

O ser humano, neste novo humanismo, não é mais uma criatura feita por Deus à sua imagem, mas um ator social definido por papéis, isto é, pelas condutas ligadas a status e que devem contribuir para o bom funcionamento da sociedade (TOURAINÉ, 1999). A ideia de universidade na modernidade e os seus fundamentos constitutivos são decorrentes dessa nova condição emergente na luta pela dissolução da monarquia e do feudalismo e da emergência e consolidação da república, da democracia representativa e do capitalismo nascente. As teorias liberais deveriam ajudar a construir a imagem de um cidadão participante e moralmente colaborador com os preceitos da democracia moderna. As leis morais, jurídicas e políticas, deveriam se acrescentar às leis econômicas, que possibilitariam normatizar e ordenar a vida social sob o império da nova divisão das classes advindas com a Revolução Industrial. Para Lefort (2006), todo o empreendimento filosófico moderno, que culmina no século XVIII, com o Iluminismo, mas que continua ainda a inspirar os intelectuais no século XIX, consiste em fazer acreditar que se está diante de dois processos - de civilização ou de barbárie¹⁷⁵.

¹⁷⁴“Ainda era possível, no século XVIII, imaginar os grandes processos da vida moderna como estando centrados no indivíduo “sujeito-da-razão”. Mas à medida que as sociedades modernas se tornavam mais complexas, elas adquiriam uma forma mais coletiva e social. As teorias clássicas liberais de governo, baseadas nos direitos e consentimentos individuais, foram obrigadas a dar conta das estruturas do estado-nação e das grandes massas que fazem uma democracia moderna. As leis clássicas da economia política, da propriedade, do contrato e da troca tinham de atuar; depois da industrialização, entre as grandes formações de classe do capitalismo moderno” (HALL, 2006, p.29).

¹⁷⁵ “O discurso que se pode imputar à ideologia burguesa se exerce, nos primeiros tempos da democracia, contra uma ameaça da decomposição da sociedade como tal. As instituições, os valores proclamados: a Propriedade, a família, o Estado, a Autoridade, a Pátria, a Cultura são apresentados como muralhas contra a barbárie, contra as forças externas desconhecidas que podem destruir a sociedade, a civilização. A tentativa de sacralização das

Estabelecer bases seguras, conceitos firmes e sólidos, em termos educacionais, seria importante, para levar a humanidade ao seu “verdadeiro destino” (civilizatório), ao qual a educação presente (barbárie), calcada nos valores medievais, da antiga sociedade não seria capaz de fazê-lo. Kant assim se pronunciou sobre este problema ao afirmar que:

Com a educação presente, o homem não atinge plenamente a finalidade da sua existência. Na verdade, quanta diversidade no modo de viver ocorre entre os homens! Entre eles não pode acontecer uma uniformidade de vida, a não ser na medida em que ajam segundo os mesmos princípios, e seria necessário que esses princípios se tornassem como uma outra natureza para eles. Podemos trabalhar num esboço de uma educação mais conveniente e deixar indicações aos pósteros, os quais poderão pô-las em prática pouco a pouco. Há muitos germes na humanidade e toca a nós desenvolver em proporção adequada as disposições naturais e desenvolver a humanidade a partir dos seus germes e fazer com que o homem atinja sua destinação. Os animais cumprem o seu destino espontaneamente e sem o saber. O homem, pelo contrário, é obrigado a tentar conseguir o seu fim; o que ele não pode fazer sem antes ter dele um conceito (KANT, 1996, p. 18).

A nova elite intelectual moderna defrontava-se com o problema da erosão da tradição medieval, que favorecia a crença na providência e a crença numa ordem natural garantida pela tradição. Para tanto, os intelectuais da burguesia, precisavam formular um novo humanismo, uma nova ciência, uma nova moral e, uma nova pedagogia, que pudesse garantir o pressuposto da ordem e da coesão social¹⁷⁶. O Racionalismo moderno, como forma de fugir do niilismo e do ceticismo, que ameaçava a ordem e a construção da civilização, atendia muito bem aos critérios da classe burguesa, uma vez que assegurava certa possibilidade de sustentar a consolidação de novas instituições, como a Propriedade, a Família, o Estado, a Autoridade, a Pátria e a Cultura. Enquanto na prática, na vida material, no corpo social, a sociedade moderna atravessava grandes contradições, o discurso teórico do Racionalismo criava um novo suporte institucional para a vida social¹⁷⁷. Sob o legado de que o discurso racionalista é o único que levava e orientará o processo civilizador contra a barbárie do

instituições pelo discurso é uma resposta à perda de substância da sociedade, à derrota do corpo. O culto burguês da ordem que se sustenta na afirmação da autoridade, de suas múltiplas figuras, do enunciado das regras e das devidas distâncias entre os que ocupam a posição do mestre, do proprietário, do homem culto, do homem civilizado em face do Outro, todo esse culto testemunha uma vertigem diante da abertura de uma sociedade indefinida” (LEFORT, 2006, p.36).

¹⁷⁶“O homem deve, antes de tudo, desenvolver as suas disposições, para o bem; a Providência não as colocou nele prontas; são simples disposições, sem a marca distintiva da moral. Tornar-se melhor, educar-se e, se se é mau, produzir em si a moralidade: eis o dever do homem” (KANT, 1996, p.20).

¹⁷⁷A dominação burguesa, para retomar o termo de Kosellec, vai de par com uma dúvida. A nova elite intelectual defronta-se com as conseqüências da queda de um ideal de hierarquia que favorecia a crença na providência e uma ordem natural garantida pela tradição; também se defronta com a aventura da Revolução, que, em nome da razão e do progresso, engendrou o Terror; finalmente se depara, no momento que apela à soberania do povo, com a ascensão do proletariado, pelo menos a partir de 1830. A ideologia burguesa, que substituiu a transcendência divina por uma transcendência das idéias, mostra-se, por um lado, uma ideologia defensiva (LEFORT, 2006, p.36).

mundo, se tecem as possibilidades de conservar e tornarem “naturais” o conjunto das instituições burguesas. Os burgueses, enriquecidos, destaca Lara (1993, p.70), “viam-se constantemente prejudicados pelo excesso de leis feudais e intervenções do Estado, as quais emperravam suas atividades comerciais”. Assim, “seus ideólogos elaboraram doutrina, para fundamentar e justificar as pretensões de livre comércio: é o liberalismo econômico”. Nas condições da sociedade feudal, “os obstáculos que resistiam ao avanço do ‘espírito do capitalismo’ eram, por exemplo, o fato de que o ‘vassalo não podia alienar sem o consentimento de seu superior’ (Adam Smith), ou ‘o burguês não pode alienar as coisas da comunidade sem a permissão do rei’” (séc. XIII) (MÉSZÁROS, 2006, p.37). Neste sentido, Lefort (2006) argumenta que a ideologia burguesa, mesmo sendo revolucionária, é defensiva, é conservadora, preservando seu status.

A universidade ajudará a participar deste projeto, tanto do ponto de vista intelectual, quanto formativo¹⁷⁸. Embora autônoma, os seus vínculos tornar-se-ão mais ligados ao poder do Estado. Os seus compromissos, portanto, deixam de ser ligados aos transcendentais da Igreja, para se ligar aos transcendentais do Estado. A idéia de uma ciência neutra, pura, ou mesmo de uma educação neutra, desvinculada dos assuntos políticos, como sustentou o positivismo e o funcionalismo, não passa de pura idealidade. Desta forma, mesmo que exercendo seu papel crítico e transformador no interior do Estado-Nação¹⁷⁹, a universidade moderna, republicana, laica, não deixa de incorporar e de produzir uma forma idealizada de homem / mundo / sociedade, produzida pela filosofia e a ciência nascente e, por isso, cumpre também um papel ideológico e conservador. O humanismo secular, marca da modernidade, ajudará a definir este novo papel para a universidade, redesenhando sua geografia curricular.

O “criticismo” kantiano, enquanto teoria relativa ao fundamento e aos limites do nosso “poder de conhecer”, como já temos argumentado, constitui o apogeu do Iluminismo e, logo

¹⁷⁸“Em síntese, pode-se dizer que à dominância da indústria no âmbito da produção corresponde a dominância da cidade nas relações sociais implicando, em ambos os casos, a generalização das funções intelectuais e a objetivação das operações abstratas, quer dizer, a incorporação de procedimentos formais à vida social em seu conjunto. E se a máquina viabiliza a materialização das funções intelectuais no processo produtivo, a via encontrada para se objetivar a generalização das funções intelectuais na sociedade foi a escola. Eis por que foi sob o impacto da Revolução Industrial que os principais países se entregaram à tarefa de constituir os seus sistemas nacionais de ensino generalizando, assim, a escola básica. Dir-se-ia, pois, que à Revolução Industrial correspondeu uma Revolução Educacional. Aquela colocou a máquina no centro do processo produtivo; esta erigiu a escola em principal e dominante na educação, isto é, colocou-a no centro do processo educativo” (SAVIANI, 1996, p.172).

¹⁷⁹“Primeiro, cabe destacar que o período moderno é uma época de triunfo do humanismo secular com profundas implicações sobre a universidade. O humanismo pré-moderno era um humanismo profundamente teológico e religioso. O mundo moderno faz um rompimento com a religião, com a teologia e começa um período de humanismo leigo e de secularização do mundo. Essa marca está especialmente presente na universidade moderna que vai deixar de ficar atrelada à Igreja, ao Papa ou ao bispo local, para vincular-se ao poder do Estado” (SANTOS FILHO, 2000, p. 27).

servirá de base para o projeto da Universidade moderna. Para além de ser apenas uma expressão da Filosofia da Ciência na modernidade, ou mesmo de um debate acerca das condições de possibilidade de todo conhecimento humano, é uma expressão da tentativa de uma fundamentação segura e consistente para a Filosofia, a Pedagogia e para o Projeto Social Moderno. A dimensão legitimatória do conhecimento moderno e, logo, da universidade moderna, encontram-se expressos na filosofia kantiana, tanto em seus aspectos teóricos (epistemológicos), quanto práticos, políticos, morais e educacionais. A empreitada do conhecimento moderno é, assim, sobretudo, a tentativa de afirmar e garantir as possibilidades da razão¹⁸⁰ e, através dela, das condições da humanidade romper com a ignorância, a minoridade, o misticismo. Papel que a universidade¹⁸¹, enquanto guardiã das luzes, conservadora dos saberes e produtora e difusora de novos saberes sobre o homem e sobre o mundo deverá se encarregar de fazer.

O pressuposto básico do iluminismo educacional¹⁸², o qual preconizava Kant, era de que todos os homens são dotados de uma luz natural, de uma racionalidade capaz de permitir que conheçam o real, sendo livres para a realização de suas finalidades¹⁸³. A tarefa da Filosofia, da Ciência e da Educação seria então possibilitar que esta luz natural fosse posta em prática (MARCONDES, 2002). Para Kant, em sua filosofia da história, “haveria como que uma trajetória que desenha os rumos da sociedade em direção à perfeição, ou seja, a verdade, a bondade e a beleza como metas finais” (GOERGEN, 2008, p.139). Isso significa que Kant apostava na idéia de progresso do homem, vinculada à construção de uma “constituição que,

¹⁸⁰“Segundo a razão, pois, descobrir-se-ia, sem dúvida, a ordem de precedência habitualmente adoptada entre as faculdades superiores” (KANT, 1993, p.24).

¹⁸¹ A universidade de Berlim foi a primeira a concretizar a idéia moderna de universidade, a primeira a tornar efetiva aquela famosa frase de Kant, logo no início de seu pequeno ensaio sobre o iluminismo. O iluminismo é fundamentalmente a autonomia do pensamento, a autonomia da razão. Aude sapere, ousa saber, escreveu Kant (1987), expressando a essência do iluminismo. Ousa pensar com tua cabeça, ousa pensar com autonomia (SANTOS FILHO, 2000, p.34).

¹⁸²“O iluminismo educacional representou o fundamento da pedagogia burguesa, que até hoje insiste predominantemente na transmissão de conteúdos e na formação social individualista. A burguesia percebeu a necessidade de oferecer instrução, mínima, para a massa trabalhadora. Por isso, a educação se dirigiu para a formação do cidadão disciplinado. O surgimento dos sistemas nacionais de educação, no séc. XIX, é o resultado e a expressão da importância que a burguesia, como classe ascendente, emprestou à educação” (GADOTTI, 2001, p.90).

¹⁸³“A vontade é aqui lei para si mesma e ser livre significará deixar-se guiar pelo supra-sensível, pelo inteligível, pelo racional em nós. Quanto mais o homem se liga à razão, tanto mais é livre, autônomo, determinado por uma espécie nova de causalidade: o seu próprio agir. A liberdade, não entrando na série dos acontecimentos causados do mundo fenomenal, é sempre princípio, origem, começo sem causas anteriores a si mesma. Ela é o puro possuir-se da razão por si mesma e, por isso, autonomia pura. Neste sentido, o homem é lei para si mesmo e ponto final de todo querer, logo independência de qualquer conteúdo, pura forma. Portanto, é a vontade pura que é esta causalidade nova, a causalidade de liberdade, que para Kant significa independência do mundo e da história. Kant entende e interpreta liberdade como *interioridade pura*. Só se realiza a liberdade, quando o homem pode querer de tal modo que permanece em si mesmo em tudo o que faz. Neste sentido, o homem vive incondicionalmente, a partir da espontaneidade da razão” (OLIVEIRA, 2001, p.22).

por sua natureza, sem se enfraquecer, e fundada em genuínos princípios de direito, possa avançar em consistência para o melhor” (KANT, 1993, p.111). Assim, o projeto da modernidade educacional consiste, a partir de Locke e Kant, basicamente, no projeto liberal que busca as condições para formar sujeitos autônomos, isto é, sujeitos, que a partir de um esclarecimento crescente, rompem com suas condições de menoridade. A humanidade precisa sair do estado de natureza e, de infantilidade, e a única forma possível de tirar o homem do estado de natureza e de infantilidade é a educação - através da força da razão. Kant, embora na Alemanha, estava escrevendo no contexto da Revolução Francesa¹⁸⁴, a qual expressava a abolição do absolutismo feudal e a ascensão do sistema político e econômico da classe média. Seu sistema conceitual expressa uma relação profunda com este momento histórico ao buscar, pela força da razão, afirmar o indivíduo como senhor autoconfiante de sua vida (MARCUSE, 2004). Para tanto, Kant precisava de sua antropologia dual, que concebe o sujeito ontológico e o sujeito empírico, em particular, mas necessitava, muito mais do “fato da razão, para provar a existência da lei moral”; em outras palavras, “ele precisava dela para fazer uma defesa da certeza, do absoluto, do categórico” no âmbito da moralidade, da ética e da política (HELLER & FEHÉR, 2002, p.78). Estão se constituindo neste ínterim, os modernos Estados Nacionais, e as formas de sociabilidade e política do mundo moderno¹⁸⁵, projetos expressos categoricamente na filosofia da história de Kant¹⁸⁶.

A formação universitária atende a este critério fundamental, no seu mais alto grau - a de garantir a formação da maioria dos sujeitos. *Sapere aude*, declarou Kant, para este lema mais elevado da condição humana – saber pensar por conta própria. É somente através da

¹⁸⁴“O pensamento de Kant poderia ser considerado como aquele em que a modernidade, que se gerou lentamente no Ocidente, desde o nominalismo medieval, chega à consciência clara de si mesma. Para Kant, a modernidade tem uma significação histórico-universal: a humanidade tem, de agora em diante, a possibilidade de atingir a maioria pelo uso público da razão, que permitiria a efetivação da emancipação humana pelo afastamento de todas as tutelas, em qualquer ordem da vida humana, que impediam o homem de chegar na vida adulta. O homem não se entende mais inserido num todo maior, que heteronomamente, lhe fornece o sentido da sua vida, mas ele mesmo é fonte de sentido de qualquer todo, já que é o lugar que determina o sentido de tudo” (OLIVEIRA, 2002, p.72).

¹⁸⁵“Através de Rousseau, podemos perceber que o século XVIII realiza a transição do controle da educação da igreja para o Estado. Nessa época desenvolveu-se o esforço da burguesia para estabelecer o controle civil (não religioso) da educação através da instituição do ensino público nacional. Assim, o controle da Igreja sobre a educação e os governos civis foi aos poucos decaindo com o crescente poder da sociedade econômica” (GADOTTI, 2001, p.89).

¹⁸⁶Na leitura da Mészáros (2006), a principal função do tão glorificado “contrato” era, a introdução – em lugar das relações feudais rigidamente fixas – de uma nova forma de “fixidez” que garantisse ao novo senhor o direito de manipular os seres humanos. Esta nova forma de sociabilidade e política, possui o mérito de introduzir no auge do iluminismo e, da revolução burguesa, a questão da “emancipação política”. Rousseau e os contratualistas modernos, apesar de suas grandes divergências, apontam para este caminho da “emancipação política”, em relação aos jugos da dominação medieval. Marx, no entanto, já em seus Escritos sobre a Questão judaica, aponta a insuficiência e o idealismo do modelo de democracia e, do projeto dos contratualistas e iluministas modernos, apontando para a necessidade de lutar pela “emancipação humana”.

disciplina e do empenho sério que a animalidade primitiva do homem vai se transformar em humanidade. A conquista de si mesmo, de sua autonomia, é o processo de conquista e desenvolvimento da capacidade racional. O homem, no entanto, não pode conquistar sua maioria sozinho, não pode alcançar a perfeição solitariamente, por isso precisa de outros, e, isto é o que lhe proporcionara a educação. A lógica curricular universitária que irá garantir esta maioria¹⁸⁷ deverá ser a lógica oriunda do interior das ciências da natureza, pois esta já possui um caminho seguro e harmonioso, imaginou Kant¹⁸⁸ (1985). “Essa filosofia da história, essa trajetória que dá sentido à vida do homem e da sociedade justifica os investimentos teóricos e práticos para que tal objetivo – o da perfeição – seja um dia alcançado” (GOERGEN, 2008 p.139).

Kant, em seu texto - O Conflito das Faculdades -, discutiu o papel da formação universitária (e a busca da maioria humana) e sua relação com O Estado, o povo, a história, a língua e a verdade¹⁸⁹. Neste texto Kant reconhece que o Estado, através das

¹⁸⁷Assumindo uma perspectiva positiva em relação ao pensamento de Kant, Hoyer (2005), procura mostrar a relevância de seu pensamento para pensar a educação. Segundo ele: “Os raciocínios de Kant tem relevância para a teoria da formação porque responsabilizam fatores pedagógicos e sociais pela extensão da minoridade. A repreensão com vistas ao sistema educacional é: os adolescentes estão sendo educados para uma minoridade permanente, por verem-se continuamente afastados do movimento livre de seu pensamento, em vez de lhes permitir a tentativa de servir-se de seu próprio entendimento. Às instâncias públicas militares, da igreja, científicas). Kant dá a entender, de modo insistente, que deveriam condicionar o exercício da liberdade do pensamento e da fala. Esclarecimento e maioria exigiriam nada mais urgente do que a liberdade, “a saber, a de fazer uso público de sua razão, em todos os seus aspectos”. Diferentemente dos filantropos, Kant não reserva o ideal da maioria apenas à classe burguesa. Ele considerava a formação do intelecto, a autodeterminação e participação como sendo direitos humanos gerais. Renunciar a esses, seja em relação à própria pessoa, “mas mais ainda para os descendentes, significava ferir e calcar aos pés os direitos santos da humanidade” (HOYER, 2005, p.36)

¹⁸⁸Evidenciando o tipo de racionalidade constitutiva da modernidade e, portanto, denunciando as ambigüidades do projeto social moderno, Adorno e Horkheimer, na Dialética do Esclarecimento, mostram o caráter conflituoso e contraditório da idéia de esclarecimento e maioria. Esta contradição brota em parte do formalismo da razão científica moderna. Para Adorno e Horkheimer: “O pensamento no sentido do esclarecimento, é a produção de uma ordem científica unitária e a derivação do conhecimento factual a partir de princípios, não importa se estes são interpretados como axiomas arbitrariamente escolhidos, idéias inatas ou abstrações supremas. As leis lógicas estabelecem as relações mais gerais no interior da ordem, elas as definem. A unidade reside na concordância O princípio da contradição é o sistema *in nuce*. (...) Um pensamento que não se oriente para o sistema é sem direção ou autoritário. [...] O sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apóia o sujeito na dominação da natureza. Seus princípios são o da autoconservação. A minoridade revela-se como a incapacidade de se conservar a si mesmo. O burguês nas figuras sucessivas do senhor de escravos, do empresário livre e do administrador é o sujeito lógico do esclarecimento”. [...] Com a confirmação do sistema científico como figura da verdade – confirmação esta que é um resultado da obra de Kant – o pensamento sela sua própria nulidade, pois ciência é um exercício técnico, tão afastado de uma reflexão sobre seus próprios fins como o são as outras formas de trabalho sob a pressão do sistema (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p.82). “Embora não se possa atribuir a Kant a responsabilidade pelo desenvolvimento posterior, sua afirmação da primazia da razão conduziu ao domínio de uma razão estereotipada, estritamente registradora, cientificista e utilitária, restringindo o conhecimento apenas ao condizente com esta racionalidade” (GOERGEN, 2000, p.108).

¹⁸⁹“A universidade, assim, diz respeito a um conflito. Tal conflito nos conduz à contingência que o Estado enfrenta em relação a sua “finalidade” específica de “influir sobre o povo” (...) “por meio do ensino público, contando “com a confiança que o povo deposita em seus professores”. Porque o Estado tem, mediante o ensino, mecanismos para alterar até o mais íntimo dos pensamentos e das opiniões secretas dos súditos, podendo

Faculdades Superiores (Teologia, Direito e Medicina), tem um poder imenso de controle e de reprodução da ordem existente¹⁹⁰. Segundo a razão, escreve Kant (1993, p.24), “os motivos que o governo pode utilizar para o seu fim (ter influência sobre o povo) encontram-se na ordem seguinte: em primeiro lugar, o bem eterno de cada um; em seguida, o bem civil como membro da sociedade; por fim o bem corporal (viver longamente e ter saúde)”. Estas três esferas da vida social dos indivíduos (vinculadas à Religião, ao Direito; e à Saúde), são desenvolvidas, no contexto da universidade, pela Faculdade teológica, pela Faculdade de Direito e pela Faculdade de Medicina, as quais recebem o nome de Faculdades Superiores. Kant as concebe sob o império da autoridade do Estado, sendo que o seu ensino, não promana “por si da razão”, mas deve basear-se em estatutos, isto é, “doutrinas que emanam do arbítrio de um superior”. Sob este pressuposto Kant tenta pensar um papel à universidade, que não esteja a serviço do Estado instituído. Este papel, tarefa básica da formação universitária, deveria ligar-se à Faculdade de Filosofia, a qual se constituiria num espaço autônomo de “reflexão” sobre o poder instituído¹⁹¹. A legitimação da idéia, de um papel crítico, para a universidade, centrado na noção de razão, e não da de autoridade externa, aparece como uma possibilidade, no interior da universidade, de um projeto crítico, que segundo Kant, seria uma necessidade da própria sociedade¹⁹². Mas, no entanto, o progresso do homem, não adviria somente da educação do homem, ou mesmo somente do espírito crítico (garantido pela formação universitária, pela Faculdade de filosofia, a qual estenderia as forças da razão, para a permanente e “progressiva” moralização do homem e da própria sociedade), mas adviria

descobrir os primeiros e orientar as últimas. Mais ainda, pelo caminho da formação dos educadores públicos, o Estado pode, silenciosamente, antecipar ou protelar reformas, segundo sua necessidade” (THAYER, 2002, p.94).

¹⁹⁰“A doutrina, o saber indicado pelo governo de Estado como ensinável, bem como os funcionários desse saber, constituem, portanto, uma mediação entre o Estado e o “público”, um instrumento que se estende no campo fechado dos interesses do Estado. A universidade, como instituição de docência que divulga, “de modo industrial”, o conjunto da ciência estatuída, é cúmplice do Estado, sua extensão para a comunidade civil. Daí que os letrados ou professores da universidade se entendam como “agentes do governo” /.../ “não livres de fazer uso público da razão, segundo seu próprio juízo, da ciência, que só divulgam sob censura”; não tendo o direito a “refletir” ou criticar em público – fazendo uso de sua investidura estatal – a doutrina, limitando-se somente a repeti-la. Em relação ao saber, os professores são meros técnicos nas doutrinas que o Estado autoriza para difusão, segundo sua conveniência, “ocupam o cargo a favor do Estado e não a favor da ciência” e configuram-se melhor como homens de negócio, que de ‘ciência’ ”(THAYER, 2002, p.96).

¹⁹¹O papel (de cunho crítico) caberia à Faculdade de Filosofia, que deveria interrogar o governo (poder executivo) e o saber pedagógico construtor. A Faculdade de Filosofia é a reflexão, o “diferimento” do governo e de qualquer objeto particular. Nela não rege o “escrito”, nem tampouco obedece a mandato ou palavra externa. Salvo a exigência constitutiva de não fazer uso público de sua dignidade institucional. Pode expressar-se com franqueza somente nos arredores da publicidade que ela mesma, finalmente, fundamenta. Esta faculdade se define pela impossibilidade de aceitar com verdadeira uma doutrina que tem como única razão o simples fato de vir do rei. Responde unicamente aos princípios da inteligência em geral e nunca a um código mandado. Não descansa em doutrina alguma, nem em conceito definitivo; neste sentido é autônoma ”(THAYER, 2002, p.96).

¹⁹²Ora, escreve Kant, “ao poder de julgar com autonomia, i.e, livremente (segundo o princípio de, pensar em geral), dá-se o nome de razão. Há, pois, que conceber-se a Faculdade filosófica, porque deve responder pela verdade das doutrinas que tem de acolher ou até só admitir e, nesta medida, como livre e unicamente sob a legislação da razão, não sob a do governo” (1993).

segundo Kant, do próprio Estado. Neste sentido Kant se interroga: Em que ordem apenas se pode esperar o progresso para o melhor?

A resposta é: Não graças ao curso das coisas de baixo para cima, mas de cima para baixo. Esperar que, por meio da formação da juventude na instrução doméstica e, em seguida, nas escolas, desde as mais baixas às superiores, uma cultura intelectual e moral, reforçada pelo ensino religioso, se chegue por último não só a educar bons cidadãos, mas a educar para o bem o que ainda pode progredir e conservar-se, é um plano que dificilmente permite esperar o êxito desejado. Com efeito, o povo julga que os custos da educação da sua juventude não devem ser suportados por ele, mas pelo Estado e, em contrapartida, o Estado não tem, por sua parte, dinheiro a mais para pagar a mestres capazes e cumprindo com prazer suas funções, porque precisa dele todo para a guerra; e o mecanismo inteiro desta educação não tem nexos algum, se não for projetado e posto em ação segundo um plano refletido do poder político soberano, de acordo com esse seu propósito, e se não mantiver sempre também em conformidade com ele; para tal seria, decerto, necessário que o Estado, de tempos a tempos, se reformasse a si mesmo e, tentando a evolução em vez da revolução, avançasse de modo permanente para o melhor (KANT, 1993, p.110-111).

O projeto da modernidade filosófica e educacional, que estabelece as bases conceituais¹⁹³ para a constituição necessária ao desenvolvimento de uma sociedade fundada na troca de mercadorias (sociedade burguesa liberal), assumiu, como vimos, expressão máxima no “século das luzes”, do qual Humboldt, na esteira de Kant, também foi porta voz. A vinculação do projeto educacional com a conceptualização de um projeto de Estado, tal como Kant elaborou, torna-se visível no escrito de Humboldt sobre a Universidade de Berlim. Humboldt (2008), em sua tentativa de definir as metas para a Universidade de Berlim em 1810, em seu texto - Sobre a Organização Interna e Externa das Instituições Científicas Superiores em Berlim - coloca o desafio duplo de promover através das instituições científicas o desenvolvimento máximo da ciência e, ao mesmo tempo a produção do conteúdo responsável pela formação intelectual e moral dos sujeitos. Ele está no auge do projeto iluminista, na medida em que compreende a produção de ciência como forma necessária para o contínuo aperfeiçoamento social e, como forma que permitiria estabelecer as bases para a formação intelectual e moral das subjetividades. A justificativa para o papel da Universidade moderna dar-se-ia na medida em que contribuísse para o enriquecimento da cultura moral da nação. O objetivo principal da Universidade, segundo ele, reside na ciência, a qual na medida

¹⁹³“Do ponto de vista dos fundamentos, todo o esforço das instituições científicas legitimava-se no interior de uma grande narrativa que era o empenho racional na busca da verdade do bem e do belo, ou seja, da perfeição do indivíduo e da sociedade. Esse esforço haveria então necessariamente de conduzir o homem para uma sociedade e uma vida melhores. Pode se dizer que esse é o fundamento de todo o projeto da educação da modernidade e com isso também de uma de suas mais importantes instituições que é a universidade. O progresso torna-se a norma histórica. A razão marcada por essa filosofia da história é considerada a distância neutra e objetiva, o supremo tribunal ante o qual se deve justificar tudo aquilo que em princípio reivindica validade” (GOERGEN, 2008, p.140).

em que permanecer pura poderá ser apreendida contribuindo para o aperfeiçoamento moral da nação.

No quadro 1-, apresentado abaixo, evidenciamos as principais mudanças que se consolidam no emergir da modernidade e que marcam a fase sólida do capitalismo industrial. A mudança de foco e de sentido / finalidade do projeto social moderno atravessou e permeou a constituição da universidade moderna. A mesma, enquanto instituição histórica (assumiu e) ajudou a produzir uma nova visão sobre o homem, o mundo e a sociedade. Participa a universidade, neste sentido, em termos educacionais, do projeto de consolidação do capitalismo nacional, tanto do ponto de vista moral e político, quanto do ponto de vista, econômico e produtivo. Do modelo de mundo, compreendido de forma harmônica e sagrada, passa-se ao mundo dessacralizado, concebido à forma do modelo da máquina. Dos interesses religiosos e transcendentais, típicos da sociedade medieval, assume-se lentamente, os interesses mundanos e mercantis, os quais passam a implicar e determinar maior mobilidade e dinamismo social. A economia assume o posto que pertencera à religião e, em torno dela, se organizam os interesses e instituições que caracterizam a sociedade moderna. O sistema de trocas se intensifica, determinando novo ritmo à produção, que passa a ser caracterizada agora, pelo interesse da produção do excedente. A ciência e a tecnologia se articulam a este processo, implicando, novas formas de trabalho, que deixam de estar vinculadas exclusivamente ao artesanato, e passam a vincular-se à manufatura e a indústria. A universidade abandona, assim, pouco a pouco, o tradicional ensino, que legitimara as estruturas características do feudalismo, assumindo os princípios e fundamentos, que consolidam, em termos práticos e ideológicos, a estruturação normativa, política, jurídica e institucional do capitalismo. A universidade emerge na modernidade marcada pela nova divisão social do trabalho, que, articulada aos interesses da burguesia, estabelece novo fundamento, para explicar as desiguais relações de poder, as quais são derivadas, não mais pela influência da Providência (Leis Divinas), mas, agora, pela Naturalidade do Mundo (Leis Naturais).

Neste novo modo de produção e, conjunto de relações sociais, que marcam a era moderna (o capitalismo nacional), o conhecimento não deve ser mera atividade contemplativa, voltada ao passado, mas sim construção ativa, identificada com a edificação de um presente, funcionalmente ordenado. A razão, que outrora estava submetida à Teologia, agora se vincula à ciência, estabelecendo seus fundamentos e suas condições de possibilidade. A Epistemologia (enquanto - conhecimento do conhecimento) ocupa o lugar que era da Teologia (conhecimento do Ser), e o filósofo natural, destitui o filósofo da religião. A

moralidade, o dever, não pode ser derivada por uma instância “suprema” / “objetiva” externa ao indivíduo, sendo, imposta a ele por um poder transcendente. Surge então a necessidade de estabelecer, uma nova forma de pensar o dever, a moralidade, o conhecimento, e esta encontra lugar e modelo nas formas emergentes de conhecimento geradas no interior das ciências da natureza. O fundamento último da realidade na modernidade, a *Idéia*, que estabelecerá o dever ser do homem, não advirá, portanto, das escrituras (de Deus), ou mesmo da razão objetiva, mas sim do próprio homem, o qual, pela força da razão subjetiva, produzirá - a *Idéia*, que determinará o seu próprio destino. Emerge como tarefa da educação moderna, não apenas o desafio de construir e transmitir o conhecimento (objetivo), colocando o professor como centro do processo educacional, mas de produzir e autorizar o sujeito (o educando), a construir seu próprio conhecimento. O educando é compreendido como um ser ativo, que não apenas precisa aprender, mas sim aprender a aprender. Depende o sucesso da democracia representativa moderna, deste poder da educação constituir os sujeitos autônomos.

Categorias	Universidade no Projeto Social Medieval	Universidade no Projeto Social Moderno
Homem	Humanismo Teológico	Humanismo Secular
Mundo	Harmônico	Máquina
Sociedade	Estável	Dinâmica
Conhecimento	Contemplação	Construção
Economia	Feudalismo	Capitalismo Nacional
Razão	Teologia	Epistemologia
Política	Social – Autoridade	Indivíduo – Autonomia
Ética	Outro – Solidarismo	Sujeito - Individualismo
Poder	Divino	Natural
Ontologia	Idéia / Deus	Idéia / Homem
Universo	Sagrado	Infinito / Profano
Trabalho	Servil	Assalariado
Ser	Eterno – Deus	Transitório - Homem
Tempo / Filosofia da História	Circular – Início e Fim com Deus – Religião	Progressivo – Início com o Homem – Ciências Naturais
Filósofos	Santo Agostinho / São Tomaz de Aquino	Descartes / Locke / Kant
Verdade	Idealismo / Objetivismo / Transcendente	Idealismo / Subjetivismo / Transcendental
Método	Totalidade Orgânica / Metafísica	Fragmentação Lógica / Cientificismo
Educação	Conservadora / Passado	Utilitária / Presente
Conteúdos	Escolástica – Trivium e Quadrivium	Ciências Naturais e Humanas
Educando	Passivo	Ativo
Ensino	Professor	Educando
Legitimação	Fé / Transcendente / Bíblia	Razão / Transcendental / Natureza
Finalidade	Contemplativa / Religião	Produtiva / Estado – Nação

Quadro 1 – Síntese das categorias que fundamentam o projeto social da universidade medieval e do projeto social da universidade moderna

Neste sentido, a busca pela formação de sujeitos e, de elevação da cultura, como forma de promover o desenvolvimento moral da nação e de combater a barbárie, através do conhecimento universitário, nada mais é, do que uma tentativa de por meio do saber, do

conhecimento, “libertar” o homem e dirimir os males da sociedade¹⁹⁴. O pressuposto da necessária autonomia e liberdade da Universidade para a constituição do conhecimento científico e, da formação intelectual dos sujeitos, confunde-se, portanto, com a finalidade do próprio Estado, que é o de criar a base legitimatória para as instituições modernas (GOERGEN, 2008). Este caminho, embora progressista (uma vez que aspirava à construção da autonomia do sujeito) em caráter especulativo objetivava, em última instância, numa sociedade profundamente desigual, marcada por relações de poder entre as classes, obter uma cidadania disciplinada para o âmbito dos trabalhadores¹⁹⁵. Neste contexto, entende-se que o individualismo, a igualdade, a liberdade, a propriedade, a universalidade, o contrato e a tolerância constituem, junto com a perspectiva da filosofia do sujeito, de base kantiana, nas principais categorias constitutivas do capitalismo e da democracia moderna e, porque não dizer, da civilização ocidental neste momento histórico¹⁹⁶. Essa emancipação do homem, na qual Kant vê o traço distintivo do Iluminismo, nada mais é, neste momento, do que a emancipação de uma classe - a burguesia que atinge a maioria (DESNÉ, 1982). Logo, é fácil entender de que quando este projeto social, marca do capitalismo industrial monopolista, da civilização técnico-científica, começa a entrar em crise ao longo do século XX, começam a ruir os alicerces e as categorias fundamentais da racionalidade moderna que a estrutura e, com ela, a própria base legitimatória da universidade. É neste contexto, que a crítica da ciência, da teoria tradicional moderna (com suas características fundadas no: idealismo, subjetivismo, naturalismo, fragmentação, formalismo lógico e identitário, compartimentalização e

¹⁹⁴Fukuyama torna explícita a importância da educação para o liberalismo e com isso atualiza a apropriação do iluminismo para legitimar o capitalismo e a democracia liberal como fim da história humana. Segundo ele, “o elo entre a educação e a democracia liberal tem sido frequentemente notado, e parece ser de grande importância. As sociedades industriais exigem grande número de trabalhadores altamente qualificados e educados, administradores, técnicos e intelectuais; daí que nem mesmo o Estado mais ditatorial pode evitar a necessidade de educação de massa e acesso franqueado à educação superior e especializada se quiser ser economicamente avançado. Essas sociedades não podem existir sem um amplo e especializado estabelecimento educacional. De fato, no mundo desenvolvido o status social é determinado em grande parte pelo nível de educação alcançado. [...] O efeito da educação sobre as atitudes políticas é complexo, mas temos razões para crer que pelo menos cria as condições para a sociedade democrática. O objetivo declarado da educação moderna é libertar as pessoas dos preconceitos e das formas tradicionais de autoridade. As pessoas educadas, segundo dizem, não obedecem cegamente à autoridade, mas aprendem a pensar por elas mesmas” (1992, p.153).

¹⁹⁵“Menos otimista que Rousseau, Kant sustentava que o homem não pode ser considerado inteiramente bom, mas é capaz de elevar-se mediante esforço intelectual contínuo e respeito às leis morais” (GADOTTI, 2001, p.91).

¹⁹⁶Na leitura de Saviani (1996, p.174), este conjunto de categorias, “configura a concepção do Iluminismo que dominou a atmosfera intelectual do século XVIII, por isso mesmo chamado de século das luzes, para o qual “o progresso público do saber e a difusão da cultura são capazes de realizar por si mesmos a libertação do homem e suprimir os males essenciais da sociedade” (GOLDMANN, 1968, p.16). A escola se delinea, então, como o grande instrumento para redimir os homens de seu duplo pecado histórico: a ignorância, miséria moral, e a opressão, miséria política, isto é, como o meio para transformar os súditos em cidadãos” (ZANOTTI, 1972, p.22-3 e 43).

reducionismo do real) torna-se elemento fundamental para pensar na lógica curricular e social que a orienta (finalidades, métodos e conteúdos que permeiam o currículo da universidade moderna).

CAPÍTULO III

LÓGICA CURRICULAR E EDUCAÇÃO NA CRISE DO PROJETO SOCIAL MODERNO

Neste terceiro capítulo tentaremos tematizar os aspectos implicados na crise do projeto social moderno e suas implicações para a compreensão da lógica curricular e da formação universitária. A orientação fundamental, portanto, segue o entendimento de que os tempos presentes são tempos de mudanças, não apenas nas ciências, na filosofia e na educação, mas, principalmente, nas próprias formas de organização sócio-metabólica do capital. Nossa época tem sido caracterizada, por muitos intelectuais, como uma época de crise (do projeto social moderno), devido às características culturais, políticas e sociais que a definem. De outra forma, estaríamos vivendo, na leitura de alguns deles, não mais na modernidade, na sociedade industrial, mas sim na pós-modernidade, na sociedade pós-industrial, e, nada do que considerávamos válido em termos de referenciais teóricos, que fora produzido pela modernidade científica e filosófica, se justifica e é válido na pós-modernidade (enquanto época histórica). Este contexto (de emergência dos referenciais pós-modernos na educação) impacta diretamente as práticas educativas atuais, uma vez que seu sentido e finalidade, da forma como fora concebido pela modernidade, perderiam sua razão de ser. O resultado disso é de que uma verdadeira “dissolução” do que era denominado de “conhecimento” na modernidade perpassa todos os recônditos da teoria filosófica, social e histórica, atingindo o cerne da teoria educacional crítica. Como consequência, temos a emergência de novas categorias que explicam o real, ocasionando em parte um sentimento de confusão e perplexidade e, em parte um sentimento de agonia e de conformismo na educação frente ao quadro social e cultural estabelecido no capitalismo tardio.

Embora não exista um consenso acerca do que seja o projeto social da modernidade, e mesmo de quando ele tenha começado, ele parece ter entrado em foco durante o séc. XVIII, e equivalia a um extraordinário esforço intelectual de muitos pensadores iluministas para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais¹⁹⁷. A idéia era usar o conhecimento advindo de muitas pessoas trabalhando livre e criativamente e colocá-las a

¹⁹⁷Os tempos presentes indicam a erosão / desgaste da tradição moderna e a tentativa de construção de novos princípios de conhecimento. Souza Santos (2000, p.11), considera, por falta de outro nome, chamar esta forma de conhecimento emergente de pós-modernidade. Em suas palavras: “A época em que vivemos deve ser considerada uma época de transição entre o paradigma da ciência moderna e um novo paradigma, de cuja emergência se vão acumulando os sinais, e a que, à falta de melhor designação, chamo de ciência pós-moderna” (SOUZA SANTOS, 2000, p.11)

serviço da emancipação humana. O domínio da natureza prometia liberdade da escassez, prometia uma nova forma de vencer as adversidades e arbitrariedades naturais. Consistia numa fé no progresso, numa crença de que com a expansão do domínio técnico estariam superadas as necessidades e sofrimentos por que passava a humanidade. “Somente por meio de tal projeto poderiam as qualidades universais, eternas e imutáveis de toda a humanidade ser reveladas” (HARVEY, 2000, p.23). O fato é que a modernidade, em sua ambigüidade constitutiva, tornou-se não apenas um fardo histórico que tínhamos que carregar, através do trabalho - o da expansão do domínio técnico-científico sobre a natureza, como forma de expandir a economia e o lucro - mas também uma promessa da autonomia do homem frente aos desígnios naturais e históricos – a conquista da democracia pela via da política e do indivíduo emancipado. Isso significa que a modernidade, enquanto projeto social e filosófico, mesmo que calcado no individualismo e no subjetivismo burguês, prometia, com seus “fundamentos”, a construção, pela via da educação, do trabalho e, da crítica, de um projeto civilizatório. O projeto do socialismo, da perspectiva marxiana, de subjetividade, história, sociedade, liberdade e educação, encontram-se vinculados a esta última perspectiva (encontram-se vinculados ao Iluminismo).

O projeto moderno parece ter vigorado, de forma hegemônica, mas quanto a isto não há consenso, até meados do séc. XX, quando ele entra em crise. Esta crise, quase que uma dissolução (CASTORIADIS, 2002), no contexto da cultura contemporânea, significa não apenas a re-significação da função da universidade e da educação, mas também põe em xeque o próprio sentido e função da educação, da universidade, do currículo e da docência. Neste contexto ganha “corpo” e “visibilidade” uma crítica radical (pessimista) a esta forma civilizatória (que já vem sendo gestada desde os anos do pós-guerra), pondo radicalmente em crise os ideais da modernidade, desconfiando, fundamentalmente, do poder da razão e de seus corolários em realizar os mais amplos projetos de emancipação social, política e econômica (WOOD, 1999). Este movimento (pós-estruturalista) que põem em xeque a própria razão convencionou chamar os novos tempos de “pós-modernos”, situando as “condições de possibilidade” de interpretação e leitura do real nas marcas de uma incerteza epistêmica que é “permanente e irreduzível”. No entanto, isto parece mais uma radicalização do projeto moderno, do capitalismo operando sob novas formas, mais fluídas, mais líquidas, mais flexíveis, o que torna a vida muito insegura e instável¹⁹⁸ (BAUMAN, 1998, p.32).

¹⁹⁸ Parece que alguma “coisa” ou mudança significativa, neste período histórico do capitalismo globalizado, transnacional, desestabilizou os conceitos e crenças acerca da natureza, função e sentido da teoria, da sociedade, da cultura e da educação fundadas /construídas na modernidade sólida. Em parte, acredita-se que estas mudanças

O ataque à modernidade se faz agora não apenas às práticas escolares e universitárias consubstanciadas nas relações professor-aluno, no currículo, na estrutura do espaço, na concepção das crianças, dos jovens e adultos, mas também às finalidades constitutivas das práticas pedagógicas como um todo no interior da sociedade moderna¹⁹⁹. A busca da autonomia do sujeito, através da educação, serve, na leitura pós-estruturalista e, pós-moderna, dentre outras coisas, aos mesmos interesses da razão dominadora, consubstanciada no estado liberal. O ataque à modernidade, e a tudo que a caracterizou, assume forma de pensamento radical, que pretende “dissolver” todas as “verdades” que se tornaram características deste período. Isto vale tanto para as teorias conservadoras / tradicionais da sociedade / cultura / educação quanto para as teorias críticas e progressistas²⁰⁰. A educação escolarizada, formal, atendeu, na leitura pós-estruturalista, aos interesses disciplinares, de ajustamento das classes sociais a seus lugares, correspondendo, no plano prático, à formação de sujeitos individualistas. “E, dada a atuação a longo termo da educação escolar sobre a vida de (quase...) todos nós, ela é o aparelho social que mais bem e uniformemente executa a construção do sujeito moderno” (VEIGA NETO, 2002, p.230).

Neste sentido, tentamos pensar este segundo capítulo a partir das seguintes perguntas: a) Estaríamos vivendo o fim do projeto social da modernidade? b) A racionalidade moderna está em crise, e com ela o projeto kantiano-hegeliano de filosofia da história? c) Estaríamos às voltas com um novo estilo de pensamento, *pós-moderno*, capaz, não apenas de descrever de

estão sendo impulsionadas por outras dinâmicas mais amplas (econômicas, epistemológicas, tecnológicas, culturais, sociais e políticas). Nesse sentido, compreende-se que, novas relações, percepções e compreensões acerca da natureza do tempo e do espaço adentram a dimensão social, cultural, epistemológica e educacional, acabando por afetar a vida funcional e existencial dos teóricos sociais e culturais, bem como dos educadores, de certa forma, desestabilizando as “suas certezas” e “convicções” mais profundas. ¹⁹⁸“A insegurança atual é semelhante à sensação que provavelmente teriam os passageiros de um avião ao descobrirem que a cabine de comando está vazia, que a voz amiga do piloto é apenas uma mensagem gravada. (BAUMAN, 2000, p.28). As duas coisas de que mais temos certeza hoje em dia é que há pouca esperança de serem mitigadas as dores de nossas atuais incertezas e que mais incerteza ainda está por vir” (BAUMAN, 2000, p.32).

¹⁹⁹“A pós-modernidade é a terceira grande mudança paradigmática que, segundo alguns pensadores contemporâneos (LYOTARD, 1986; RORTY, 1979; BAUDRILLARD, 1998; JAMESON, 1991), estamos vivendo a partir da segunda metade do século XX. A pós-modernidade ataca a validade e a legitimidade das pressuposições básicas da modernidade. Como a universidade é essencialmente uma instituição moderna, os ataques à modernidade constituem ataques à universidade como ela é conhecida atualmente. A universidade está tão profundamente imersa nos fundamentos da modernidade que a erosão imersa nos fundamentos da modernidade, que a erosão da fé no projeto moderno coloca em questão sua legitimidade, seus propósitos e atividades e, mesmo, sua razão de ser. Ao atacar a modernidade, a pós-modernidade apresenta uma interpretação hostil de tudo em que a universidade acredita e tudo que defende” (SANTOS FILHO, 2000, p.42-43).

²⁰⁰“Os ideais e princípios da educação moderna e iluminista, incluindo os de sua vertente crítica, progressista e de esquerda, repousam em certos fundamentos que têm sido colocados radicalmente em questão pela discussão pós-modernista e pós-estruturalista. A idéia de educação, que é parte essencial do senso comum moderno, está montada nas narrativas do constante progresso social, da ciência e da razão, do sujeito racional e autônomo e do papel da própria educação como instrumento de realização desses ideais. A ciência e a razão são instrumentos do progresso, o sujeito moderno é aquele imbuído desses mesmos propósitos e impulsos e a educação institucionalizada é quem está encarregada de produzi-lo” (SILVA, 1995, p.247).

forma mais qualitativa as condições de “verdade” e possibilidade para o conhecimento humano, mas também de explicar as novas formas de “experenciar” a vida e compreender o homem nos novos cenários possibilitados pela tecnologia? Que “raízes” filosóficas permitem alimentar esta matriz discursiva que “*desconstrói*” ou possibilita realizar a “*crítica*” às construções conceituais tradicionais (críticas), características da modernidade? Que implicações centrais derivam deste debate teórico? Seria ele fecundo à educação? Teria a modernidade se efetivado, ou o seu ideário chegou ao fim? Estaríamos, neste sentido, vivendo numa era pós-moderna e pós-industrial? Neste sentido, quais são novas categorias teóricas emergentes com a teoria pós-estruturalista / pós-moderna? Quais seus vínculos e relações com a economia política da sociedade? E, por fim, que implicações centrais isto têm para a teorização educacional e a pedagogia crítica, de base marxista, no campo do currículo e da formação universitária?

A linha de reflexão assumida para pensar estes problemas, embora considere e parta de muitas perspectivas emergentes na teorização contemporânea, difere delas em sua perspectiva de método, ou de compreensão dos fenômenos implicados. Busca-se, em última instância, ir além destas análises, que afirmam puramente uma virada epistemológica na contemporaneidade, de uma perspectiva linear para uma perspectiva complexa (Bachelard e Morin), ou de um paradigma mecanicista para um paradigma sistêmico (Von Foester, Capra), ou mesmo de fim de qualquer paradigma, como afirmam os arautos da pós-modernidade (Lyotard e Vattimo, na esteira de Nietzsche e Heidegger). As idéias destacadas por estes autores têm um movimento próprio, se referem a questões específicas, possuindo uma autonomia em relação à base material e histórica, mas esta autonomia não é total, e estas idéias / discursos / teorias / narrativas acabam por “representar” instâncias da base material. Partir destas representações, para encontrar nelas, algum tipo de vínculo / relação com o movimento histórico do capitalismo constitui uma forma de não aceitarmos respostas simples e fáceis para pensar nos rumos da educação. Tenta-se, assim, sustentar que a teorização educacional e as práticas universitárias, são impactadas por um conjunto de mudanças integradas.

As mesmas não apenas se referem ao surgimento das novas tecnologias de informação (sociedade informática), ou mesmo de mudanças no interior da ciência e da filosofia (como o surgimento da física quântica, no caso da primeira, ou o ataque à filosofia da consciência, no caso da segunda), ou mesmo das transformações nas práticas culturais contemporâneas, com o advento da globalização, como iremos demonstrar, mas que todas estas instâncias estão visceralmente ligadas com os rearranjos da economia capitalista. Esta apresentou, como nos

ensinaram Mandel, Jameson, Harvey, Mézszáros, Santos, e, Bauman, dentre outros, na esteira de Marx, uma fase mais sólida, nas quais predominava um modelo de vida social e produtiva mais estável / unitário e lento (o capital operava sob um modelo rígido: a) a durabilidade dos produtos era maior; b) a circulação de mercadorias era mais lenta; c) o gerenciamento da economia seguia padrões fixos, e, em sua fase líquida – acumulação flexível, nas quais predomina um modelo de vida social e produtiva mais instável / fragmentado e veloz (o capital opera sob um modelo mais flexível –a) a durabilidade dos produtos é menor; b) a circulação de mercadorias é mais rápida; c) o gerenciamento da economia segue estratégias. No primeiro capítulo, tentamos identificar as formas de auto-certificação da modernidade a partir da emergência das ciências da natureza, explicitando a nova imagem do mundo que se evidenciara e, que se desenvolvera de forma mais substantiva e fundamentada no interior da filosofia do sujeito. Neste terceiro capítulo tentaremos compreender, de forma específica, a crise dos fundamentos das ciências naturais na contemporaneidade e, a da emergência de novos estatutos e categorias para a ciência. No conjunto percebamos como estas noções de conhecimento constituem o pano de fundo das práticas educacionais modernas e contemporâneas. Inicialmente, para darmos conta destes problemas, mapearemos a crise do paradigma moderno de conhecimento, mostrando as diferentes críticas da modernidade, para em seguida compreender seu desdobramento na teoria educacional crítica (marxista) e nas práticas formativas e curriculares universitárias.

3.1- A CRISE DO PARADIGMA MODERNO DE CONHECIMENTO: AS DIFERENTES CRÍTICAS DA MODERNIDADE

Na interpretação de Marques (1997, p.43), a crise que estamos vivenciando na educação, na economia, na cultura, na política, nas ciências, se trata não de uma crise em vários setores ou instâncias da vida (pluridimensional), nem do seu inverso, ou seja, - uma crise particular, específica (unidimensional)- mas sim da crise da própria modernidade²⁰¹ em seu âmago. Outrossim, trata-se de uma crise radical do pensamento, dos valores, das orientações ético-políticas, da economia, da cultura moderna como um todo, enfim, “dos

²⁰¹“A modernidade ocidental levantou a pretensão de, afinal, depois de longos desvios históricos, levar à efetivação o ideal de civilização da razão, de uma civilização que torne efetiva a conquista do sentido na vida histórica dos homens. Ora, a experiência específica de nossa epocalidade parece ser uma das experiências que apontam para um absurdo envolvente na vida humana. A crise da modernidade desembocou, nos dias de hoje, numa crise de sentido para a vida humana. Nossa meditação sobre o sentido passa necessariamente, na atualidade, pela crítica da razão moderna” (OLIVEIRA, 2002, p.71).

próprios fundamentos da razão, das condições mesmas da possibilidade do conhecimento”. As causas dessa “crise dos fundamentos da razão” foram se “acumulando”, ao longo do século XX, através: a) dos genocídios e etnocídios de toda ordem; b) dos totalitarismos²⁰²; c) da concentração da riqueza que gera exclusão social; d) da destruição paulatina dos recursos naturais que põe em risco a própria sobrevivência da humanidade; e) da exclusão e silenciamento de culturas, indivíduos e grupos minoritários; enfim, este somatório de dificuldades na realização do projeto da modernidade social e filosófica em suas “finalidades”, evidencia a difícil concretização do sonho de uma sociedade justa, organizada, centrada nas idéias de razão, verdade, ciência, sujeito, liberdade, igualdade e fraternidade.

Esta situação levou correntes da filosofia contemporânea a vincular a “crise da razão, da modernidade” com a “crise do humanismo”²⁰³; caracterizando assim uma desconfiança explícita na possibilidade de realização do projeto da modernidade, e, principalmente, da noção de “humanidade” que se desenvolvera. O “humanismo” entra em crise juntamente com essa idéia de que não é mais possível um fundamento “transcendental”, atemporal, metafísico, divino, unificador, que justifique e coloque o projeto humano no centro do universo. Isso, de acordo com Vattimo (2002, p.20), antes de ser pensado em termos estritamente filosóficos, “encontra suas conexões na civilização técnica atual”. Em outros termos, no contexto do pensamento político, filosófico e educacional contemporâneo, desde

²⁰²Lefort, ao explicar uma das dimensões assombrosas de nosso tempo, o fenômeno do totalitarismo, exemplifica o imaginário da Crise por que passamos. A crise da razão, talvez possa ser explicada, como ele o faz, amparado em Arendt, numa forma que ora pode estar associada à emergência das ciências da natureza, ora à Revolução Industrial, ora a emergência da classe burguesa e do imaginário burguês. Preferimos citar integralmente a sua consideração, entendendo porém, que para nós a crise, está associada a todos estes elementos de forma integrada, e não puramente a um deles de forma isolada, ou seja, não poderemos entender o nazismo ou o comunismo de tipo soviético apenas pela lógica das idéias totalitárias que se produziram a partir da modernidade científica, tampouco a partir da mudança na base material da sociedade, mas isto sim, de forma articulada, ou seja, entendendo o capitalismo com um fato total. Em sua leitura, o imaginário da Crise perpassa a idéia de que: “Ao mesmo tempo, percebe-se para além da afirmação absoluta da lei como lei da natureza, para os nazistas, ou como lei da história, para os comunistas, a erosão que havia sofrido anteriormente a fé numa verdade acima dos homens, a fé numa lei transcendente, quer fosse definida como direito natural ou emanasse dos mandamentos de Deus. As ideologias totalitárias, que segundo Arendt se reduzem, tanto uma como outra, à lógica de uma idéia, e que convencem mediante o encadeamento de deduções a partir de premissas mentirosas, derivam de uma mitologia da ciência que teria consagrado a ruptura entre o raciocínio lógico e a experiência sensível. Em suma, a perda do senso comum e a alienação do mundo, que caracterizam o universo totalitário, esboçaram-se mais cedo. Desde quando? Arendt talvez julgasse a questão sem importância. Ela não lhe dá uma resposta precisa, enfatiza-se ora a formação da ciência da natureza, ora sua ligação com a técnica, ora a Revolução industrial, ora a plena manifestação da sociedade burguesa no início do século XX. Mas ela sustenta sempre a idéia de uma crise que se acelera, até atingir seu ápice em nosso tempo” (LEFORT, 2006, p.29-30).

²⁰³“Sem entrar ainda na análise das modalidades específicas deste anti-humanismo é preciso sublinhar, se desejarmos captar seu motivo, que ele se apóia sempre sobre uma argumentação, segundo a qual o humanismo da filosofia moderna, aparentemente emancipador e defensor da dignidade humana, não teria feito mais do que se transformar em seu contrário para tornar-se o cúmplice, ou mesmo a causa da opressão” (FERRY & RENAULT, 1988, p.43-44).

uma perspectiva pós-moderna, a qual defende Vattimo (2002), vale a célebre frase de que “Deus morreu e o homem não passa muito bem” (VATTIMO, 2002, p.17).

O ataque pós-moderno às metanarrativas da modernidade atinge todos os setores da vida humana, uma vez que a modernidade se organizou sob os critérios da Razão. O alvo central destas críticas consiste em mostrar o paradoxo contido no ideal emancipatório moderno, ou o sonho da razão iluminista, em promover a liberdade, a igualdade e a fraternidade, centradas no ideal de Razão²⁰⁴. A identificação do projeto da Razão com a lógica do capitalismo, com sua insistência na idéia de progresso ilimitado através do desenvolvimento da economia, consiste numa das críticas pós-modernas que sustenta o imaginário da crise. Através dela se tentam implodir todas as formas de crítica, ou de sistemas teóricos críticos²⁰⁵ (CHAUÍ, 2006). Ajuda ainda a alimentar o ideário da crise, ou, do sentimento de que estamos em crise, o desmoronamento do sistema soviético²⁰⁶, uma vez que ele representava a promessa de uma outra face da Razão Moderna, que não se realizava no contexto do capitalismo liberal. Atribui-se à derrocada do projeto do socialismo uma outra dimensão do fracasso das metanarrativas modernas em promover e cumprir suas promessas. Lefort (2006, p.27), sintetiza, de que “se há um sentimento atualmente compartilhado, é o da crise de nosso tempo”, sendo que tudo se passa como se a queda do

²⁰⁴ “O pós-modernismo é imprecisamente identificado com uma época histórica: a sociedade pós-industrial, pós-fordista ou mesmo pós-capitalista. Relações de produção “contemporâneas” (se ainda as podemos chamar assim) são variadamente descritas como fragmentadas (e isto se aplica tanto ao tecido social quanto ao modo de produção), difusas ou desorganizadas (no sentido de que relações sistêmicas de poder estão presentes em todo ou nenhuma parte; são gerais, mas sem uma fonte identificável) e, em última análise, independentes de determinantes históricos e econômicos. O consumo passou à frente da produção, tornando a luta de classes (ou mesmo a idéia de que a sociedade está agonisticamente dividida entre trabalhadores e capitalistas) um conceito obsoleto. As pessoas não se identificam mais com uma classe, mas sim através de identidades mais particulares (como por exemplo, mulher, lésbica, gay, negro, latino), identidades estas que não são apenas, ou de modo algum economicamente definidas. A opressão, em suma, não possui um fundamento material sistêmico” (STABILE, 1999, p.146 -147).

²⁰⁵ “A forma que assume a materialidade das relações capitalistas e suas conseqüências nas várias dimensões da vida humana trazem desafios cruciais para os referenciais de análise. O que se pode perceber, no plano da construção teórica nas ciências sociais e humanas e no âmbito da pesquisa educacional, é uma profunda perplexidade e tensão. É dentro desta perplexidade que se afirma, para uns, uma situação de crise de paradigmas que sustentam as ciências sociais e humanas e, para outros, o fim destes paradigmas e a emergência e a necessidade de outros” (FRIGOTTO, 2001, p.12).

²⁰⁶ “É inegável, porém, que o fracasso não é apenas dos regimes comunistas, mas da revolução inspirada pela ideologia comunista – ideologia que postulava a transformação radical de uma sociedade vista como injusta e opressora em uma sociedade bem diferente, livre e justa. O drama, que de modo sem precedente se percebe nos fatos dos últimos dias, é que não se trata da crise de um regime, nem da derrota de um grande poder invencível. Ocorre, de maneira aparentemente irreversível, que a maior utopia política da história sofreu uma reversão completa, tornando-se seu perfeito oposto” (BOBBIO, 2005, p.17).

comunismo revelasse a profundidade de uma crise geral que ele havia em parte dissimulado²⁰⁷.

O projeto comunista, em curso no século XX representava a face contraditória da modernidade burguesa, constituindo sua autocrítica permanente, e fazendo com que o projeto iluminista cumprisse suas promessas de forma radical, não apenas para uma classe, mas para todas as classes sociais. Neste sentido, ele constituía-se numa espécie de contraponto a determinadas posturas do capitalismo moderno. A interpretação de que o fracasso do socialismo real, significou a última esperança de realização das utopias modernas, projetada pelos ideais da Revolução Francesa, forneceu uma falsa margem para alimentar a tese liberal de que já estaríamos no “fim da história”. As conclusões intelectuais, sobre o fim do comunismo soviético “ratificam as crenças mais viscerais sobre o fracasso do radicalismo. Surge um novo consenso; não há alternativas. É esta a sabedoria de nosso tempo, uma era de exaustão e recuo políticos” (JACOBY, 2001, p.12). Celebra-se assim, no âmbito da teoria, o descrédito das ideologias e das utopias emancipatórias modernas, proclamando-se um novo tempo - o do fim das ideologias, o do fim da era das revoluções, e o do fracasso da Razão. O ataque, ou a crítica da modernidade, neste sentido, advém tanto da direita, e do pragmatismo de mercado, quanto da esquerda, e de seu pessimismo libertário²⁰⁸. A crítica da direita

²⁰⁷ A queda do muro de Berlim e, em seguida, o colapso do socialismo real oferecem ao conservadorismo a falsa base para proclamar, arrogantemente, o fim da história, o fim das classes sociais, particularmente do proletariado, e o surgimento do cognitariado, o fim das grandes utopias, o fim das ideologias, das teorias estruturais e, até mesmo, o fim da razão. Nunca houve tanto fim, exclama Robin Blackburn (FRIGOTTO, 2001, p.12).

²⁰⁸ Daniel Bell argumentou que “o fim da ideologia encerra, intelectualmente, a era das fórmulas fáceis sugeridas pela esquerda, para a transformação social” e isso significava também, para ele, o fim da era das revoluções. Em suas palavras: [...] “Os problemas que enfrentamos no mundo resistem aos velhos termos do debate ideológico entre esquerda e direita; se o termo ideologia deixou de ser usado – com boas razões – isto não significa que a palavra utopia tenha o mesmo destino. Mas esse será também o seu fim se aqueles que proclamam novas utopias se puserem a justificá-las degradando os meios em nome de algum objetivo utópico, ou revolucionário, e esquecendo a simples lição de que se os velhos debates não tem sentido, por outro lado há algumas verdades fundamentais que continuam a ser significativas – a liberdade de expressão e de imprensa, o direito à oposição, e à livre investigação” (BELL, 1980, p.329). O fim das ideologias significa, para Bell, que a idéia de revolução não pode justificar os custos do tempo presente, em função de um futuro incerto. Torna-se explícito de que Bell, decepcionado com as experiências utópicas do século XX, não deposita mais nenhuma esperança na política revolucionária. Isto é muito plausível, de um ponto de vista liberal, mas torna-se sintomático em seu pensamento e, ao mesmo tempo ingênuo, acreditar que sua noção de ideologia, fracamente cunhada e concebida, possa se tornar referência para enfrentar os problemas contemporâneos. Tornar todo o pensamento de esquerda, como projetor de fórmulas fáceis, ideológicas, é não produzir a leitura adequada do curso dos acontecimentos históricos e, tampouco das referências fundamentais da esquerda. Ao invés de perceber na “totalidade”, os problemas e conflitos do século XX, e seus vínculos com o século XIX, Bell os atira para o berço da esquerda, acusando-a de forma grotesca e inconseqüente de religiosa. A responsabilidade dos acontecimentos no Nazi-Fascismo e no Socialismo Real recaem, por exemplo, estritamente sobre os ombros da intelectualidade revolucionária (marxista) e não sobre os ombros da intelectualidade que sustentou o projeto burguês moderno. Não operar distinções e tributar tudo isto à intelectualidade marxista, é conferir um peso demasiado grande à ideologia projetada pelos intelectuais. Escreveu Bell: “as ideologias que emergiram do século XIX tinham a força dos intelectuais que vinham por trás delas”, eles começaram a escalar o que William James chamou de

pretende desmobilizar a luta dos trabalhadores, neutralizando a luta de classes, estabelecendo a necessidade de uma nova ideologia – a da conservação das forças do livre mercado, sob a tutela do desmonte das estruturas do Estado de Bem-Estar-Social - como o sinal do progresso e a finalidade da história. Com isso, ela investe suas forças na renovação do hegelianismo (a versão de Fukuyama é a mais alta expressão desta crítica da modernidade). Desmontar o marxismo, como ideologia e como teoria revolucionária, constitui-se na mais interessante investida da direita liberal.

De outra forma, parte da crítica de esquerda, ao invés de mostrar o quanto o “marxismo” soviético deturpou o sistema teórico de Marx, ou mesmo de criticar os elementos limitantes da explicação marxiana, para os novos tempos, preferem acusar diretamente a teoria marxiana de totalitária²⁰⁹, ao invés de analisarem as circunstâncias históricas concretas do socialismo real²¹⁰. O resultado disso tudo, é que a derrocada do

“escada da fé” – a visão do futuro que não pode distinguir as possibilidades das probabilidades, e que converte estas últimas em certezas. [...] “Hoje estas ideologias estão exauridas”. “A ideologia (esclareceu Bell) está para o intelectual como a religião está para o sacerdote”. [...] “O esforço moderno para transformar o mundo principalmente ou exclusivamente pela atividade política levou necessariamente à atrofia de todas as outras modalidades institucionais de mobilização e da energia e emoções. Com efeito, as seitas e as Igrejas se transformaram nos partidos e movimentos sociais” (BELL, 1980, p.325). Esta noção de ideologia apresentada por Bell, parece despida da análise relações de poder mais amplas, que se apresentam no movimento do sistema histórico e social capitalista. Deslocar a noção de ideologia de sua base concreta, enquanto aparato que aspira à legitimidade, de forma permanente, e que ajuda a produzir a realidade política e social dos homens, a partir de interesses de classe ou de grupos, determinando os lugares sociais e, quem deve mandar e governar, torna-se a forma manifesta de vincular toda e qualquer ideologia a uma forma panfletária, derivada, falsa, religiosa e mítica. Não cumpre analisar apenas se a ideologia é verdadeira ou falsa, ou se é religiosa, mas sim a função social que ela exerce. Bell parece ter transformado qualquer tipo de ação política numa ação “religiosa”, independente do sentido prático e real da ação. Sob este prisma apontado por Bell caberia a pergunta: Na impossibilidade de criticarmos as ideologias (já que elas parecem não ter mais fundamento real), de pensarmos a política como via para a transformação social, que lugar restaria à intelectualidade? Abandonar a política e nos resignar ao estado das coisas?! Francamente, Bell, com isso, coloca um fim à modernidade, mas aponta um futuro desolador para o pensamento, porque parece não acreditar em mais nenhum papel relevante da teoria na política.

²⁰⁹“A atual supressão do conceito de ideologia é, em certo aspecto, uma reciclagem da chamada época do “fim da ideologia”, que sucedeu a Segunda Guerra Mundial; mas, enquanto esse movimento podia ser explicado, pelo menos em parte, como uma reação traumatizada aos crimes do fascismo e do stalinismo, nenhuma fundamentação política escora a aversão contemporânea à crítica ideológica. Além disso, a escola do “fim da ideologia” era, claramente, uma criação da direita política, ao passo que nossa própria complacência “pós-ideológica” exhibe, com muita frequência, credenciais radicais. Se os teóricos do “fim da ideologia” consideravam toda ideologia inerentemente fechada, dogmática e inflexível, o pensamento pós-modernista, por sua vez, tende a encarar toda ideologia como teleológica, “totalitária” e fundamentada em argumentos metafísicos. Deturpado de modo assim grosseiro, o conceito de ideologia, obediamente, acaba por se invalidar. O abandono da noção de ideologia está relacionado com uma hesitação política muito disseminada entre setores inteiros da antiga esquerda revolucionária, que, ante um capitalismo temporariamente na ofensiva, iniciou uma retirada constante e envergonhada de questões “metafísicas” como luta de classe e modos de produção, ação revolucionária e natureza do Estado burguês” (EAGLETON, 1997, p.12).

²¹⁰A dificuldade de estabelecer e instaurar a democracia nos países socialistas é creditada, por muitos, ao próprio marxismo. “Ideólogos conservadores têm uma explicação simples para essa imobilidade: suas raízes se encontram no marxismo. Marx, na verdade, não tem nada a ver com isso. Na essência do pensamento de Marx, há a insistência de que o socialismo, sem mencionar o comunismo, implica à subordinação do Estado à sociedade; e mesmo a ditadura do proletariado, na perspectiva de Marx, deve ser entendida como tudo menos um

sistema soviético, marxista-leninista, contribuiu para ampliar e muito o sentimento, tanto à direita, quanto à esquerda, de que a modernidade, em si, enquanto projeto social, histórico e filosófico está em crise. Assim, realizar a crítica à modernidade, à racionalidade moderna, ao marxismo, tornou-se uma forma de produzir um novo sentido para a nossa situação histórica contemporânea. Em seu extremo radical, pessimista, de negação da modernidade, ou de qualquer metanarrativa totalizante, encontra-se a denominada postura pós-moderna²¹¹. Lyotard, expressa sua versão da crise da modernidade e, o advento da pós-modernidade, da seguinte forma:

O pensamento e a ação dos séculos XIX e XX são governados pela Idéia de emancipação da humanidade. Esta Idéia elabora-se no final do século XVIII na filosofia das Luzes e na revolução Francesa. O progresso das ciências, das técnicas, das artes e das liberdades políticas emancipará a humanidade inteira da ignorância, da pobreza, da incultura, do despotismo, e não fará homens felizes, mas nomeadamente graças à Escola, cidadãos esclarecidos, senhores de seu próprio destino. Aqui têm origem todas as correntes políticas dos últimos séculos, excetuando a reação tradicional e o nazismo. Entre o liberalismo político, o liberalismo econômico, os marxismos, os anarquismos, o radicalismo da III República, os socialismos, as divergências, mesmo violentas, pesam pouco relativamente à unanimidade que reina quanto ao fim a atingir. A promessa de liberdade é para todos o horizonte do progresso e a sua legitimação. Todos levam, ou pensam levar, a uma humanidade transparente a si própria, a uma cidadania mundial. Estes ideais estão em declínio na opinião geral dos países ditos desenvolvidos. A classe política continua a retórica da emancipação. Mas não consegue cicatrizar as feridas que foram feitas pelo ideal moderno durante cerca de dois séculos de história. Não foi a ausência de progresso, mas pelo contrário o desenvolvimento tecnocientífico, artístico, econômico e político que tornou possível as guerras totais, os totalitarismos, o afastamento crescente entre a riqueza do norte e a pobreza do sul, o desemprego e os novos pobres, a desculturação geral com a crise da escola, ou seja, da transmissão do saber, e o isolamento das vanguardas artísticas (e agora, durante algum tempo, a sua renegação) (LYOTARD, 1993, p.101).

A noção de Razão e de Teoria, da forma como a produzimos no Ocidente, significa, justamente, a possibilidade de “determinar o lugar do real”, ou seja, de produzir um campo de significados que possa orientar a ação humana com mais clareza. Uma Teoria seria, nestes

governo popular sem mediação” (MILIBAND, 2005, p.25). Uma discussão aprofundada sobre o problema do fim das utopias pode ser encontrada no livro de Sanchez Vasquez, intitulado Entre a Realidade e a Utopia.

²¹¹“Do ponto de vista de uma crítica racional pós-moderna as transformações – na maior parte isentas de derramamento de sangue – aparecem como uma revolução que põe um fim à era das revoluções. Trata-se de um oposto à revolução Francesa, que sobrepuja na raiz o terror sem sustos, nascido da razão. Os inquietos sonhos da razão, dos quais se erguem demônios há dois séculos estão esgotados. A razão não desperta; é ela mesma o pesadelo que se desfaz com o despertar. Também aqui os fatos não se ajustam ao esquema histórico idealisticamente inspirado por Nietzsche e Heidegger, segundo o qual a modernidade se encontra exclusivamente à sombra de uma subjetividade que dá força a si mesma. [...] Na verdade, o que se anuncia com o desmoronamento revolucionário do socialismo burocrático é um grande passo em direção à modernidade – o espírito do Ocidente alcança o Oriente, não só com a civilização tecnológica, mas também com sua tradição democrática” (HABERMAS, 2005, p.50-51).

termos: “um olho intelectual bastante disciplinado e treinado ou instruído para discernir, sob a aparente desordem das coisas naturais e humanas, uma ordem necessária e invisível” (CHAUÍ, 2006, p.20). O uso da expressão “Teoria” pós-moderna poderia, portanto, tornar-se impróprio para tratar da emergência destas novas formas de pensamento que enfrentam o tema da modernidade, e produzem uma nova forma de consciência histórica; uma vez que o que elas apontam é justamente o fracasso da noção de Teoria. Para o pós-estruturalismo, o que entra em crise, e deve ser posto em xeque, é a própria noção de Razão, ou de Teoria, ou de Verdade, predominando sobre a contingência; por isso, referir-se aos escritos dos intelectuais pós-modernos, classificando e determinando determinados lugares fixos para suas posições ideológicas, seria, na leitura destes, totalmente impróprio e arbitrário, uma vez que significaria tentar colocar uma ordem no real, ou mesmo, impor uma ordem a um movimento heterogêneo, complexo e contraditório de pensamentos e intencionalidades.

Para grande parte dos intelectuais que assumem este lugar ou esta perspectiva, não há mais diferença entre direita e esquerda, tampouco houve um sistema capitalista e haverá emancipação dele, sendo o papel dos intelectuais, após a ruína do socialismo real, radicalmente diferente²¹². “O comunismo, historicamente falando está morto e sem possibilidades de ressurreição”, ele representou “uma versão pobre, brutal, disfuncional, contraproducente e patética da modernidade”. Neste sentido, “o papel do intelectual, ao renunciar a grande narrativa, tem sofrido uma mudança drástica”, uma vez que, na “falta de grandes narrativas unificadoras, haverão de traduzir um minidiscorso em outro”, pronunciaram-se Agnes Heller e Ferenc Fehér, em sua obra: “El Pêndulo de La Modernidade: uma leitura da era moderna depois da queda do comunismo²¹³” (1994, p.36 -

²¹² Bauman (2008, p.219), pensando sobre este abandono dos intelectuais da categoria “agente histórico” e com ele dos ideais “emancipatórios”, que se tornaram típicas na postura pós-moderna interpreta que: “A fonte dessa desordem intelectual, explicitamente apontada por alguns e encoberta por outros, foi, permitam-me repetir, o aparente desaparecimento do até então inquestionável agente histórico (como o eixo central em torno do qual, embora divergindo entre si, todas as estratégias acabavam girando) – primeiramente percebido na esquerda intelectual como uma crescente separação e um rompimento com o movimento. Na medida em que postulados e prognósticos impecáveis eram, um a um, refutados pelos fatos, os círculos intelectuais se voltaram de modo cada vez mais fervoroso e conspícuo a interesse e atividades auto-referenciais, como que obedientes á proclamação de Michel Foucault do advento de ‘intelectuais específicos’ (e portanto também de políticos específicos, ou seja, profissionalmente divididos e cindidos). [...] Para essas novas variedades de postura política e lutas de poder, autocentradas e auto-referenciais, a figura do agente histórico é totalmente irrelevante. Pode ser tirada da agenda sem culpa na consciência, e sobretudo sem remorsos nem o gosto amargo da perda. [...] Será que as esperanças e o trabalho de emancipação devem levar o decadente ‘agente histórico’ para o abismo, tal como o capitão Ahad, cantando, exortou seus marinheiros a fazer? Eu afirmaria que o trabalho de Theodore W. Adorno pode ser relido como uma longa e profunda tentativa de enfrentar essa questão e justificar um enfático ‘não’ como resposta”.

²¹³“Falar historicamente é falar a linguagem da imaginação. A existência histórica não é simplesmente uma questão de fato, senão também uma questão de nossas relações com este fato. O comunismo não foi unicamente um mal sistema político ou econômico cujo o qual viviam casualmente algumas pessoas. Era um sistema que se chamava a si mesmo socialista, que pretendia ser superior ao resto (ao capitalismo) e que legitimou tanto sua

72). Na concepção deles, a idéia dos intelectuais que atuariam como profetas e legisladores, enquanto vanguarda histórica como se tornou típico da modernidade epistêmica cede lugar à idéia de intelectuais tradutores de um discurso em outro²¹⁴. Nesta desenha-se um papel mais “modesto” para a teoria, para os “intelectuais”, ou mesmo para a política. O problema, desta representação sobre o papel dos intelectuais, comenta Jacoby (2001), não é a derrota, mas o desânimo e a dissimulação intelectual que surgem em torno do tema da política e da história. Segundo ele, “o oba-oba em torno do multiculturalismo é um excelente exemplo: uma volta a um conhecido conceito de pluralismo é apresentada como uma grande novidade conceitual e política” (JACOBY, 2001, p.13).

A civilização Ocidental, bem como a modernidade epistêmica, parece ter se gerado a partir da idéia de Razão²¹⁵, isto é, de busca da unidade do saber, de construção de um sistema, que permitiria iluminar a vida e modificar a cultura. Este poder “era considerado o supremo arbítrio, ou ainda mais, a força criativa que estava por trás das idéias e coisas às quais devíamos dedicar nossas vidas” (HORKHEIMER, 2007, p.15). A noção de conhecimento, que se gestou, de certa forma significava isso, a universalidade predominando sob a particularidade. O movimento pós-moderno, em seu enfoque desconstrutivo, critica toda e qualquer forma de conhecimento que se pretenda universal, optando por uma multiplicidade e

existência como sua expansão com uma pretensão universalista. Era um sistema que realmente se expandiu com rapidez, dando a impressão de poder cumprir com suas pretensões universalistas graças a força bruta de sua tecnologia e poder e o atrativo de sua ideologia. O comunismo não tolerava o parcial, o particular, a diferença. Não competia com outros sistemas em um ou outro aspecto, mas, como totalidade, declarava a guerra política a outras totalidades. Já é hora de aprender que a sociedade capitalista, como totalidade fechada, que abarca todos os aspectos da vida desde a economia a política e a ideologia, nunca existiu em nenhuma outra parte que a não fora a ideologia socialista e em particular, na comunista. Sua função era servir como a imagem do outro, um espantalho endemonhado, uma criação projetiva da imaginação do adversário” (HELLER & FEHÉR), 1994, p.71-72).

²¹⁴O trajeto de Heller e Fehér pode ser compreendido como derivado de um debate sob as condições de possibilidade do marxismo, ou como uma autocrítica do marxismo-leninismo, já realizada por Merleau-Ponty, em sua obra *As Aventuras da Dialética* (2006). Segundo este, “Marx, trouxera à ordem do dia o problema de uma dialética aberta e que não estivesse fundada para sempre numa subjetividade absoluta. A gnosiologia de Lênin devolve à Dialética um fundamento absoluto no ser ou no objeto puro, retrocedendo assim, não só antes do jovem Marx, mas para antes de Hegel”. Mas, diferentemente deste enfrentamento feito por Merleau-Ponty, e desta autocrítica, Heller e Fehér, parecem ter abandonado por completo, neste momento a idéia da dialética. Assumir que a dialética, ou que a modernidade engendrou o seu contrário, afirmando que a Razão, quando aplicada à História, produziu os monstros, é a forma explicativa assumida por estes intelectuais, logo após a ruína do socialismo soviético. Em sua leitura de Merleau-Ponty, destaca-se a noção de que ele contribuiu para pensar no fim da filosofia da história, e, mesmo com a própria História, o que, segundo eles, significa, o nascimento de uma nova consciência histórica: “Em sua despedida à História, Merleau-Ponty antecipou a consciência histórica pós-moderna” (HELLER & FEHÉR, 1994, p.190). Esta leitura mesmo sendo crítica, não deixa de ser sintomática, no interior do marxismo, uma vez que significa a assunção da plenitude da incapacidade e da impotência histórica, frente aos acontecimentos da ruína do socialismo realmente existente. O que restaria aos intelectuais, assumido o fracasso da teoria, ou da História? Possivelmente, o fim da teoria, ou mesmo, o fim de qualquer narrativa, que pretendesse projetar a emancipação no futuro.

²¹⁵ “O que chamamos de razão ocidental foi o trabalho gigantesco para determinar o lugar do real, nele definindo a ordem da natureza e a posição do homem como indivíduo e membro da sociedade política” (CHAUÍ, 2006, p.20).

uma pluralidade que parece ser irredutível. Onde se localize a pretensão da universalidade, ou do que se pretenda constituir-se em racionalidade, ou mesmo em conhecimento, em unidade do saber, instaura-se a pretensa força da teorização pós-moderna “desconstruindo” e identificando a “vontade de poder”. A crítica da modernidade, feita pelo movimento pós-moderno, é uma crítica à idéia de Razão transcendental, metafísica, naturalística. É uma crítica ao humanismo e, a noção de sujeito emergente na modernidade, de tal forma que, ao final da modernidade, o sujeito imaginado pelo iluminismo não mais existirá²¹⁶. A promessa da modernidade expressa na dialética materialista - do “agente histórico” - foi interpretada como uma promessa “religiosa” neste novo contexto da história, pós-ruína do socialismo real. Toda e qualquer investidura, em nome da dialética, da história, da ciência, da razão, passou a

²¹⁶“O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo centro consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo - contínuo ou idêntico a ele - ao longo da existência do indivíduo (HALL, 2006, p.10-11). O nascimento do “indivíduo soberano”, entre o Humanismo Renascentista do séc. XVI e o Iluminismo do séc. XVIII, representou uma ruptura importante com o passado. Alguns argumentam que ele foi o motor que colocou todo o sistema social da “modernidade” em movimento (HALL, 2006, p.25). [...] A primeira descentração importante refere-se às tradições do pensamento marxista. Os escritos de Marx pertencem, naturalmente, ao séc. XIX e não ao séc. XX. Mas um dos modos pelos quais seu trabalho foi redescoberto e reinterpretado na década de sessenta foi à luz da sua afirmação de que os “os homens fazem a história, mas apenas sob as condições que lhes são dadas”. Seus novos intérpretes leram isso no sentido de que os indivíduos não poderiam de nenhuma forma ser os “autores” ou agentes da história, uma vez que eles podiam agir apenas com base em condições históricas criadas por outros e sob as quais eles nasceram, utilizando os recursos materiais e de cultura que lhes foram fornecidos por gerações anteriores” (HALL, 2006, p.34). [...] O segundo dos grandes descentramentos no pensamento ocidental do século XX vem da descoberta do inconsciente por Freud. A teoria de Freud de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma lógica muito diferente daquela da razão, arrasa com o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada - o “penso, logo existo” do sujeito de Descartes. [...] O terceiro descentramento que examinarei está associado com o trabalho do lingüista estrutural, Ferdinand de Saussure. Saussure argumentava que nós não somos, em nenhum sentido, os “autores” das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. Nós podemos utilizar a língua para produzir significados apenas nos posicionando no interior das regras da língua e dos sistemas de significados de nossa cultura. A língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós. Não podemos, em qualquer sentido simples, ser seus autores. Falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais (HALL, 2006, p.40). [...] O quarto descentramento principal da identidade e do sujeito ocorre no trabalho do filósofo e historiador francês Michel Foucault. Numa série de estudos, Foucault produziu uma espécie de “genealogia do sujeito moderno”. Foucault destaca um novo tipo de poder disciplinar, que se desdobra ao longo do século XIX, chegando ao seu desenvolvimento máximo no início do presente. O poder disciplinar está preocupado, em primeiro lugar, com a regulação, a vigilância é o governo da espécie humana ou de populações inteiras e, em segundo lugar, do indivíduo e do corpo. Seus locais são aquelas novas instituições que se desenvolveram ao longo do século XIX e que policiam e disciplinam as populações modernas - oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais, clínicas e assim por diante (veja, por exemplo, História da loucura, O nascimento da clínica e Vigiar e Punir) (HALL, 2006, p.42). [...] O quinto descentramento que os proponentes dessa posição citam é o impacto do feminismo, tanto com uma crítica teórica quanto como um movimento social. O feminismo faz parte daquele grupo de novos movimentos sociais, que emergiram durante os anos sessenta (o grande marco da modernidade tardia), juntamente com as revoltas estudantis, os movimentos juvenis contraculturais e antibelicistas, as lutas pelos direitos humanos, os movimentos revolucionários do Terceiro Mundo, os movimentos pela paz e tudo aquilo que está associado com “1968”) (HALL, 2006, p.46).

ser interpretado como atitude pretensiosa e totalitária (HELLER & FEHÉR, 1994, p.194).²¹⁷. Veiga Neto (1995), um dos principais interlocutores e tradutores do discurso pós-moderno para o âmbito da educação, explica e sintetiza este sentimento, argumentando que:

É quase um lugar comum dizermos que estamos vivendo, nesse final de milênio, uma ampla e profunda sensação de crise. Tenha ela uma existência material ou seja um produto de nossos discursos, o que mais importa é que, num mundo que se globalizou, ela se manifesta como uma crise da humanidade. Parece que as possibilidades de progresso material criadas pela ciência e pela tecnologia trouxeram, como contrapartida, a degradação da qualidade de vida, mesmo para as sociedades mais ricas e desenvolvidas. Além disso, as promessas feitas pelo Iluminismo – de emancipação e liberdade social e política como resultados do uso da razão – mais do que nunca tem se mostrado distantes. Vejamos alguns exemplos: a ampliação do binômio contaminação – esgotamento ambientais; o aumento da miséria endêmica, combinada com a crescente concentração de renda; o alastramento das várias formas de terrorismo; a combinação de diferentes formas de opressão e exclusão social; a crise moral que parece se alastrar pelo mundo afora (VEIGA NETO, 1995, p.9).

A ciência e a tecnologia, enquanto produtos da forma hegemônica, da sociedade moderna, contribuíram, nesta leitura, não somente para o bem-estar humano, para melhorar a qualidade de vida, mas também para sua destruição. Sob os auspícios da Razão moderna, de seu “humanismo naturalista²¹⁸”, pretensamente “bom” encobriram-se imensos territórios de dominação, de destruição, de etnocídios e genocídios de culturas nativas em todas as partes do mundo. A Razão eurocêntrica, travestida de universal, dizimou culturas, impondo o ritmo e a forma de outras civilizações. O impacto deste poder da razão moderna apresentou-se com a intensificação da civilização técnica a partir do movimento da globalização. A denúncia da técnica, na crítica pós-moderna, está associada ao paradigma objetivista, típico da modernidade, que contribuiu para a destruição ambiental e o totalitarismo. Em suma, a tragédia e a miséria do mundo contemporâneo, do âmbito moral ao político, podem ser entendidas como o fracasso da Razão Iluminista, da Razão Moderna. Para os pós-modernos, a promessa da transformação radical (tanto liberal, quanto marxista) do que existe é “um

²¹⁷“A dialética significa não somente uma mudança histórica e política senão também uma revolução dos fundamentos da condição humana. Esta conclusão e promessa redentora quase religiosa foram a principal atração do comunismo para os intelectuais, em particular Lukács, que havia influenciado tão a fundo em Merleau-Ponty” (HELLER & FEHÉR, 1994, p.194).

²¹⁸ “O humanismo tendia, como um motivo central do pensamento liberal europeu, a colocar o sujeito no centro da análise e da teoria, vendo-o como a origem e a fonte do pensamento e da ação, enquanto o estruturalismo, ao menos em uma leitura althusseriana, via os sujeitos como simples portadores de estruturas. Os pós-estruturalistas continuam, de formas variadas, a sustentar essa compreensão estruturalista do sujeito, concebendo-o, em termos relacionais, como um elemento governado por estruturas e sistemas, continuando a questionar também as diversas construções filosóficas do sujeito: o sujeito cartesiano-kantiano, o sujeito hegeliano e fenomenológico; o sujeito do existencialismo, o sujeito coletivo marxista” (PETERS, 2000, p. 31).

salto face ao abismo, um compromisso irresponsável sem garantia, um intento de cruzar o horizonte, o que não poderia ser outra coisa senão um ato de loucura” (HELLER & FEHÉR, 1994, p.239). Daniel Bell, em sua Obra O Fim da Ideologia (1980, p. 329), argumentou que “o fim da ideologia encerra, intelectualmente, a era das fórmulas fáceis sugeridas pela esquerda, para a transformação social” e isso significava também, para ele, o fim da era das revoluções. Em suas palavras:

[...] “Os problemas que enfrentamos no mundo resistem aos velhos termos do debate ideológico entre esquerda e direita; se o termo ideologia deixou de ser usado – com boas razões – isto não significa que a palavra utopia tenha o mesmo destino. Mas esse será também o seu fim se aqueles que proclamam novas utopias se puserem a justificá-las degradando os meios em nome de algum objetivo utópico, ou revolucionário, e esquecendo a simples lição de que se os velhos debates não tem sentido, por outro lado há algumas verdades fundamentais que continuam a ser significativas – a liberdade de expressão e de imprensa, o direito à oposição, e à livre investigação” (BELL, 1980, p.329).

O fim das ideologias significa, para Bell, que a idéia de revolução não pode justificar os custos do tempo presente, em função de um futuro incerto. Torna-se explícito de que Bell, decepcionado com as experiências utópicas do século XX, não deposita mais nenhuma esperança na política revolucionária. Isto é muito plausível, de um ponto de vista liberal, mas torna-se sintomático em seu pensamento e, ao mesmo tempo ingênuo, acreditar que sua noção de ideologia, fracamente cunhada e concebida, possa se tornar referência para enfrentar os problemas contemporâneos. Tornar todo o pensamento de esquerda, como projetor de fórmulas fáceis, ideológicas, é não produzir a leitura adequada do curso dos acontecimentos históricos e, tampouco das referências fundamentais da esquerda. Ao invés de perceber na “totalidade”, os problemas e conflitos do século XX, e seus vínculos com o século XIX, Bell os atira para o berço da esquerda, acusando-a de forma grotesca e inconseqüente de religiosa. A responsabilidade dos acontecimentos no Nazi-Fascismo e no Socialismo Real recaem, por exemplo, estritamente sobre os ombros da intelectualidade revolucionária (marxista) e não sobre os ombros da intelectualidade que sustentou o projeto burguês moderno e tampouco para os acontecimentos reais. Não operar distinções e tributar tudo isto à intelectualidade marxista, é conferir um peso demasiado grande à ideologia projetada pelos intelectuais. Escreveu Bell:

[...] As ideologias que emergiram do século XIX tinham a força dos intelectuais que vinham por trás delas, eles começaram a escalar o que William James chamou

de “escada da fê” – a visão do futuro que não pode distinguir as possibilidades das probabilidades, e que converte estas últimas em certezas. [...] Hoje estas ideologias estão exauridas. A ideologia está para o intelectual como a religião está para o sacerdote. [...] O esforço moderno para transformar o mundo principalmente ou exclusivamente pela atividade política levou necessariamente à atrofia de todas as outras modalidades institucionais de mobilização e da energia e emoções. Com efeito, as seitas e as Igrejas se transformaram nos partidos e movimentos sociais (BELL, 1980, p.325).

Esta noção de ideologia apresentada por Bell, parece despida da análise relações de poder mais amplas, que se apresentam no movimento do sistema histórico e social capitalista. Deslocar a noção de ideologia de sua base concreta, enquanto aparato que aspira à legitimidade, de forma permanente, e que ajuda a produzir a realidade política e social dos homens, a partir de interesses de classe ou de grupos, determinando os lugares sociais e, quem deve mandar e governar, torna-se a forma manifesta de vincular toda e qualquer ideologia a uma forma panfletária, derivada, falsa, religiosa e mítica. Não cumpre analisar apenas se a ideologia é verdadeira ou falsa, ou se é religiosa, mas sim a função social que ela exerce. Bell parece ter transformado qualquer tipo de ação política numa ação “religiosa”, independente do sentido prático e real da ação. Sob este prisma apontado por Bell caberia a pergunta: Na impossibilidade de criticarmos as ideologias (já que elas parecem não ter mais fundamento real), de pensarmos a política como via para a transformação social, que lugar restaria à intelectualidade? Abandonar a política e nos resignar ao estado das coisas?! Francamente, Bell, com isso, coloca um fim à modernidade, ao seu projeto crítico e reflexivo, apontando um futuro desolador para o pensamento, para a racionalidade, porque parece não acreditar em mais nenhum papel relevante para a teoria na política. O fim da razão advém junto na obra de Bell, com o fim das ideologias²¹⁹. Bell, parece expressar muito bem em seu pensamento as categorias do pensamento pós-moderno.

Conforme Cirne Lima, no pensamento pós-moderno “a razão morreu, vivam as múltiplas pequenas razões, as razões de muitas perspectivas diferentes, como diz Nietzsche,

²¹⁹A expressão de Daniel Bell, em sua obra - O Fim da Ideologia (1980) - é categórica ao afirmar este novo papel dos intelectuais frente aos acontecimentos do século XX e à ruína do “socialismo real” (e então, já que não temos como sair dele, celebrar a morte das ideologias e a eternidade do modo de produção “capitalista”). Nas palavras de Bell: “Esta (a ideologia), que já foi um caminho para a ação, transformou-se num beco sem saída” (BELL, 1980, 319). Segundo ele: “Poucos espíritos sérios ainda acreditam que é possível preparar “planos” e, por meio da “engenharia social”, construir uma nova utopia de harmonia social. Ao mesmo tempo, as antigas crenças perderam também sua força intelectual. Poucos liberais clássicos insistem hoje em que o Estado se mantenha à margem da economia, e poucos conservadores sérios – pelo menos na Inglaterra e no continente da Europa – vêem no Welfare State um “caminho para a servidão”. Há, hoje, portanto, no mundo ocidental, um certo consenso entre os intelectuais a respeito dos problemas políticos: a aceitação do Estado assistencial, a preferência pela descentralização do poder, e pelo sistema de economia mista e de pluralismo político. Neste sentido também pode-se dizer que a era da ideologia terminou” (1980, 326).

as razões dos múltiplos horizontes, como quer Heidegger, as razões dos múltiplos jogos de linguagem, como afirma Wittgenstein” (CIRNE-LIMA, 2002, p.17). Nesses meandros, qualquer pretensão de discurso político / educacional / social que se queira “emancipatório”, “unificador”, ou mesmo “humanizador”, “transformador” e “consensual” *a priori*, deve ser questionado e problematizado. Isso significa, em última instância, que os diferentes problemas sociais, educacionais e filosóficos da modernidade são tratados, resolvidos e dissolvidos no âmbito da teoria pós-moderna, mas continuam sem resposta no plano concreto. Nesta abordagem não há um tensionamento entre pensamento e realidade histórica, como perspectiva a filosofia da práxis. Assim, os problemas do pensamento e, de sua relação com a história, são negados de tal forma, que ao final de cada processo “desconstrutivo”, entendem-se os motivos do fracasso da modernidade, como exclusivos do pensamento e, de um tipo de pensamento e de concepção do sujeito: (“o sujeito cartesiano-kantiano, o sujeito hegeliano e fenomenológico; o sujeito do existencialismo, o sujeito coletivo marxista”) (PETERS, 2000, p. 31). Sob este crivo, a teoria pós-moderna, continua reproduzindo o idealismo que tanto critica, uma vez que iguala, sob uma mesma *ratio*, toda a modernidade, ou todas as suas formas de concepção de sujeito, história, racionalidade, verdade, considerando-as: racionalistas, historicistas, naturalistas e metafísicas. Oliveira (2001, p.252-253) sintetiza a problemática contemporânea do conhecimento e da vida social, compreendendo que:

Tudo indica que a situação espiritual dos tempos presentes nos obriga a fazer o contrário do que os gregos fizeram: passar de uma metafísica enquanto sistema unificante de totalidade do real para o relativismo e o ceticismo de um pensamento que já abandonou o problema da justificação. [...] A busca do todo e do uno, que constituem as razões últimas da teoria e da ação, é considerada hoje impossível. Não temos mais princípios do saber e do agir, tudo agora é reduzido ao nível do saber axiomático. [...] Trata-se, em última análise de uma crise da razão como tribunal de julgamento, como os gregos a conceberam, diante da qual se deveriam justificar todas as representações e todos os valores de uma sociedade. Essa razão enquanto reflexão crítica e julgadora de todo o conteúdo da vida histórica do homem, é considerada hoje, a partir do horizonte da “finitude” da vida humana, não só impossível, mas negadora do homem, pois, na prática, significaria sua absolutização.

Enquanto a modernidade parece ter privilegiado o culto “à razão, ao positivismo, ao tecnocentrismo”, aos paradigmas monológicos e às visões universalizantes do mundo e da cultura, a pós-modernidade, pelo contrário, parece ter optado pelo “culto da diferença, da heterogeneidade, da indeterminação e da fragmentação” (HARVEY, 2000, p. 20). Estas formas parecem ser as formas de liberar o discurso cultural da camisa de força, ou da “janela de ferro” da racionalidade moderna. A preferência pelo estudo do caráter micro ao invés do

macro, da superfície ao invés da profundidade, do particular ao invés do universal, da descontinuidade ao invés da continuidade, assinalam condições emergentes na teorização pós-moderna. Se a episteme moderna lutou contra os mitos da metafísica medieval, para afirmar a força da razão, instaurando sobre si a possibilidade da crítica permanente, a episteme pós-moderna luta com todas as forças contra os mitos da ciência, instaurando a possibilidade de desmistificação da razão. Diferentemente da teoria crítica da sociedade, de cunho dialético, no entanto, a teoria pós-estruturalista, critica a razão, ou qualquer narrativa que se pretenda racional.

Weber, na interpretação de Harvey (2000, p.20), dentro do espírito da tradição crítica, alegava que a esperança e a expectativa dos pensadores iluministas era uma amarga e irônica ilusão, principalmente por vincular tão fortemente a questão do desenvolvimento da ciência com a conquista da liberdade humana. Para ele, o iluminismo foi o triunfo da racionalidade instrumental, a qual não leva à realização da liberdade, mas sim de uma “janela de ferro” burocrática. “A ciência criou esse cosmo da causalidade natural e pareceu incapaz de responder, com certeza, à questão de suas pressuposições últimas. Não obstante, ela, em nome da integridade intelectual, arrogou-se a representação da única forma possível de uma visão racional do mundo” (WEBER, 1980, p.265). Nesse caso, esclarece Weber, em seu célebre Livro – A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo - que desde que o ascetismo moderno começou a remodelar o mundo, os bens materiais foram assumindo uma crescente e inexorável força sobre os homens, de forma que o capitalismo atual não mais carece destes fundamentos – os da religião secular – o protestantismo, e os do racionalismo moderno. O racionalismo moderno, a *Aufklärung*, explica Weber, enquanto sucessora da religião, no sentido de legitimadora dos valores seculares modernos, “parece estar se desvanecendo irremediavelmente”. Neste escrito, Weber quase antecipa o “espírito” da pós-modernidade, denunciando o fracasso da razão mecanicista moderna e a não necessidade do capitalismo atual de se autojustificar. No entanto, a alternativa proposta por Weber encontra-se ainda na idéia de uma teoria crítica, que pudesse criticar os valores instrumentais da sociedade moderna²²⁰.

²²⁰“Como se sabe, para Weber a modernidade é o produto do processo de racionalização que ocorreu no Ocidente, desde o final do século XVIII, e que implicou a modernização da sociedade e a modernização da cultura. [...] Do mesmo modo que Marx, Weber compreende a modernização social pela diferenciação da economia capitalista e do Estado Moderno. A empresa capitalista supõe a existência de força de trabalho formalmente livre e um tipo de organização racional da produção baseado no cálculo contábil e na utilização técnica de conhecimentos científicos. O Estado Moderno se organiza com base num sistema tributário centralizado, num poder militar permanente, no monopólio da legislação e da violência e principalmente numa administração burocrática racional” (ROUANET, 2005, p.231).

Ninguém sabe ainda a quem caberá no futuro viver nessa prisão, ou se, no fim desse tremendo desenvolvimento, não surgirão profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascimento de velhos pensamentos e idéias, ou ainda se nenhuma dessas duas – a eventualidade de uma petrificação mecanizada caracterizada por esta convulsiva espécie de autojustificação. Nesse caso, os “últimos homens” desse desenvolvimento cultural poderiam ser designados como especialistas sem espírito, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado (WEBER, 1980, p.234).

Freud, por sua vez, em duas de suas principais obras: - O Futuro de uma Ilusão, e, - O Mal-Estar da Civilização-, ao apontar os limites da filosofia da consciência, destacara o caráter ilusório dos pensadores iluministas por tentar realizar de uma vez por todas algo irrealizável – a completude humana. Assim, Freud destacara a força do inconsciente na construção da vida, e com isso apontara a impossibilidade de um controle pleno e total sobre a consciência. Um abismo insondável, uma ambigüidade fundamental, ronda a condição humana. Mas, mesmo que tenham dado um forte impulso às críticas posteriores ao pós-guerra, que serão denominadas de pós-modernistas, estes autores críticos (Marx, Weber e Freud) eram confiantes e acreditavam no projeto moderno²²¹. Eles eram, em poucas palavras, autores modernos, iluministas, e utilizavam a crítica a serviço da idéia de razão²²². Os pensadores pós-modernos, buscam, em linhas gerais, desmistificar e colocar em questão as categorias mais fortes da modernidade. Tentam, sobretudo, através de suas considerações fazer irromper uma nova concepção do mundo em que vivemos. Dentre eles destacam-se, apesar das diferenças, Lyotard, Vattimo, Kuhn, Feyerabend, Foucault, Deleuze e Derrida,

²²¹Cabe esclarecer que o que está em jogo, também, é uma certa responsabilidade do intelectual em relação à sociedade. Que papel deve o intelectual desempenhar frente à sociedade? O que significa ser um intelectual? Quais as condições de possibilidade para a crítica? O que é ser crítico? O termo moderno, crítico, após Kant, expressa certa forma de pensar o mundo e de desenhar o papel da intelectualidade. Após Marx, o termo crítico, na modernidade, assume outro contexto, o qual Gramsci e Horkheimer o entenderão, por exemplo, como o de intelectual orgânico. O termo pós-moderno, por sua vez, expressa outra forma de crítica, denominada por muitos de pós-crítica, a qual é um tanto divergente de pensar o papel da intelectualidade. Michel Foucault expressa este novo papel do intelectual em seu Livro *Microfísica do Poder*.

²²²Horkheimer, valendo-se da teses de Freud, Marx e Weber, apesar da renúncia às teses centrais do materialismo histórico, em sua fase final da vida (devido à crise do socialismo nos países do Leste), em seu ensaio *A Teoria Crítica Ontem e Hoje* (1970), sustenta a necessidade de sobrevivência da Teoria Crítica projetada desde a década de 20. Em sua concepção ela deve visar o futuro de uma humanidade emancipada. Por isso, mesmo após os seus escritos da *Dialética do Esclarecimento*, juntamente com Adorno, que denuncia a razão positivista, moderna, e desconfia do espírito das luzes, da razão, Horkheimer, acredita que continuam válidas as teses das necessidades e dos fins do trabalho da razão humana e, isto o coloca, no espírito das luzes, apesar de ser seu crítico. Os teóricos pós-modernos parecem preferir a outra espécie de crítica. Freitag, assim explicita a posição dos intelectuais da Teoria Crítica: “Enquanto para a teoria tradicional a necessidade do trabalho teórico significa o respeito às regras gerais da lógica formal, ao princípio da identidade e da não contradição, ao procedimento dedutivo ou indutivo, à restrição do trabalho teórico a um campo claramente delimitado, a noção de necessidade para a teoria crítica continua presa a um juízo existencial: libertar a humanidade do jugo da repressão, da ignorância e inconsciência. Esse juízo preserva, em sua essência, o ideal iluminista: usar a razão como instrumento de libertação para realizar a autonomia, a autodeterminação do homem” (FREITAG, 2004, p.41).

Baudrillard e Rorty. Estas muitas críticas à modernidade advêm, em grande parte, das considerações realizadas por Nietzsche e Heidegger em relação à metafísica moderna²²³.

3.1.1 O Fim da Modernidade?

Nietzsche²²⁴, de forma muito diferente a de Marx, Freud e Weber, sendo talvez o pensador que conferiu uma abertura para a pós-modernidade, também, num impulso radical e demolidor, relativiza a absolutidade dos valores, contribuindo para quebrar a “solidez dos cristais da metafísica moderna²²⁵”. Desse pensamento emergem alguns pressupostos para pensar num possível “fim da modernidade”, isto é, “fim” de toda pretensão de alcançar uma “unidade” ou “totalidade” do real a partir de uma única meta-narrativa, inaugurando assim, a pós-modernidade. A “dissolução” da “filosofia da história” ou filosofia humanizatória²²⁶ de

²²³ Na leitura de Harvey (2000), “a redescoberta do pragmatismo na filosofia (por ex. Rorty, 1979), a mudança de idéias sobre a filosofia da ciência promovida por Kuhn (1962) e Feyerabend (1975), a ênfase foucaultiana na descontinuidade e na diferença na história e a primazia dada a ele a correlações polimorfos em vez da causalidade simples ou complexa”, novos desenvolvimentos na matemática – acentuando a indeterminação (a teoria da catástrofe e do caos, a geometrias dos fractais) – o ressurgimento da preocupação, na ética, na política e na antropologia, com a validade e a dignidade do outro – tudo isso indica uma ampla e profunda mudança na “estrutura do sentimento”. “O que há em comum nesses exemplos é a rejeição das “metanarrativas” (interpretações teóricas de larga escala pretensamente de aplicação universal)”.

²²⁴ “Ora, a reviravolta fundamental, na crítica à modernidade, vai ocorrer precisamente no pensamento de Nietzsche, no qual a crítica da razão moderna vai significar a crítica razão enquanto tal. O pensamento de Nietzsche vai transformar-se no horizonte fundante de todos os diferentes matizes da crítica à razão que experimentamos nos dias de hoje. Há aqui um deslocamento do eixo do sentido da crítica à razão enquanto tal: em vez de uma crítica que pretende recuperar todo o sentido das intuições de base da razão moderna contra o reducionismo de sua efetivação histórica, emerge uma crítica dirigida contra a razão; portanto, não uma crítica que tente erradicar os males da modernidade a partir de seus valores fundamentais, mas uma crítica a esses valores mesmos, o que desemboca, em última instância, numa rejeição da modernidade enquanto tal, entendida como perda de sentido, esvaziamento, esterilização dos valores fundamentais da existência pela racionalidade” (OLIVEIRA, 2002, p.71).

²²⁵ A crítica da modernidade envolve, pois, para Nietzsche, uma crítica das idéias e das instituições modernas: a democracia, o liberalismo, o humanismo, a liberdade, a verdade, a igualdade, o casamento moderno, a ciência e a educação modernas. A crítica da modernidade envolve, acima de tudo, e de forma crucial, uma crítica da filosofia moderna que se baseia nesses conceitos e em seu respeito por instituições fundadoras. Em oposição à filosofia moderna, Nietzsche defende uma superação dos conceitos de vontade e de alma e, ao final, da moralidade que essas noções pressupõem (PETERS, 2000, p.65). “Nietzsche desenvolve uma visão complexa e dividida da tradição, descrevendo-a como aquilo que constitui não apenas o passado, mas também o presente, a tradição como uma fonte de continuidade cultural, que é freqüentemente subestimada por uma leitura da Modernidade que a caracteriza, essencialmente, como uma ruptura com a tradição e uma superação da tradição, tendo com base o avanço radical da compreensão científica e da mudança socioeconômica” (PETERS, 2000, p.65). “Nós agora lemos Nietzsche como o filósofo pós-moderno paradigmático, como o filósofo que faz uma genealogia e uma desconstrução das meta-narrativas modernistas. Ele não proporciona simplesmente mais uma transformação [...] dessas grandes narrativas de legitimação, mas, de forma vigorosa e vigilante, mina as asserções de singularidade e legitimação que se encontram na tradição iluminista [...]. Nosso Nietzsche é o crítico radical desse pensamento orientado para o futuro. Acima de tudo, ele denuncia aquela lógica do ressentimento pela qual o futuro é colocado sob a obrigação de redimir as dívidas do passado” (SHAPIRO apud PETERS, 2000, p.68-69).

²²⁶ “O que significa dizer que a crise do humanismo contemporâneo é crise na medida em que falta qualquer base

Hegel e Marx, bem como de todas as interpretações “marxistas e marxianas” decorrentes, que aspiram à totalidade do real, acreditando numa perspectiva onto-teleológica, teleguiada, ou seja, alimentada pelas “leis da história” são consideradas altamente totalitárias por esse pensamento²²⁷. Oliveira (2001, p.251), realizando uma crítica ao pensamento pós-moderno, que tem sua origem filosófica em Nietzsche e Heidegger, compreende que este consiste, fundamentalmente, num ataque às possibilidades de estabelecer ligações e nexos entre os vários níveis da realidade, ou seja, às categorias de totalidade, razão e unidade:

A Filosofia enquanto sistema racional de consideração da totalidade do real, teria encontrado sua última expressão na filosofia sistemática de Hegel. Da unidade de uma razão, teríamos passado para o “pluralismo de razões”, sem que houvesse qualquer possibilidade de uma razão capaz de tematizar os vínculos e as conexões dos diversos níveis da realidade. O processo de modernização da sociedade se desenvolveu enquanto processo de diferenciação, que fragmentou as diferentes dimensões da razão; assim, qualquer tentativa de reconstruir a unidade da razão deve ser considerada sob a suspeita de uma tentativa de retorno à forma religioso-metafísica, que caracterizou a razão pré-moderna (OLIVEIRA, 2001, p.251).

Para Stein (1991, p.21) “o fim da modernidade é o momento em que não foi mais possível, através de um único sistema filosófico, dar explicações que tenham eficácia em todos os domínios do saber humano: em nível cognitivo, em nível de conhecimento, em nível prático, em nível moral e também em nível subjetivo, em nível artístico, etc.”. Segundo ele, “no momento em que perdemos esta unidade de um sistema²²⁸, ou a possibilidade de haver um sistema filosófico que explique as diversas regiões fundamentais do saber e do convívio humano, neste momento chegamos ao fim da modernidade”. Na conceituação de Stein (1991, p.22), possivelmente inspirada a partir da leitura da obra de Habermas (2000, p.73-107), *O Discurso Filosófico da Modernidade (2000)*, distinguem-se duas posições em relação à modernidade. Uma delas considerada conservadora, que parte dos pressupostos de

possível de ‘reapropriação’, isto é, na medida em que é inextricavelmente ligada à morte de Deus e ao fim da metafísica-, é o que Heidegger se esforça por pensar na sua interrogação da essência da técnica moderna” (VATTIMO, 2002, p.33).

²²⁷Segundo Veiga Neto (1995, p.12-13), Lyotard, o primeiro a empregar o termo pós-moderno, concentra todas as metanarrativas da modernidade, (como a da “emancipação progressiva da razão, da liberdade do trabalho; aumento da riqueza pelo avanço da Ciência e Tecnologia capitalista”), na filosofia de Hegel, o qual concentra em si a modernidade especulativa. A crítica à modernidade, feita pelos pós-modernos, em âmbito especulativo, é a crítica à filosofia de Hegel e sua noção de dialética. As noções de totalidade e de unidade tornam-se o alvo central dos ataques.

²²⁸“Porque a modernidade se caracteriza justamente através da idéia de razão em que, de certo modo, o problema da unidade foi encontrado a partir de um princípio determinado. Mas é uma unidade que nasce da idéia de razão. Sistema já quer dizer de alguma maneira razão. Portanto, o fim da modernidade apresenta-se como o fim dos grandes sistemas filosóficos. O que por outro lado também significa que o fim da modernidade termina se apresentando aí onde não se afirmam propriamente mais sistemas metafísicos” (STEIN, 1991, p.21).

Nietzsche e Heidegger²²⁹, os quais sustentam um ataque frontal a qualquer perspectiva que pretenda colocar a razão como centro de um projeto filosófico e histórico unificador de perspectivas múltiplas. E, outra, considerada por ele como progressista, “que se faz em nome da dialética, em nome de uma tradição especial que surgiu com Kant, mas, sobretudo com o idealismo alemão”, a qual considera importante uma “razão crítica”. A perspectiva iniciada por Nietzsche e Heidegger possibilita uma abertura, uma brecha filosófica, criando uma ruptura com a perspectiva da dialética hegeliana e marxiana, propiciando assim condições para a emergência de uma perspectiva denominada “pós-moderna” - realizando uma *crítica da razão*.

A razão crítica é uma razão que se sabe finita, que se sabe histórica, que se sabe não todo poderosa e que se sabe também ligada sempre a eventos concretos singulares e que precisa dar um certo caráter de universalidade a estes eventos para que exista um conhecimento válido, um conhecimento que se sustente a si mesmo (STEIN, 1991, p.25). Enquanto a crítica da razão na posição metafísica, na crítica conservadora da modernidade, representa muito mais uma espécie de “desconfiança da razão”. Em uns, a razão é histórica, desconfia-se, critica-se a razão, a razão percebe seus limites. Em outros, a razão é posta nos limites, na crítica conservadora, mas porque se presume uma outra realidade que seja mais que razão ou se ela é a razão, é uma super-razão (STEIN, 1991, p.25).

Na visão de Stein há também um outro elemento que revela o fim da modernidade: “é a idéia de que a fé na ciência, no produto da ciência, na tecnologia, enquanto era a fé na possibilidade de uma verdade a ser buscada, também se esvaziou”. De tal maneira que, segundo ele, não buscamos mais nas ciências a verdade. Esta descrença na ciência está associada, no pensamento pós-moderno a uma ruptura entre ciência e filosofia, no sentido de que a filosofia não é portadora dos fundamentos da ciência²³⁰. Não há uma unidade entre ciência e filosofia a partir do momento em que se perde a idéia de vínculo e tutela da filosofia sobre a ciência, sendo que a velocidade de avanço desta última favorece ainda mais

²²⁹“El pensamiento de Heidegger refleja con propiedad lo que el lenguaje es en sí mismo. Así, em oposición a la filosofía griega del logos, con la que se compromete el método de la autoconciencia de Hegel, él nutre un contrapensamiento. Su crítica de la dialéctica apunta al hecho de que cuando lo especulativo, lo positivo-racional es pensado como presencia [*Anwesenheit*], queda referido a un perceptor absoluto, sea éste *nous*, *intellectus*, *agens* o razón” (GADAMER, 1994, p.125-146).

²³⁰ Esta compreensão destacada por Stein figura em torno da idéia heideggeriana de que a Filosofia deve se libertar do crivo de ser apenas fundamentação da ciência, como fora na modernidade, para se tornar liberta do cientificismo. O retorno da problemática da problemática do - “ser” - marca este pensamento, o qual pretende colocar todo o passado filosófico sob o rótulo de ser Metafísico. O caráter de metafísico é atribuído no sentido que este pensamento seguiu uma perspectiva técnica, referindo-se unicamente ao ente. O fim da modernidade, a partir desta premissa heideggeriana seria articulado à idéia de fim da metafísica, de fim da filosofia. Escreve ele que: “A caracterização do pensar como *theoria* e a determinação do conhecer como postura “teórica” já ocorrem no seio da interpretação técnica do pensar. É uma tentativa reacional, visando a salvar também o pensar, dando-lhe ainda uma autonomia em face do agir e do operar. Desde então, a “Filosofia” está constantemente na contingência de justificar sua existência em face das “Ciências”. Ela crê que isto se realizaria da maneira mais segura, elevando-se mesma à condição de uma ciência” (HEIDEGGER, 1979, p.150 – Sobre o Humanismo).

o enfraquecimento dos vínculos que se tentavam pensar entre ambas (STEIN, 1991,p. 22). Stein, compreende ainda que o problema central da modernidade, no sentido de que ela tornou-se uma questão filosófica, situa-se em torno da “experiência da finitude”. Para ele “a modernidade é a época em que se inaugura a experiência da finitude”. Ao fim da modernidade aparecerá, “a razão finita, a razão isolada, e, neste sentido, a afirmação da finitude enquanto tal” (1991, p.26).

3.1.2. A Idéia de Pós-modernidade

Numa posição semelhante em relação às proposições de Stein que anunciam o possível “fim da modernidade”, num sentido de “totalidade e unidade” encontra-se Gianni Vattimo, o qual pode ser considerado um debatedor importante no cenário contemporâneo, no que se refere ao contraponto em relação à razão crítica e o conseqüente anúncio da pós-modernidade. Vattimo assume em sua obra *O Fim da Modernidade - Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna (1996)*, uma clara intenção de explicitar filosoficamente as relações entre os projetos da problemática do eterno retorno de Nietzsche e do ultrapassamento da metafísica proposto por Heidegger²³¹, como uma possibilidade para descobrir novos e mais ricos aspectos de verdade em relação a estes âmbitos do pensamento.

A filosofia pós-nietzscheana extrai sua substância intelectual da crítica que Nietzsche fez da modernidade e dos valores do Iluminismo, especialmente do liberalismo e do humanismo secular. O método é, em parte, genealógico, pois, segue a argumentação de Nietzsche de que as valorizações do Iluminismo são feitas por meio da análise da constituição de sistemas morais. Ao adotar um perspectivismo cultural, o que implica adotar um pluralismo moral, Nietzsche desconstrói, simultaneamente, as pretensões universalistas afirmadas por aderentes dos vários sistemas, indicando que a verdade ou o certo é o produto discursivo de um sistema que produz o certo e o errado, que produz proposições verdadeiras ou falsas (PETERS, 2000, p.64).

A pertinência do estudo de Vattimo situa-se na perspectiva de ajudar-nos a caracterizar o tema da modernidade de forma diferenciada. Aspecto que pode nos interessar

²³¹Em *Lettre sur L’Humanisme (1946)*, Heidegger explica que se o seu pensamento não pode mais “se caracterizar como humanismo” é “a medida que o humanismo pensa de um ponto de vista metafísico”, ou mais precisamente: corresponde à feição propriamente moderna da metafísica como metafísica da subjetividade. [...] O questionamento do humanismo e da subjetividade se inscreve então, de maneira lógica, no quadro desta desconstrução da modernidade: face a esta “devastação da terra, resultado da metafísica” onde o homem torna-se “besta de trabalho (...) abandonada na vertigem de suas fabricações”, a tentação de romper com esta démarche fundadora da metafísica da subjetividade, e conseqüentemente do humanismo, pela qual o homem “levou sua vida com subjectum no centro de toda a relação” (FERRY & RENAUT, 1988, p.43-44).

a fim de ampliarmos e alargarmos os horizontes teóricos quanto às mudanças econômicas e sociais do período contemporâneo, as quais abarcam dimensões artísticas, filosóficas, literárias, culturais e políticas. Neste sentido, sua teoria pode nos oferecer diagnósticos distintos, bem como sinalizar as perspectivas e alternativas de agência teórica e política que surgem na educação no contexto do capitalismo tardio. Esta configuração da modernidade e o seu possível “esgotamento” a partir da noção de pós-modernidade assumem em Vattimo a seguinte proposição.

Do ponto de vista de Nietzsche e Heidegger, que podemos considerar comum, não obstante as diferenças nada ligeiras, a modernidade pode caracterizar-se, de fato, por ser dominada pela idéia da história do pensamento como uma “iluminação” progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos “fundamentos”, que freqüentemente são pensados também como as “origens”, de modo que as revoluções teóricas e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como “recuperações”, renascimentos, retornos. [...] O pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da idéia da “superação” crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação “crítica” com o pensamento ocidental (p. VIII).

Conforme Stein (1991, p.15), “o que temos que perceber é que é a humanidade ao se dar conta de que ela está no período pós-moderno, se deu conta de que há uma substância que aí está sendo posta em jogo. De que aí existe algo que está em crise. E, portanto, a crítica da modernidade nasce de um estado de crise, de uma situação de crise”. Este estado de crise da modernidade caracteriza-se pela busca da superação das dependências, das limitações da racionalidade, da não efetivação das condições de superação dos desvarios sociais, econômicos e políticos. A percepção de que este problema encontra-se na própria matriz constitutiva da teorização moderna, na “razão subjetiva”, na idéia de “autocertificação da razão” pode ser encontrada na noção de espírito absoluto de Hegel, de uma “efetividade racional que se eleva acima da faticidade, da contingência e da atualidade dos acontecimentos”. Estes aspectos levam, segundo Habermas, desde cedo os jovens hegelianos, como Marx, Feuerbach e Kierkegaard, a criticar este projeto, reclamando o peso da existência (HABERMAS, 2000, p.77).

Vattimo compreende que a noção de modernidade, uma das mais difundidas e confiáveis assumiu uma perspectiva que a “caracteriza como ‘época da história’, em oposição à mentalidade antiga, dominada por uma visão naturalista e cíclica do curso do mundo” (1996, p.8). Este aspecto torna-se crucial para compreender que além do ponto de

vista dos vínculos estritos que se mantêm entre o tema da racionalidade e a modernidade, também aparecem a “idéia de história, com seus corolários, a noção de progresso e a de superação”. As tentativas de “fixar”, “organizar”, “classificar” e “sistematizar” a temporalidade, típicas da “filosofia da história”, e de estabelecer, a partir desta, vínculos referenciais profundos, como a idéia de progresso e de superação, constitui-se numa das características “fortes” em relação ao moderno.

Esta adoção, segundo Vattimo (1996), parece que torna contraditório qualquer discurso que articule o pós-moderno. Qualquer idéia de “fim da modernidade” levaria logicamente a uma idéia de “fim da história”. Para o autor este termo significa simplesmente a ausência de uma “filosofia da história”, a qual para ele não existe no pensamento de hoje. Esta ausência é acompanhada pelo que se pode chamar, segundo ele, a justo título, “de uma verdadeira dissolução da história na prática atual e na consciência metodológica da historiografia”²³². Dissolução, decerto, significa, antes de tudo, ruptura da unidade, e não fim puro e simples da história” (VATTIMO, 1996, p.14). A posição de “desprezo” em relação ao pós-moderno, acompanhada por muitos intelectuais, segundo a leitura de Vattimo (1996, p.9), estaria explicitando uma dificuldade real de se compreender um “caráter radical das mudanças” em curso, encobrando e negando uma possibilidade de compreender, a partir do

²³² Giddens (1991) critica o projeto de Vattimo, em relação à idéia de fim da modernidade, afirmando que: “ao que se refere comumente a pós-modernidade? Afora o sentido geral de se estar vivendo um período de nítida disparidade do passado, o termo com frequência tem um ou mais dos seguintes significados: descobrimos que nada pode ser conhecido com alguma certeza, desde que todos os “fundamentos” preexistentes da epistemologia se revelaram sem credibilidade; que a história é destituída de teleologia e conseqüentemente nenhuma versão de “progresso” pode ser plausivelmente defendida; e que uma nova agenda social e política surgiu com a proeminência de preocupações ecológicas e, talvez novos movimentos sociais em geral” (GIDDENS, 1991, p.52). Segundo ele, “qualquer um que veja nisto uma transição básica da modernidade para a pós-modernidade, contudo, enfrenta grandes dificuldades. Uma das principais objeções é óbvia e bem conhecida. Falar da pós-modernidade como suplantando a modernidade parece invocar aquilo mesmo que é (agora) declarado impossível: dar alguma coerência a história e situar nosso lugar nela. Além disso, se Nietzsche foi o principal autor a desvincular a pós-modernidade da modernidade, um fenômeno que se supõe estar ocorrendo atualmente, como é possível que ele tenha visto isto há quase um século atrás? Por que teria sido Nietzsche capaz de uma tal ruptura sem ter, como ele mesmo disse, feito nada mais que revelar os pressupostos ocultos do próprio Iluminismo?” (GIDDENS, 1991, p.53) Isso significa que: “a ruptura com as concepções providenciais da história, a dissolução da aceitação de fundamentos, junto com a emergência do pensamento contrafactual orientado para o futuro e o “esvaziamento” do progresso pela mudança contínua, são tão diferentes das perspectivas centrais do Iluminismo que chegam a justificar a concepção de que ocorreram transições de longo alcance. Referir-se a estas, no entanto, como pós-modernidade, é um equívoco que impede uma compreensão mais precisa de sua natureza e implicações. As disjunções que tomaram lugar devem, ao contrário, ser vistas como resultantes da auto-elucidação do pensamento moderno, conforme os remanescentes da tradição e das perspectivas providenciais são descartados. Nós não nos deslocamos para além da modernidade, porém estamos vivendo através de uma fase de sua radicalização. [...] Não vivemos ainda num universo social pós-moderno, mas podemos ver mais do que uns poucos relances da emergência de modos de vida e formas de organização social que divergem daquelas criadas pelas instituições modernas” (GIDDENS, 1991, p.57).

termo pós-moderno, uma “mudança nas condições de existência e de pensamento”, que são diferenciadas em relação às características gerais da modernidade.

Numa tentativa de reverter a condição negativa acentuada por Habermas, na linha da tradição crítica da Escola de Frankfurt, em relação à noção de pós-moderno, no sentido de que nega o programa de emancipação, Vattimo procura resgatar aquelas noções de “destruição da ontologia” abordadas por Nietzsche e Heidegger, como condição de “positivar” as condições de pensar o “humano”. Estas novas condições para o pensamento e a filosofia, das quais se nutre Vattimo, foram apresentadas por Heidegger, em dos últimos dos seus escritos – *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento* (1966). Neste texto, Heidegger apresenta os desafios que posteriormente irão movimentar e desencadear a sustentação do projeto social e filosófico da “pós-modernidade”.

Em que medida entrou a Filosofia, na época presente, em seu estágio final? Filosofia é Metafísica. Esta pensa o ente em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A Metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. Pois o ser do ente mostrou-se, desde o começo da Filosofia, e neste próprio começo, como o fundamento (arché, aítion, princípio). Fundamento é aquilo de onde o ente como tal, em seu tornar-se, passar e permanecer, é aquilo que é e como é, enquanto cognoscível, manipulável e transformável. O ser como fundamento leva o ente a seu apresentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença. Seu presente consiste em produzir para a presença cada ente que se apresenta a seu modo particular. O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causação ôntica do real, como possibilitação transcendental da objetividade dos objetos, como mediação dialética do movimento do espírito absoluto, do processo histórico de produção, como vontade de poder que põe valores. O elemento distintivo do pensamento metafísico, elemento que erige o fundamento para o ente, reside no fato de, partindo do que se apresenta, representar a este em sua presença e assim o apresentar como fundado desde seu fundamento (HEIDEGGER, 1980, p.72).

As propostas de “fim da modernidade” adquirem nesse discurso uma clara intenção de se abrir para uma concepção “não-metafísica da verdade, que a interprete, não tanto a partir do modelo positivista do saber científico, quanto, por exemplo, (segundo a proposta característica da hermenêutica), a partir da experiência da arte e do modelo de retórica”. “A experiência pós-moderna da verdade é uma experiência estética e retórica” (VATTIMO, 1996, p.18). Em suas argumentações a respeito da não necessidade de “fundamentos” para promover a “reviravolta” radical com relação à modernidade, Vattimo, seguindo o caminho de Heidegger, mas valendo-se das teorias comunicacionais de Macluhan pontua que:

Essas constatações, que se referem não apenas a elaborações teóricas, mas que têm, também, correspondências mais concretas - na sociedade da informação generalizada, na prática historiográfica e, também, nas artes e na autoconsciência social difusa, mostram a modernidade tardia como o lugar em que, talvez, se anuncie uma possibilidade de existência diferente para o homem (1996, p. 17).

As considerações de Vattimo contrapõem-se em certa medida às teses apresentadas por Stein, no sentido de que confere preferência em relação à abordagem temática da modernidade, a partir de uma postura de “dissolução”, ao invés de “crítica e superação”, demonstrando uma filiação teórica e preferência distinta. A experiência estética e retórica, através da hermenêutica²³³, conjuntamente com a assunção do Niilismo como possibilidade positiva de compreender a verdade não como propriedade, mas sim apenas enquanto horizonte e pano de fundo onde movimentam-se o mundo dos homens, apresentam-se como “alternativas” à cultura crítica. Estes aspectos constituem-se, segundo ele, nos contrapontos “fracos”, intuitivos a uma idéia de compreensão “superadora” da modernidade. A empreitada sugerida por Vattimo, segue, para tanto, a perspectiva de uma filosofia da diferença, ao invés de uma filosofia dialética. “Nesta perspectiva, o pensamento da diferença distingue-se do metafísico porque, em vez de pensar o ser como plenitude da presença, como estabilidade e unidade, o pensa e anuncia como diferença, divergência, esforço” (VATTIMO, 1980, p.77).

Se libertar-se pela diferença e pela multiplicidade significa também assumir como paradoxalmente <constitutiva> a desagregação da unidade (o sujeito é dividuum e assim permanece, desmentido todo sonho de conciliação), volta a emergir igualmente a acepção heideggeriana que, do ponto de vista da filosofia do ultra-homem, surgia como manifestação de uma residual nostalgia metafísica; isto é, a diferença como des-mentido e destituição da presença ou, nos termos usados nos últimos ensaios, como <ruptura> de toda pretensão ao caráter definitivo da presença. [...] Esta ontologia do declínio tem certamente possíveis características <psicológicas> que, contudo, não apontam na direção de uma genérica visão pessimista da vida; trata-se, pelo contrário, do fato de que, assim nos parece, o pensamento de Heidegger responde a uma exigência que a experiência moderna faz valer de uma forma cada vez mais nítida; a exigência de uma ontologia regida por categorias <fracas> (VATTIMO, 1980, p.13).

No contexto educacional, seguindo a orientação pós-moderna (conservadora), de crítica da razão, situam-se os discursos pós-críticos, que, em última instância, “desacreditam”

²³³“El pensamiento depende básicamente del lenguaje, en la medida en que el lenguaje no es un mero sistema de signos para el propósito de la comunicación y la transmisión de información. La noticia previa de la cosa a designar no es, con anterioridad al acto de la designación, asunto del lenguaje. Antes bien, en la relación del lenguaje al mundo, aquello de lo que se habla se articula a sí mismo sólo merced a la estructura constitutivamente lingüística de nuestro ser-en-el-mundo. El hablar permanece ligado a la totalidad del lenguaje, a la virtualidad hermenéutica del discurso, que sobrepasa, en todo momento lo que se ha dicho” (GADAMER, 1994, p.125-146).

na força das “grandes narrativas”, as quais são “tomadas” como totalitárias e responsáveis pelas diversas crises que assolam o mundo contemporâneo²³⁴. Conforme Silva (2003, p.31), “as grandes narrativas, âncoras da certeza, tornam-se desacreditadas à medida que suas premissas, suas descrições, suas explicações, suas promessas, se encontram crescentemente em discrepância com o cotidiano”. A leitura dos descaminhos do “projeto da modernidade” ganha força nestes discursos na ênfase de que o “fracasso do mundo moderno” está vinculado à idéia de “razão, progresso e emancipação” constituintes dele²³⁵. Desta forma, as categorias da dialética, das macro-relações de poder e, do trabalho, enquanto centralidade da vida humana, são menosprezadas e consideradas inoperantes:

Se há alguma dialética, trata-se de uma dialética que transforma inevitavelmente seus grandiosos ideais nos seus contrários: o progresso se transmuta em degradação e destruição; a emancipação em dependência e subjugação; a utopia em horror e pesadelo; a razão em irracionalismo e domínio (SILVA, 2003, p. 31).

Os mais diversos desafios que se apresentam no âmbito da exclusão social, do desemprego, da fome e da miséria que assola o sistema capitalista são tomados e explicados pelas abordagens pós-modernas (conservadoras), mais especificamente as pós-estruturalistas, de forma a negar saídas para “além do capital” (MÉSZÁROS, 2005). A crítica da razão assume, no discurso pós-moderno, ao invés de uma crítica da racionalidade instituída, nas relações capitalistas, típicas da modernidade, como fora efetuada pela teoria crítica, uma crítica da razão em si. Com isso diluem-se as possibilidades de compreender, os próprios aspectos que <fetichizam> o pensamento. Tentando atacar e compreender a reificação do

²³⁴“Os ideais modernos e iluministas sobre a escola sempre constituíram o critério último a partir do qual se fundava a crítica sobre a escola existente: se apenas pudéssemos eliminar os obstáculos colocados a essa realização – resultantes do funcionamento de uma organização econômica espúria – chegaríamos, finalmente à educação autêntica e legítima. A ironia é que esses ideais e princípios são colocados sob suspeita e radicalmente questionados precisamente numa época em que o assalto a algumas de suas fundações vem do outro lado: de uma nova direita disposta a lançar as bases de um novo senso comum sobre a educação e a escola. Nesse cenário, sobre quais bases se continuará fazendo a crítica educacional de Esquerda? Retiradas as fundações modernistas de nossa crítica, onde ancorar nossa avaliação do presente assalto direitista à educação pública?” (SILVA, 1995, p. 246)

²³⁵“Uma dupla operação foi levada até seus pontos extremos: Marx foi libertado do seu materialismo, Freud do seu racionalismo. Esta operação – sobretudo ela talvez – também alimentou a revolta contra a ciência e o intelecto desta primeira metade do século. De qualquer modo, no decorrer do longo processo de Galileu, que caracterizou grande parte da cultura do século XX, Jacob Boehme, Roberto Bellarmino e Paracelso, os magos, os alquimistas e os feiticeiros foram ocupar o lugar de Bacon, de Galileu, de Diderot. Tornaram-se os novos heróis do pensamento e os símbolos da modernidade. Mas a crítica global da técnica e da indústria moderna que se dilui numa recusa da ciência e do intelecto não tem em si nada de revolucionário. Representa apenas o ressurgimento na cultura européia dos velhos temas do arcaísmo, da nostalgia do nada, da tentação do não humano. Não a religião como ilusão, mas a ciência como ilusão: a revolta contra a razão tornou-se o triunfo do instinto de morte. Essa recusa é apenas o signo de um desejo de autodestruição, de um impulso cego para eliminar a própria história, de uma fuga das escolhas e das responsabilidades do mundo real” (ROSSI, 1992, p.26).

pensamento, a empreitada pós-moderna, seguindo a trilha de Heidegger, sugere uma dissolução da própria razão, ao invés de compreender os aspectos sociais condicionantes que são os responsáveis pela reificação da razão. A razão, concebida enquanto forma pura de pensamento, é responsabilizada pelo fracasso da modernidade. Nada mais contrário à perspectiva crítica e dialética, tipicamente moderna, que, mesmo na versão adorniana, ao criticar a razão, ao criticar o pensamento instituído, ao apontar para a não coincidência do subjetivo e do objetivo, objetivava a denúncia do não realizado socialmente. Castoriadis chega mesmo a entender, neste contexto, que:

O valor do pós-modernismo como teoria é refletir servilmente e, portanto, fielmente as tendências dominantes. Sua miséria é fornecer delas apenas simples racionalização por trás de uma apologética pretensamente sofisticada, mas que não passa de expressão do conformismo e da banalidade. Digerindo-se agradavelmente com os discursos fúteis, tão em moda, sobre o “pluralismo” e o “respeito à diferença”, o pós-modernismo, deságua na glorificação do ecletismo, na recuperação da esterilidade, na generalização do princípio do “tudo que funciona é válido”, tão oportunamente proclamado por Feyerabend em outro domínio. Sem sombra de dúvida, a conformidade, a esterilidade e a banalidade, o “tudo bem” são os traços característicos desse período. O pós-modernismo, honrado com um complemento solene de justificação pela ideologia apresenta o mais recente caso de intelectuais que abandonam sua função crítica e aderem com entusiasmo àquilo que é assim, simplesmente porque assim é. O pós-modernismo, como tendência histórica efetiva e como teoria, é seguramente a negação do modernismo (CASTORIADIS, 1992, p.25).

Sob este prelúdio, o “conhecimento”, enquanto instância mediadora entre os homens, a realidade e, o mundo social e natural, acaba sendo reduzido a “jogos de linguagem” (Wittgenstein), a relações “microfísicas de poder” (Foucault), a “interpretação”²³⁶ (Heidegger), a “simulacros” (Baudrillard), ou a própria “vontade de poder” (Nietzsche) (CIRNE LIMA, 2002). Condição teórica e epistemológica que balança a teoria educacional crítica e seu estatuto, negando qualquer possibilidade de pensar a educação no processo de luta contra-hegemônico²³⁷.

²³⁶“Descrições cognitivas e realistas da consciência humana cederiam lugar aos vários tipos de pragmatismo e relativismo, em parte porque não pareceria haver, politicamente, muita coisa em jogo em saber o que isso significa para nós. Tudo se transformaria em interpretação, inclusive esta afirmação. E o que também implodiria gradualmente junto com o conhecimento razoavelmente correto, seria a idéia de um sujeito humano centrado e unificado o suficiente para iniciar alguma ação significativa. Isso porque pareceria, nesse momento, haver escassez dessa ação significativa. E o resultado, mais uma vez, transformaria a necessidade em virtude ao louvar o ser humano difuso, descentrado esquizóide: um sujeito que talvez não estivesse suficientemente completo para derrubar uma pilha de latas, quanto mais o Estado – mas que poderia, ainda assim, ser apresentado como uma assustadora vanguarda, em contraste com os sujeitos confortavelmente centrados numa fase mais antiga, mais clássica do capitalismo. Ou em outras palavras: o sujeito como produtor (coerente, determinado, autogovernado) teria cedido lugar ao sujeito consumidor (instável, efêmero, constituído de desejos insaciáveis)” (EAGLETON, 1999, p.27).

²³⁷“A teoria educacional e a pedagogia encontram-se sitiadas. Atacadas pelo pós-modernismo. Pelo pós-estruturalismo, pelo feminismo, suas fundações balançam e suas praticantes se sentem desestabilizadas. As

3.2 A CRISE DA RAZÃO NO CONTEXTO DO CAPITALISMO TARDIO: A CRÍTICA DE ORIENTAÇÃO MARXIANA

A perspectiva dialética, de cunho marxista, possui um tratamento da questão de forma diferenciada ao movimento pós-estruturalista, sendo muito mais otimista em relação às “saídas” da crise da modernidade. Embora ambas as tradições questionem e problematizem o “iluminismo”, ou a concepção tradicional de educação, a tradição marxista, sustenta uma crença na emancipação do gênero humano, ao passo, que a tradição pós-estruturalista, na mesma trilha de outras tradições que criticavam a modernidade, como o Vitalismo, o Historicismo, a Fenomenologia, o Existencialismo e o Pragmatismo, desconfia do projeto da razão moderna, ou do projeto emancipatório. Saviani (1996) denomina estas concepções emergentes no século XX, de filosofia da educação nova, mostrando suas diferenças em relação à filosofia dialética da educação. Saviani, naquele momento, não endereça a crítica diretamente ao pós-estruturalismo, mas suas considerações servem como marco, para diferenciar os dois principais movimentos intelectuais que marcam o século XX: a) aqueles que criticam a razão iluminista, a razão burguesa, mas que, no fundo, acreditam na emancipação humana e no projeto da modernidade, tentando realizá-lo; e b) aqueles que não acreditam na razão, desconstruindo-a, e, portanto, não acreditando no projeto de emancipação humana e no projeto da modernidade, despedindo-se dela²³⁸.

O pensamento contemporâneo, na perspectiva pós-moderna (e pós-estruturalista), parece ter sido desafiado mais a compreender seus próprios limites do que romper com os limites do mundo²³⁹. Os aspectos conceituais apresentados pelo movimento pós-moderno, que tentam caracterizar que estamos vivendo numa nova época – a pós-modernidade em que as

ameaças e contestações partem de vários lados e atingem vários dos elementos que fundam a educação. Não escapam a essa implosão nem sequer as bases daquilo que se convencionou chamar de Teoria Educacional Crítica, atingida em seu núcleo mesmo de teoria e prática vanguardista” (SILVA, 2002, p.247).

²³⁸“A filosofia da educação nova se desenvolve na atmosfera de desconfiança da razão, comum a diferentes correntes que se constituem entre o final do século XIX e a II Guerra Mundial, tais como o Vitalismo (Bérgson), o Historicismo (Dilthey), a Fenomenologia, o Existencialismo e o Pragmatismo. Diferentemente da concepção tradicional centrada na razão e no conhecimento, esboça-se uma visão de homem centrada na existência, na vida, na atividade. Enquanto a filosofia dialética de educação, de base marxista, efetua a crítica da razão individualista do Iluminismo, evidenciando o seu caráter histórico e, com isso, as contradições da sociedade capitalista, a filosofia da educação nova se contrapõe à razão iluminista mantendo-se, porém, no âmbito do individualismo burguês” (SAVIANI, 1996, p.176).

²³⁹“O pós-modernismo implica uma rejeição categórica do conhecimento “totalizante” e de valores universalistas - incluindo as concepções ocidentais de “racionalidade”, idéias gerais de igualdade (sejam elas liberais ou socialistas) e a concepção marxista de emancipação humana em geral. Ao invés disso, os pós-modernistas enfatizam a “diferença”: identidades particulares, tais como sexo, raça, etnia, sexualidade; suas opressões e lutas distintas, particulares e variadas; e “conhecimentos” particulares, incluindo mesmo ciências específicas de alguns grupos étnicos” (WOOD, 1999, p. 7).

antigas categorias de análise utilizadas para situar o homem no mundo estariam superadas, sendo necessário “desconstruir” e “desconfiar” de qualquer análise que pretenda apreender a totalidade do mundo social, desconsideram que o sistema capitalista engendra relações sociais globais de “dominação e exploração” que só podem ser apreendidas de forma unitária. A educação, enquanto direito (humano) dos trabalhadores e prática social instauradora de outras possibilidades de emancipação, frente à exploração “globalizatória”, é fortemente desacreditada. Assim, as relações entre trabalho e educação acabam, nestas abordagens, por serem naturalizadas. O sub-emprego, o desemprego, a dominação, a exploração, são produtos de relações de poder que pairam, ora no “corpo a-sujeitado” (Foucault), ora num “supramundo” social (Lyotard)– sendo, as relações de poder, em última instância, intocáveis e insubstituíveis²⁴⁰. Quadro este que suscita a necessidade de uma práxis histórica que problematize e formule saídas epistêmicas²⁴¹, econômicas, políticas e educacionais.

Na leitura de Berman (2006), a “mudança permanente”, a “rejeição do velho”, a “incerteza”, o “paradoxo”, a “fragmentação”, seriam características não da “pós-modernidade”, e da sociedade “pós-industrial” (que compreende que o trabalho não é mais centralidade da vida humana), mas da “modernidade” mesma estando implícitas na própria gênese do capitalismo moderno e sua necessidade de “revolucionar os instrumentos de produção, e com eles as relações de produção, e com eles todas as relações sociais” (MARX e ENGELS, apud BERMAN, 2006, p.21). As concepções que anunciam o “pós-histórico”, afirmando uma incerteza e transformação permanente e irreduzível nas relações sociais, científicas, políticas e econômicas, menosprezam as considerações de Marx e Engels, realizadas em (1848), no Manifesto Comunista, acerca das características da modernidade (era burguesa):

Revolução ininterrupta da produção, contínua perturbação de todas as relações sociais, interminável incerteza e agitação, distinguem a era burguesa de todas as anteriores. [...] Todas as relações fixas, enrijecidas, com seu travo de Antigüidade e

²⁴⁰“Não pode haver dúvida de que essas negações são dirigidas, antes e acima de tudo, ao marxismo, e apenas secundariamente ao modernismo em geral do Iluminismo. Todas as três negações básicas, argumenta Hebdige, “podem ser atribuídas a duas fontes: por um lado, historicamente, às esperanças bloqueadas e à retórica frustrada de fins da década de 1960 e das revoltas de estudantes (...) e, por outro, através da tradição filosófica até Nietzsche”. Em jogo está a compreensão da história como uma narrativa do progresso e da emancipação humana. Negando noções de progresso linear (e mesmo não linear), os pós-modernistas descrevem a história ou como derrota (distopia), ou como caos. “Para os pós-modernistas”, notou Henry Kariel “é simplesmente tarde demais para opor-se ao ritmo da sociedade industrial” (FOSTER, 1999, p.198).

²⁴¹“O pós-modernismo, como forma geral de pensamento, apresenta uma tendência antitotalizante, antigeneralizante, no tocante à sociedade, rejeitando não tanto a narrativa per se, mas todos os tipos de narrativas grandiosas – tais como a crítica marxista ao capitalismo –, optando, em vez disso, por uma abordagem descentralizada, caótica mesmo, da sociedade, que é vista como inerentemente fragmentária” (FOSTER, 1999, p.197).

veneráveis conceitos e opiniões, fora banidas: todas as novas relações se tornam antiquadas antes que cheguem a se ossificar. Tudo que é sólido se desmancha no ar, tudo que é sagrado é profanado, e os homens finalmente são levados a enfrentar [...] as verdadeiras condições de suas vidas e suas relações com seus companheiros humanos (MARX e ENGELS, 1999, p. 13-14).

A crítica realizada por Marx, Weber, Freud e, Nietzsche²⁴², em relação aos pressupostos da modernidade, já teria influenciado os teóricos da Escola de Frankfurt²⁴³, a realizar uma crítica à racionalidade instrumental, característica da modernidade. Mesmo que estas abordagens não tenham ainda rompido com a modernidade, com a idéia de razão, de meta-teoria (metanarrativa), no âmbito filosófico, inspiraram e possibilitaram uma abertura teórica, que põe em xeque as diferentes estruturas da modernidade social, científica e filosófica. Marx contribuiu na denúncia do processo exploratório (alienação), na percepção e explicitação dos aspectos contraditórios e dinâmicos do movimento da sociedade capitalista (luta de classes), criando uma forma de filosofia radical (crítica das ideologias), que não se contenta em interpretar a realidade (idealismo alemão), mas que pretende transformá-la (filosofia da práxis). Marx formula, sobretudo, uma crítica à subjetividade burguesa²⁴⁴, ao

²⁴²A presença de Nietzsche é também evidente na crítica da cultura da Ilustração feita por Max Horkheimer e Theodor Adorno (1972), os pais fundadores da Escola de Frankfurt, em seu livro a *Dialética do Esclarecimento*. A influência de Nietzsche sobre Horkheimer e Adorno é evidente na análise que eles fazem do lado escuro do Iluminismo, o qual, na sua interpretação, perdeu sua força libertadora, transformando-se em uma mitologia. Eles argumentam que “o mito é já iluminismo; e o iluminismo voltou-se para a mitologia” (1972, p. xvi.). A razão, despida de seus aspectos normativos, ressurgiu na forma de ciência moderna, cujo melhor exemplo é o positivismo lógico – uma razão científica.

²⁴³ “Marx e Adorno não fizeram senão prosseguir o próprio movimento da razão iluminista, quando aludiram às conseqüências objetivamente repressivas de certas idéias e políticas iluministas. Voltar-se contra o iluminismo institucionalizado, com argumentos racionais, em nome do espírito do iluminismo, é efetivamente ser fiel ao Iluminismo. É citar ao tribunal do iluminismo o próprio iluminismo. Foi o que Marx fez na *Questão Judaica*. O que estava em jogo era a proposta de estender a todo o gênero humano a emancipação conquistada apenas para uma classe. Foi também o que fizeram Adorno e Horkheimer na *Dialética do Iluminismo*, quando disseram que o Iluminismo, que no início queria emancipar o homem do irracional, acabou por decretar a irracionalidade da emancipação” (ROUANET, 2005, p.205).

²⁴⁴ Há, na verdade, duas posições em tudo isso, uma das quais é mais radical do que a outra. A primeira delas está contente em dizer: sim, há muito tempo, na era clássica do capitalismo competitivo, no auge da família nuclear e no surgimento da burguesia como a classe social hegemônica, houve algo como o individualismo, como os sujeitos individuais. Mas hoje – na era do capitalismo corporativo, do chamado homem organizacional, das burocracias, tanto nos negócios quanto no Estado, da explosão demográfica -, hoje, esse antigo sujeito individual burguês não existe mais. Há por outro lado, uma segunda posição, a mais radical delas, que podemos chamar de posição pós-estruturalista. Ela acrescenta: não apenas que o sujeito individual burguês é algo do passado, como ele é também um mito, algo que nunca chegou de fato a existir, nunca houve sujeitos autônomos desse tipo. Esse construto é meramente uma mistificação filosófica e cultural, que buscou persuadir pessoas de que elas “tinham subjetividades” individuais e possuíam certa identidade pessoal singular (JAMESON, 2006, p. 24). O pós-estruturalismo, como se vê, na compreensão de Jameson, diferentemente do marxismo, dissolve a noção de sujeito, ao invés de criticá-lo, tornando-o uma mera ficção, e, com isso, qualquer perspectiva emancipatória que pretenda fazer uma crítica ao modelo de sociedade ou mesmo de subjetividade reinante na história não passa de mera representação. A subjetividade em Marx nunca deixou de existir, ela é sempre histórica, social, de tal forma que entender a história é entender a condição em que se formam tais tipos de subjetividades. A subjetividade em Marx não é apenas discursiva, marcada por relações de micro-poder, ou apenas uma construção teórica das ciências humanas, antes ela é real e histórica, marcada por

individualismo, ao fetichismo da mercadoria, aos caracteres ideológicos do sistema capitalista, bem como suas formas de constituição, que eternizam a lógica em curso²⁴⁵.

Escreve Marx, nos Manuscritos Econômicos e Filosóficos:

Nós partiremos de um fato econômico contemporâneo. [...] O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a valorização do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e justamente na mesma proporção com que produz bens. [...] O trabalhador põe a sua vida no objeto; porém agora ela já não lhe pertence, mas sim ao objeto. Quanto maior a sua atividade, mais o trabalhador se encontra no objeto. O que se incorporou no objeto do seu trabalho já não é seu. Assim, quanto maior é o produto, mais ele fica diminuído. A *alienação* do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência *externa*, mas que existe independente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição a ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil antagonica (MARX, 2001, p.111-112).

Nesta passagem observa-se que o sujeito da constituição do mundo em Marx, não é como em Kant, uma consciência transcendental (o eu puro da apercepção), mas justamente a espécie humana que reproduz sua vida sob condições naturais. O sujeito da constituição do mundo em Marx não é pois individual, teórico e racional apenas, mas antes coletivo, prático e histórico. “O trabalho, antes que a consciência pura, cria as condições fáticas para a reprodução da vida social, mas também as condições transcendentais da objetividade de possíveis objetos da experiência” (OLIVEIRA, 2001, p.54). O trabalho torna-se assim condição de possibilidade para o conhecimento humano, para a existência humana. O mesmo substitui a *síntese* da filosofia kantiana, enquanto atividade constitutiva do mundo como objeto de conhecimento puro na consciência, pela noção de trabalho como instância mediadora entre os homens e a natureza. O trabalho, em Marx, constitui uma práxis que torna possível o conhecimento objetivo. Ele constitui, sobretudo, a instância definidora da “essência” do homem. Marx (2001, p.117) explica que: “o elemento do trabalho é a *objetivação da vida genérica do homem*: ao não se reproduzir somente intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele se duplica de modo real e percebe a sua própria imagem num mundo criado”. O trabalho, enquanto atividade produtiva, necessária à vida

relações de poder globais e locais, enfim, marcadas por formas de poder ligadas a vida / a atividade concreta dos homens em sociedade.

²⁴⁵“O elemento fundamental para o entendimento da sociedade moderna por Marx e Engels residiu na crítica de ambos à acumulação do capital. Ambos estavam convencidos de que o capitalismo era econômica e politicamente insustentável. Essa situação acabaria por gerar as forças revolucionárias que o derrubariam. A mesma crítica à acumulação do capital levou-os a concluir – desde os seus primeiros trabalhos – que o sistema carecia de uma relação sustentável com a natureza” (FOSTER, 1999, p.161).

humana, possibilita a compreensão da natureza histórica do conhecimento, pois uma vez que mudam as formas históricas de trabalho, mudam as relações entre o homem e o mundo objetivo. Isso significa que por meio desta atuação sobre o meio objetivo - do trabalho - “a natureza nasce como a sua obra e a sua realidade” (MARX, 2001, p.117).

A crítica marxiana à modernidade situa-se, neste contexto, numa perspectiva epistemológica, numa passagem da perspectiva Lógica, como pressuposta pelo idealismo de Kant e Hegel²⁴⁶, para a perspectiva da Práxis. “Não existe para Marx, uma autoconsciência autônoma capaz de se auto-refletir independentemente das estruturas subjacentes do trabalho social” (OLIVEIRA, 2001, p.55). O trabalho, enquanto categoria, que melhor explica a natureza histórica do homem, possibilita assim compreender a *mediação* entre a natureza objetiva e subjetiva, numa perspectiva dialética concreta. Observa Marx, que, na modernidade, este mediação sujeito-objeto, pela via do trabalho, encontra-se deformada:

Por conseqüência, quanto mais o trabalhador se apodera pelo trabalho do mundo exterior, da característica sensível, mais se priva dos *meios de existência*, sob dois aspectos: primeiramente, o mundo exterior sensível torna-se cada vez menos um objeto que pertence ao seu trabalho ou um *meio de existência* no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador. Assim, em ambos os sentidos, o trabalhador torna-se escravo do objeto; em primeiro lugar, pelo fato de receber um objeto de *trabalho*, ou seja, de receber *trabalho*; depois pelo fato de receber *meios de subsistência*. Deste modo, o objeto habilita-o para existir, inicialmente como trabalhador, em seguida, como sujeito físico. O ponto culminante de tal servidão é que ele só pode manter-se como sujeito físico na condição de trabalhador e só é trabalhador na condição de sujeito físico. [...] Por conseguinte, o trabalhador só se sente em si fora do trabalho, enquanto no trabalho se sente fora de si. Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é *trabalho forçado*. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades. O trabalho externo, o trabalho em que o homem se aliena, é um trabalho de sacrifício de si mesmo, de martírio (MARX, 2001, p.113-114).

O projeto moderno, de busca pela conquista da autonomia e maioridade humana, que passava no projeto filosófico kantiano pela discussão acerca das condições de possibilidade do conhecimento pelo sujeito, assume em Marx a busca pelas condições de possibilidade do conhecimento por um sujeito, mas um sujeito “social” que vive num panorama histórico e

²⁴⁶Desde esta perspectiva, la manera comprensiva y radical en que Hegel llevó a cabo La autofundamentación histórica de su filosofía, sigue siendo abrumadoramente superior a todos los intentos posteriores. Unió naturaleza e historia bajo el imperio del omni-abarcante concepto de *logos* que em tiempos anteriores los griegos habían exaltado como fundamento de La Filosofía Primera. Si la vieja teodicea, todavía en la era de la Ilustración, al considerar AL mundo como creación de Dios, apelaba a la racionalidad matemática de los sucesos de La naturaleza, Hegel extiende ahora esta apelación de racionalidad a la historia universal. Así como los griegos os habían enseñado que el *logos* o *nous* era la esencia y el fondo del universo en oposición al desorden y a la irracionalidad del mundo sublunar, Hegel nos enseña ahora que la razón puede ser descubierta en la historia, a pesar de las horribles contradicciones que nos muestra el caos de la historia y del destino humano. Así, lo que con anterioridad se había dejado a la fe y a la confianza en la Providencia, por ser ésta inescrutable para la percepción y el conocer humano, ahora lo trae Hegel al reino del pensamiento.

objetivo²⁴⁷. Marx (2001, p.117), interpreta que “é exatamente na atuação sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como verdadeiro ser genérico. Na medida em que o trabalho alienado tira do homem o elemento da sua produção, rouba-lhe do mesmo modo a sua vida genérica”. Neste sentido, a espécie humana, o novo “sujeito transcendental” não possui uma essência eterna, não possui uma qualidade invariável, mas antes se constitui a partir dos processos de trabalho. Investigar os processos de trabalho, a natureza do trabalho na modernidade, tornar-se-á, a empreitada enfrentada por Marx para promover esta virada da teoria do conhecimento, no processo de fim da metafísica. Ao invés de valer-se da Lógica, como ponto de partida para a reconstituição do Idealismo Alemão, de Kant e Hegel, Marx valer-se-á da crítica da economia política²⁴⁸. “Eis a razão pela qual a *Crítica da economia política* substitui a “*lógica transcendental*” de Kant, ou seja, a crítica da lógica formal” (OLIVEIRA, 2001, p.55).

Mas, o que significava o projeto moderno do Idealismo Alemão, do qual parte a crítica de Marx? Sem a vinculação explícita do projeto de Marx, com o projeto de Kant e Hegel, permanece sem sentido retomar a discussão sobre a crítica marxiana à modernidade. Compreender a perspectiva de Hegel, em relação a Kant, talvez nos sirva, também, como possível indicador da postura que depois seguirá Heidegger, para pensar no fim da Metafísica. Hegel, com o propósito de discutir a possibilidade da liberdade humana, vinculando-a, com o percurso da razão, introduzira a noção de que a razão não está na história, ela é História. A história universal, escreveu Hegel (2008, p.24), “é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo”. A consciência histórica, ou a noção de História, permite a Hegel enfrentar toda Metafísica que advém de Platão, que “buscara a verdade e a revelação por toda parte, exceto nos problemas humanos” (ARENDRT, 2002). A reflexão do intelecto, argumentou Hegel, “é teoria abstrata, não verdadeira, justa apenas no cérebro e de mais a mais impraticável; a filosofia é inimicíssima do abstrato e reconduz ao concreto” (HEGEL, 1980, p.337). Isso significa que enquanto Kant, na *Crítica da Razão Pura*,

²⁴⁷“Podemos situar o pensamento de Marx precisamente nessa linha que se inaugura no início da modernidade, com a busca de um método filosófico para combater as ilusões da consciência e assim libertar o homem. Marx pode ser visto, portanto, também como um filósofo crítico, que procura radicalizar ainda mais o projeto de crítica da modernidade. Assim como Hegel criticou Kant por não considerá-lo suficientemente crítico, Marx, igualmente criticará Hegel por não considerá-lo tampouco suficientemente crítico. A crítica de Marx a Hegel e aos hegelianos diz respeito fundamentalmente a seu idealismo” (MARCONDES, 2004, p.229).

²⁴⁸“A economia política oculta a alienação na característica do trabalho enquanto não analisa a imediata relação entre o trabalhador (trabalho) e a produção. É evidente, o trabalho produz coisas boas para os ricos, mas produz a escassez para o trabalhador. Produz palácios, mas choupanas para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas encaminha uma parte dos trabalhadores para um trabalho cruel e transforma os outros em máquinas. Produz inteligência, mas também produz estupidez e a cretinice para os trabalhadores” (MARX, 2001, p.113).

para tentar salvaguardar a razão do ceticismo, e para pensar na autonomia do sujeito e na maioria da razão, a tornara inata e intemporal, conduzindo a discussão sobre as condições de possibilidade da razão para o âmbito do sujeito, Hegel, a devolve para a História e para o Concreto. A razão, segundo ele, “é imanente à existência histórica e nela se realiza” (HEGEL, 2008, p.30). Isso significa colocar a consciência, o pensamento, como que fluindo no tempo.

Esta existência, e com ela o ser no tempo, é um momento não somente da consciência particular, que como tal é essencialmente finita, mas também no desenvolvimento da idéia filosófica no elemento do pensamento. De fato, a idéia pensada no seu repouso é sem tempo; pensá-la no repouso é o mesmo que fixá-la na forma da imediateza, e isto equivale à sua mesma intuição interna. Porém, a idéia enquanto concreta e unidade diferenciada, como acima referimos, não pode ser essencialmente repouso, nem o seu ser pode considerar-se como pura intuição interna; mas chega à existência como diferenciação de si mesma e, por conseguinte, desenvolvimento e à sua exterioridade no elemento do pensamento; de modo semelhante, a pura filosofia aparece no pensamento como existência e se desenvolve no tempo. Mas este elemento do pensamento é ainda abstrato: é a atividade duma consciência singular. Pelo contrário, o espírito deve considerar-se não só como consciência única e finita, mas como espírito em si universal e concreto; esta concreta universalidade compreende todos os modos e aspectos evolutivos em que ele é e devém, conforme à idéia, o objeto de si próprio (HEGEL, 1980, p.342).

Na Fenomenologia do Espírito, Hegel (1997, p.154) compreendera que “o idealismo enuncia a unidade simples da consciência como sendo toda a realidade, e faz dela imediatamente a essência, sem tê-la conceituado como essência absolutamente negativa”. O caminho percorrido pela razão, sua historicidade, nesta forma de concepção, tal como a enunciada pela tradição idealista, ficou esquecido, ou foi menosprezado. Este caminho “enuncia uma certeza imediata, contra a qual se mantêm firmes outras certezas imediatas, mas que foram perdidas naquele caminho” (ibidem). O problema apresentado por Hegel consiste em denunciar a forma como o “idealismo” clássico (Platão e Aristóteles) e moderno (racionalismo e empirismo) concebeu a razão, vinculando-a exclusivamente ora à objetividade (momento ontológico da Filosofia), ao Em-si, ora à subjetividade, ao Eu (momento Epistemológico da Filosofia); ou seja, operando nesta ruptura entre o subjetivo e o objetivo.

A razão, concebida nos moldes da razão subjetiva, trouxe toda a realidade para o âmbito da subjetividade (da consciência). Esta concepção de razão cindiu a realidade, de forma unilateral, separando o Em-si (objetividade) da Consciência (subjetividade) e não percebeu sua unidade essencial. Só mau idealismo unilateral, escreve Hegel, “faz essa unidade reaparecer de um lado como consciência, e frente a frente com ela um Em-si” (1997, p.155). A razão, concebida, nos moldes da razão objetiva, tornou toda a consciência vinculada ao objeto (à objetividade). Esta concepção de razão, Hegel a denomina de empirismo absoluto.

Essa primeira razão, que se conhece no objeto, argumenta Hegel (p.157), “encontra expressão no idealismo vazio que só apreende a razão como inicialmente é – e por indicar em todo o ser esse Meu puro da consciência, e enunciar as coisas como sensações ou representações, acredita ter mostrado esse Meu puro como realidade acabada”. O que está em jogo para Hegel, é a noção de verdade e, de realidade, que é produzida, por estas duas formas de razão. Ambas mistificam a noção de razão - a primeira porque amplia e coloca a realidade nos trâmites da subjetividade (isolada) reduzindo toda a realidade à subjetividade (razão subjetiva), ou seja, reduzindo a universalidade à singularidade e, a segunda, porque torna a realidade, o Em-si, transparente à consciência (razão objetiva). Esse idealismo, interpreta Hegel, “cai em tal contradição porque afirma como verdadeiro o conceito abstrato da razão. Por isso a realidade lhe surge imediatamente como algo que não é a realidade da razão” [...]. Nesta densa passagem, que listaremos a seguir, Hegel enuncia sua perspectiva crítica em relação à noção de razão, vigente no pensamento ocidental.

Soubesse tal consciência que a razão é igualmente essência das coisas e da consciência mesma, - e que a razão, em sua figura peculiar, só na consciência pode estar presente – então desceria às suas próprias profundezas, e buscaria a razão antes ali do que nas coisas. Se já tivesse encontrado a razão no mais profundo de si mesma, essa seria novamente levada para fora, para a efetividade, a fim de nela contemplar sua expressão sensível; mas também a fim de tomá-la logo, como sendo essencialmente conceito. [...] A razão, tal como vem à cena *imediatamente*, como a certeza da consciência de ser toda a realidade, toma essa realidade no sentido da imediatez do ser; e toma também a unidade do Eu como essa essência objetiva no sentido de uma unidade imediata, na qual ainda não separou – e tornou a reunir – o momento do ser e o momento do Eu, ou seja: no sentido de uma unidade que a razão não conheceu ainda (HEGEL, 1997, p.157).

A subjetividade transcendental em Kant significava a possibilidade da razão, da verdade, do conhecimento seguro, por parte de um sujeito conhecedor, intemporal. Kant tentara evidenciar que a razão não está nas coisas, mas no homem, no sujeito conhecedor, que atribui sentido às coisas. A razão é, pois, em Kant, uma razão subjetiva, vinculada à condição do sujeito em apreender o objeto do conhecimento, a partir de seu aparato categorial. Kant rompera com a tradição clássica (Platão e Aristóteles) e, mesmo com o inatismo (Descartes) e o empirismo (Hume) moderno, ao afirmar que não podemos conhecer a “coisa em si”. Com isso, limitara a força da razão, a fim de garantir sua possibilidade. Kant buscara, em última instância, superar o “objetivismo” proposto pela tradição, afirmando, outro momento para a filosofia (o momento: Epistemológico: o momento do Sujeito Conhecedor – da unidade do Eu). Hegel concordara com a crítica de Kant à tradição, assumindo a postura de que não é possível conhecer a “coisa em si” e, que romper com “objetivismo” era uma condição

necessária para o problema do conhecimento. No entanto, Kant, ao trazer a tônica do problema da verdade, da razão, do conhecimento, para o âmbito do sujeito (do Eu), continuava (segundo Hegel), dicotomizando – separando - o sujeito do objeto. E, neste sentido, ele continuava afirmando a separação do subjetivo (Eu) e do objetivo (ser). Neste ponto, começa a crítica de Hegel à Kant²⁴⁹ e à tradição. Nas palavras de Hegel:

No espírito dos tempos modernos dorme idéias mais profundas que, para serem despertadas, requerem ambiente histórico e um presente bem diverso do pensamento abstrato, obscuro, dos tempos antigos. Assim, em Platão, não recebem solução filosófica as questões relativas à natureza da liberdade, à origem do mal e do pecado, à providência, etc. Os seus encantadores tratados sobre tais assuntos não vão além das opiniões das pessoas piedosas em voga no tempo, destituídas de qualquer critério filosófico; pecado e liberdade são considerados apenas como alguma coisa de negativo; mas esta oposição é incapaz já de satisfazer o espírito, no ato em que tais objetos se encontram perante ele, e em que o dissídio da autoconsciência lhe revela e lhe fornece a força de os penetrar. [...] Observações análogas se devem fazer para os problemas que dizem respeito aos limites da consciência, ou à oposição entre sujeito e objeto, problemas que não podiam surgir no tempo de Platão. A independência do Eu em si próprio, o seu ser por si era-lhe estranho: o homem não havia ainda penetrado dentro de si, não se tinha ainda explicitado a si próprio. [...] Mas, por maior que seja o progresso realizado por estes princípios, estamos todavia longe do conceito fundamental ao homem ser livre. A consciência se bem que não totalmente clara, deste princípio foi uma força ativa durante séculos e milênios, e uma energia impulsiva que suscitou as mais tremendas revoluções; mas o conceito e o conhecimento de o homem ser, por natureza, livre, esta ciência de si própria não é antiga (HEGEL, 1980, p.351-352).

O problema da modernidade, como Hegel a concebeu, é de que ela colocou novas questões, diferentes das quais se debatera a filosofia clássica. Hegel refere-se, dentre outras coisas, ao problema da liberdade, conjuntamente com os problemas dos limites da consciência, estabelecidos em termos da dicotomia sujeito-objeto. A modernidade, para Hegel, começara, em termos filosóficos, com a afirmação da autoridade do nosso próprio pensamento. Em outros termos, a modernidade, começara, para ele, com Descartes, quando o mesmo, ao invés de buscar a certeza, seguindo o mundo objetivo e procurar as soluções dentro da metafísica da objetividade, o fez, procurando a certeza dentro da sua própria estrutura (subjetiva). Está parece ser a questão central que Hegel quer nos apresentar, e que configura, também, o seu empreendimento filosófico. Sua crítica a Kant, em relação à

²⁴⁹“Mas, é curioso dizê-lo, também esta afirmação do direito da razão produziu efeito contrário, isto é, o resultado que a razão não está em condições de conhecer qualquer parcela de verdade. Esta assim chamada razão combate, por um lado, a fé religiosa em nome e por virtude da razão pensante; e, ao mesmo tempo volta-se contra a razão e é inimiga da razão. Esta assim chamada razão dá maior valor, em contraste com a verdadeira, ao sentimento ou pressentimento interior, e desta maneira o subjetivo torna-se a medida do valor, isto é, uma opinião individual como cada qual é capaz de formar. Tal convicção individual não é, portanto, mais do que a opinião, a qual assim se converte na mais alta afinidade para os homens [...] Tudo que desde a eternidade acontece no céu e na terra, a vida de Deus e quanto se opera no tempo, visa apenas a quê o espírito se conheça a si próprio, se faça a si mesmo objeto, se encontre, devesse por si mesmo, se recolha a si próprio; desdobrou-se, alienou-se, mas somente para se poder encontrar e para poder voltar a si próprio” (HEGEL, 1980, p.330-331).

subjetividade transcendental, se dá em medida que Hegel, embora concorde parcialmente com Kant (quanto ao problema da subjetividade e da racionalidade), ele ainda não considera suficiente a solução kantiana; em medida que Kant parece ter polarizado a discussão em torno do sujeito esquecendo-se do objeto²⁵⁰. Mas, o que cabe salientar é que o problema de Hegel (que interessa a ele) é o problema que emerge na modernidade (na sociedade moderna), ou seja, o problema da liberdade, posto pelo Iluminismo, articulado ao problema da relação sujeito-objeto. Discutir esta relação torna-se imprescindível a Hegel, a fim de levar adiante o problema dos fundamentos da modernidade (da razão) (MILOVIC, 2004).

A razão está presente como fluída *substância* universal, como imutável *coisidade* simples, que igualmente se refrata em múltiplas essências completamente independentes, como a luz nas estrelas, em seus inúmeros pontos rutilantes. Em seu absoluto ser-para-si, tais essências não só *em si* dissolvem na substância independente simples, mas ainda são *para si mesmas*; cômicas de serem tais essências simples singulares, porque sacrificam sua singularidade e porque essa substância universal é sua alma e essência. Do mesmo modo, esse universal é, por sua vez, *o agir* dessas essências como singulares; ou a obra por elas produzida (HEGEL, 1997, 222).

Hegel age mediado pela idéia de que a Revolução mostra a razão no mundo, ou seja, de que o mundo é governado pela razão. Sob este pressuposto, continuar a perspectiva kantiana, de afirmação da razão, torna-se importante a Hegel, a fim de pensar o problema da liberdade, vinculado à idéia de razão. O caminho escolhido por Hegel segue a trajetória kantiana, sugeridas na Crítica da Razão Prática, a qual subentende que o problema da liberdade não é um problema teórico, mas, fundamentalmente, um problema de natureza prática. No entanto, Kant, seguindo a trajetória de Descartes, tematizou, segundo Hegel, de forma ainda insuficiente o problema da autoconsciência²⁵¹ (o problema da razão), uma vez que a tornou estritamente vinculada às estruturas mentais. Hegel não quer aceitar as condições transcendentais de nossa estrutura mental - do pensamento puro - fato que Kant não pode

²⁵⁰“No que concerne o seu conteúdo, O Iluminismo é, antes de tudo, a inteligência vazia, cujo conteúdo se manifesta como um Outro: encontra portanto nessa figura, em que o conteúdo não pé ainda o seu, o seu conteúdo como um ser-aí totalmente independente dele: encontra-o na fé. [...] O Iluminismo assim apreende seu objeto primeiramente e em geral, tomando-o como pura inteligência, e desse modo o declara – não reconhecendo nele a si mesmo – como um erro. Na inteligência como tal, a consciência apreende um objeto de maneira que se converte em essência da consciência, ou seja, (um objeto) que a consciência penetra e no qual se mantém, fica junto de si, e presente a si mesma; e sendo assim a consciência o movimento do objeto, ela o produz. O Iluminismo acertadamente enuncia a fé como uma consciência desse tipo, ao dizer que é um ser de sua própria consciência – seu próprio pensamento, um produto da consciência – aquilo que para a fé é a essência absoluta. Com isso declara a fé como sendo um erro, e uma ficção poética sobre o mesmo que o Iluminismo é”. [...] Ao conceber em geral toda a determinidade, isto é, todo o conteúdo e sua implementação, dessa maneira, como uma finitude, como essência e representação humana, a essência absoluta torna-se para ele um vazio, a que não se podem atribuir determinações nem predicados (HEGEL, 1993, p.72).

²⁵¹“Desse modo, Hegel não quer separar a liberdade da autoconsciência, uma vez que é possível que o último ato da autoconsciência seja a consciência da liberdade” (MILOVIC, 2004, p.14).

explicar. “O Iluminismo é somente esse movimento: a atividade, ainda carente-de-consciência, do puro conceito” (HEGEL, 1993, p.83) Por conseguinte, em lugar de começar com os fatos²⁵², com o dado, com o puro conceito, Hegel começa com a mediação dos objetos pelo espiritual (MILOVIC, 2004, p.21). Neste sentido, levar adiante o problema da autoconsciência torna-se o sentido da empreitada hegeliana rumo à solução do problema da liberdade e da emancipação política. Mas, de onde surge a autoconsciência? Como ela é constituída? Para pensar este problema, Hegel precisa pensar a idéia de razão vinculada ao movimento do espírito universal.

De início, essa razão ativa só está consciente de si mesma como de um indivíduo, e enquanto tal deve exigir e produzir sua efetividade em outro. Mas depois, ao elevar sua consciência à universalidade, torna-se razão universal, e o indivíduo é consciente de si como razão, como algo já reconhecido em si e para si, que unifica em sua pura consciência toda a consciência de si. É a essência espiritual simples que, ao chegar à luz da consciência é, ao mesmo tempo, substância real; para dentro dela retornam, como a seu fundamento, todas as formas anteriores, que assim, em relação a ela, são momentos singulares simples de seu vir-a-ser. Os momentos se desprendem, sem dúvida, e aparentam formas próprias; mas de fato tem de ser-aí e efetividade sustidos pelo fundamento; e só têm verdade à medida que nele estão e permanecem (HEGEL, 1997, 221, 222).

Ao tentar superar a lacuna da perspectiva kantiana, em relação ao problema da liberdade, Hegel, apresenta, por conseguinte, o problema da história. Através dela pode-se pensar o problema da autoconsciência, da razão, uma vez que esta se articula e se constitui no interior da história²⁵³. É desse modo, escreveu Hegel, “que a consciência, entre o espírito universal e sua singularidade, ou consciência sensível, tem por meio termo o sistema das figurações da consciência, como uma vida do espírito ordenando-se para constituir um todo: é o sistema considerado nesta obra, e que, como história do mundo, tem seu ser-aí objetivo”

²⁵²“Enquanto ao reconhece que é imediatamente seu próprio pensamento o que condena na fé, o Iluminismo está na oposição dos dois momentos: só reconhece um deles, a saber, sempre o que é oposto à fé; mas dele separa o outro, justamente como faz a fé. Portanto, não produz a unidade dos mesmos, isto é, o conceito; mas o conceito lhe surge por si mesmo, ou seja, o Iluminismo só encontra o conceito como um dado” (HEGEL, 1993, p.82).

²⁵³“A ciência contém, nela mesmas, essa necessidade de extrusar-se (própria) da forma do puro conceito; e (contém) a passagem do conceito à consciência. Pois o espírito que se sabe a si mesmo, precisamente porque apreende seu conceito, é a igualdade imediata consigo mesmo, a qual em sua diferença é a certeza do imediato, ou a consciência sensível, - o começo donde nós partimos. Esse desprender-se da forma se seu Si é a suprema liberdade e segurança de seu saber de si. Essa extrusão, contudo, é ainda incompleta: exprime a relação da certeza de si mesmo com o objeto, que não ganhou sua perfeita liberdade, justamente porque está na relação. O saber conhece não só a si, mas também o negativo de si mesmo, ou seu limite. Saber seu limite significa sacrificar-se. Esse sacrificio é a extrusão, em que o espírito apresenta seu processo de vir-a-ser o espírito, na forma do livre acontecer contingente, intuindo seu puro Si como o tempo fora dele, e igualmente seu ser como espaço. Esse último vir-a-ser do espírito, a natureza, é seu vivo e imediato vir-a-ser. Ora, a natureza – o espírito extrusado – em seu ser-aí não é senão essa eterna extrusão de sua subsistência, e o movimento que restabelece o *sujeito*. Mas o outro lado de seu vir-a-ser, a história, é o vir-a-ser que sabe e que se mediatiza, - é o espírito extrusado no tempo” (HEGEL, 1993, p.219).

(HEGEL, 1997, p.190). Aliás, escreve Hegel, “à medida que o apreender faz ao mesmo tempo a individualidade entrar na forma da universalidade, ele encontra a lei da individualidade; e parece então ter um fim racional e desempenhar uma tarefa necessária” (HEGEL, 1997, p.195). A autoconsciência, a individualidade, a subjetividade, a razão, só existe, enquanto mediada pelo espírito universal²⁵⁴. Em outros termos, a autoconsciência só existe, e só é possível de ser compreendida, em medida que for reconhecida e, isto só é possível, num mundo humano, que é um mundo social e histórico. Portanto, em lugar da relação sujeito-objeto e no lugar do sujeito, surge em Hegel, uma relação intersubjetiva entre senhores e escravos²⁵⁵. Trabalhando para os senhores, os escravos não trabalham para satisfazer os próprios desejos, mas trabalham para satisfazer os desejos dos outros (MILOVIC, 2004).

Marx, em seu tempo, se referira à grandeza desta idéia hegeliana, que afirmara a idéia do trabalho. Marx, seguindo a perspectiva de Hegel, quer livrar a idéia do Trabalho da metafísica hegeliana. “Na elevação do trabalhador, do escravo, a consciência de sua liberdade, Hegel enfatiza o papel do trabalho, da atividade prática, mas ignora o da práxis social, o da luta contra a própria opressão” (VÁSQUEZ, 2007, p.79). Marx quer pensar para além do trabalho alienado, para além da emancipação política, pressuposta pela Revolução Francesa, e explicitada na filosofia idealista de Hegel, rumo à perspectiva da emancipação humana. “Marx reprova o fato de Hegel não ter percebido o aspecto negativo do trabalho – sua alienação -, mas essa reprovação pressupõe a concepção hegeliana do trabalho” (idem, p.125). Marx pretende, sobretudo, ao criticar a filosofia de Hegel, dar visibilidade, à contradição constitutiva, pressuposta nos ideais modernos. Sobre este tema, escreveu ele que:

²⁵⁴“Os momentos constitutivos do conteúdo da lei (da individualidade da razão) são, de um lado, a própria individualidade, e, de outro, sua natureza inorgânica universal, ou as circunstâncias, situações, hábitos, costumes, religião etc. que são ‘achados’ e em função dos quais a individualidade determinada tem de ser determinada” (HEGEL, 1997, p.195). [...] O espírito, em sua verdade simples, é consciência, e põe seus momentos fora um do outro. A ação o divide em substância e (em) consciência da substância, e divide tanto a substância quanto a consciência. A substância, como essência universal e fim, contrapõe-se a si mesma como à efetividade singularizada. O meio termo infinito é a consciência-de-si, que sendo em si unidade de si e da substância, torna-se agora, para si, o que unifica a essência universal e sua efetividade singularizada: eleva à essência sua efetividade e opera eticamente; faz a essência descer à efetividade, e implementa o fim, isto é, a substância somente pensada; produz a unidade de seu Si e da substância como obra sua e, portanto, como efetividade”. [...] O Governo é o espírito efetivo, refletido sobre si, o Si simples da substância ética total. Sem dúvida essa força simples permite à essência, expandir-se na organização de seus membros e atribuir, a cada parte, subsistência e ser-para-si próprio. O espírito tem aí sua realidade ou seu ser-aí, a família é o elemento dessa realidade. Mas, ao mesmo tempo, o espírito é a força do todo que congrega de novo essas partes no Uno negativo, dá-lhes o sentimento de sua dependência e as conserva na consciência de ter sua vida somente no todo (HEGEL, 1993, p.10-16).

²⁵⁵“Assim, Hegel muda a relação tradicional entre sujeito e objeto, a condição da história e essa assimetria fundamental dentro das relações sociais, levando Habermas a se perguntar como pensar a assimetria social como condição de constituição da história” (MILOVIC, 2004).

Hoje em dia, tudo parece levar em seu seio sua própria contradição. Vemos que as máquinas, dotadas da propriedade maravilhosa de encurtar e fazer mais frutífero o trabalho humano, provocam a fome o esgotamento do trabalhador. As fontes de riqueza recém descobertas convertem-se, por arte de um estranho malefício, em fontes de privações. Os triunfos da arte parecem adquiridos ao preço de qualidades morais. O domínio do homem sobre a natureza é cada vez maior; mas, ao mesmo tempo, o homem se converte em escravo de outros homens ou de sua própria infâmia. Até a pura luz da ciência parece não poder brilhar mais sobre o fundo tenebroso da ignorância. Todos os nossos inventos e progressos parecem dotar de vida intelectual as forças produtivas materiais, enquanto reduzem a vida humana ao nível de uma força material bruta. Este antagonismo entre a indústria moderna e a ciência, por um lado, e a miséria e a decadência, por outro; este antagonismo entre as forças produtivas e as relações sociais de nossa época é um fato palpável, abrumador e incontrovertido. [...] não nos enganamos a respeito da natureza desse espírito maligno que se manifesta constantemente em todas as contradições que acabamos de assinalar. Sabemos que, para fazer trabalhar bem as novas forças da sociedade, necessita-se unicamente que estas passem às mãos de homens novos, e que tais homens novos são operários (MARX, 1975).

Nestes termos, Marx, em sua crítica da modernidade, aos pressupostos kantiano-hegelianos, diferentemente de Heidegger²⁵⁶, não abandonara o projeto “utópico” do idealismo

²⁵⁶A razão, para Heidegger, não está na história, de tal forma, que a história não é racional. A história é tão somente, em Heidegger, o destino do ser. Perde-se, portanto, em Heidegger, o caráter potencial de uma filosofia social tal como a inaugurada por Hegel, e, perspectivada por Marx e, assume-se uma filosofia pura, separada do mundo. Escreve Heidegger em Sobre o humanismo que: “Não existe um pensar sistemático e, ao lado, para ilustração, uma história das opiniões passadas. Mas também não existe, como pensa Hegel, uma sistemática que seria capaz de fazer da lei de seu pensar uma lei da história e que pudesse sobressumir, ao mesmo tempo, esta no sistema. Existe, se pensarmos mais radicalmente, a história do ser à qual o pensar, como memória desta história, pertence, acontecendo através da posterior recordação da história, no sentido do que teve lugar no passado. A história não acontece primeiro como um evento. E este não é um simples passar. O evento da história se desdobra em ser como o destino da verdade do ser, a partir dele”. Nesta passagem, Heidegger, evidencia, sua tentativa de romper com a modernidade em termos de consciência histórica, evidenciando sua forma de compreender nossa relação com o tempo. Faz parte da crítica de Heidegger, a tomada feita por Hegel, Marx e Nietzsche em relação à história. O significado dela, é que segundo Heidegger, ela não é em parte falsa e em parte certa: “Ela é tão verdadeira, como é verdadeira a Metafísica que, pela primeira vez, em Hegel, traz à linguagem sua essência pensada de modo absoluto, no sistema. A Metafísica absoluta faz parte – com suas inversões, através de Marx e Nietzsche – da história da verdade do ser. O que dela provém não se deixa atingir por refutações ou mesmo afastar. Somente deixa-se assumir, na medida em que se recolhe sua verdade, mais radicalmente no ser mesmo, retirando-a da esfera de uma opinião apenas humana. Néscia é toda refutação no campo do pensar essencial. A disputa entre pensadores é a “disputa amorosa” da questão mesma. Ela auxilia-os alternadamente a penetrar na mais simples participação no mesmo, a partir do qual eles encontram a docilidade no destino do ser” (HEIDEGGER, 1979, p.160 – Sobre o Humanismo). Gadamer, considerando as premissas de Hegel e de Heidegger, evidencia a riqueza do feito hegeliano em termos de consciência histórica. Gadamer evidencia, porém, certa diferença na tomada feita por Heidegger em relação a Hegel. Esta reside, fundamentalmente, numa perspectiva não sistemática da história, em que para Heidegger, não há mais a perspectiva dialética, como fora pensada e formulada por Hegel. Escreve Gadamer: “Desde esta perspectiva, la manera comprensiva y radical en que Hegel llevó a cabo la autofundamentación histórica de su filosofía, sigue siendo abrumadoramente superior a todos los intentos posteriores unió naturaleza e historia bajo el imperio del omni-abarcante concepto de *logos* que em tiempos anteriores los griegos habían exaltado como fundamento de la Filosofía Primera. Si la vieja teodicea, todavía en la era de la Ilustración, al considerar al mundo como creación de Dios, apelaba a la racionalidad matemática de los sucesos de la naturaleza, Hegel extiende ahora esta apelación de racionalidad a la historia universal. Así como los griegos os habían enseñado que el *logos* o *nous* era la esencia y el fondo del universo en oposición al desorden y a la irracionalidad del mundo sublunar, Hegel nos enseña ahora que la razón puede ser descubierta en la historia, a pesar de las horribles contradicciones que nos muestra el caos de la historia y del destino humano. Así, lo que con anterioridad se había dejado a la fe y a la confianza en la Providencia, por ser ésta inescrutable para la percepción y el conocer humano, ahora lo trae Hegel al reino del pensamiento”. [...] Cierto, Heidegger no habla nunca de una necesidad histórica parecida

alemão, enquanto projeto crítico (que aspira à emancipação, à liberdade), antes o radicalizara, situando a interface das conquistas da modernidade, com suas contradições no panorama histórico²⁵⁷. Marx, assim como Rousseau, embora acreditasse na importância do conhecimento, percebera que cada vez mais a ciência emergente entre o ser humano e a natureza transformara-se, na modernidade, numa força produtiva²⁵⁸, que ampliava as contradições sociais. O capitalismo, enquanto sistema social constituía-se, portanto, na nova metafísica, ou seja, no novo fundamento para a vida social nascente. A crítica de Marx, não é à idéia de fim dos fundamentos epistêmicos, de fim dos (conceitos) “absolutos” em si, mas sim em relação à noção de que (todos) os “fundamentos” são históricos e cumprem determinada função social. O ataque de Marx, não se refere, portanto, à racionalidade (científica “em si”), ou mesmo à religião, mas sim a função social que esta (racionalidade) cumpre na sociedade moderna (de classes). Neste sentido, Marx (1975), pontuava que: “até a pura luz da ciência parece não poder brilhar mais sobre o fundo tenebroso da ignorância. Todos os nossos inventos e progressos parecem dotar de vida intelectual as forças produtivas materiais, enquanto reduzem a vida humana ao nível de uma força material bruta”. Disso pode-se derivar a idéia de que a racionalidade moderna, embora se pretenda autônoma, ela não o é, em função dos condicionantes sociais e históricos²⁵⁹.

Na leitura de Marx da metafísica moderna, a relação entre o ser humano e a natureza, a relação entre o sujeito e o objeto encontra-se mediada pelas condições das relações de produção, quer dizer pelas relações sujeito-sujeito²⁶⁰. O capitalismo, mediado pelo

a la impuesta por Hegel, en su construcción de la historia universal, como razón en la historia. Para Heidegger la historia no es el pasado que se ha recorrido completamente, en el cual el mismo presente se encuentra en la totalidad de lo que ha sido (GADAMER, 1994, p-125-146). Adorno, no entanto, nos mostra que a proximidade e a diferença entre Heidegger e Hegel comporta outros elementos. Segundo ele: “O ser heideggeriano, contudo, quase indiferenciável do espírito – seu antípoda -, não menos repressivo que esse; somente é menos transparente do que ele, que tinha por princípio a transparência; é por isso que ele é ainda menos capaz de uma auto-reflexão crítica sobre a essência dominante do que jamais foram as filosofias do espírito” (ADORNO, 2009, p.91).

²⁵⁷“A Modernidade, vista como passagem revolucionária de uma forma de sociedade para outra, é percebida por Marx a partir da ambivalência da burguesia representando um avanço sobre as formas anteriores ao mesmo tempo em que uma mais extremada alienação. Trabalhando sobre a problemática fornecida pelos economistas Adam Smith e Ricardo, Marx reelabora dialeticamente o pensamento de Rousseau sobre a passagem do homem natural ao homem alienado na sociedade civil, enfatizando os mecanismos da luta de classes alicerçada no desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção” (MARQUES, 1993, p.48)

²⁵⁸ A ciência natural, na leitura de Marx, “penetrou de forma mais prática na vida humana por meio da indústria, transformou-a e preparou a emancipação da humanidade, muito embora o seu efeito imediato tenha consistido em acentuar a desumanização” (MARX, 2001, p.145).

²⁵⁹“Marx é o único filósofo moderno que elaborou uma econômica adequada, apesar de os grandes filósofos europeus e norte-americanos (*sem reinterpretarem seriamente Marx, porque ele não está na moda*) o terem declarado um ‘cachorro morto’. Para a Filosofia da Libertação, não é questão de moda, é questão de vida ou morte da maioria da Humanidade. É uma questão ética fundamental, em que está em jogo o caráter universal da razão e o sentido de toda hermenêutica” (DUSSEL, 2005, p.40).

²⁶⁰ Todavia esta relação, com o advento do capitalismo e, o avanço da modernidade, tornara-se ideológica. Marx ajudou a esclarecer que “uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume uma forma

positivismo, não pensa as próprias condições de constituição, tampouco tenta mudá-las, fazendo com que as relações entre os sujeitos sociais fique reificada; por isso Marx conclui que as relações entre os seres humanos se transformam numa relação entre coisas (MILOVIC, 2004). Neste sentido, a historicidade dialética de Marx²⁶¹, em relação aos teóricos que lhe antecederam é evidente, uma vez que estes outros foram obrigados a abandonar o terreno real da história em favor de alguma solução imaginária das contradições que possam ter percebido, mas que não podiam dominar ideológica e intelectualmente (MÉSZÁROS, 2006, p.45). Em Hegel, o sujeito é sempre o espírito²⁶², e o sujeito verdadeiro, o ser humano, é somente o predicado; já para Marx, o sujeito histórico está sempre do lado do predicado. Para Hegel, a história da humanidade não passa da história do desenvolvimento do espírito, mas para Marx, o ponto de partida da história humana, é a “existência de seres humanos vivos” (MARX, 2007).

Marx, diferentemente de Hegel, compreende, portanto, que são os homens que fazem a história, a partir de sua ação, de sua existência social concreta, a partir de condições materiais que receberam, ou mesmo que criaram, por isso, depreende que há uma primazia da “prática social” em relação à “consciência” (Kant), ou mesmo do “espírito²⁶³” (Hegel) e, do “ser”

fantasmagórica, de uma relação entre coisas” (SAVIANI, 2004, p.79). O caráter misterioso da mercadoria, explica Saviani (2004, p.80), liga-se, então, à “opacidade das relações sociais que caracterizam a sociedade capitalista, que outra coisa não é senão uma sociedade produtora de mercadorias”.

²⁶¹“A emergência do capitalismo, com diz Marx, precedeu o desenvolvimento do industrialismo e na verdade forneceu muito do ímpeto para sua emergência. A produção industrial e a constante revolução na tecnologia a ela associada contribuem para processos de produção mais eficientes e baratos. A transformação em mercadoria da força de trabalho foi um ponto de ligação particularmente importante entre o capitalismo e o industrialismo, porque o “trabalho abstrato” pode ser diretamente programado no projeto tecnológico de produção” (GIDDENS, 1991, p.67).

²⁶²“El mágico instrumento que permitió a Hegel descubrir, en el inquieto torbellino de la historia humana, una necesidad tan convincente y racional como la que en, tiempos antiguos y también en la era de la nueva ciencia natural ofrecían el orden y la legalidad de la naturaleza, fue la dialéctica. Como punto de partida tomó Hegel aquí la antigua concepción de la dialéctica, cuya esencia consistía en la acentuación de las contradicciones. Pero mientras la antigua dialéctica sólo pretendía llevar a con la elaboración de tales contradicciones, un trabajo preparatorio para el conocimiento, Hegel transformó esa tarea propedéutica o negativa de la dialéctica en una positiva. El sentido de la dialéctica, para Hegel reside precisamente en que al empujar lãs diferentes posiciones hasta el extremo de obtener contradicciones, tiene lugar el paso hacia una verdad superior que une los extremos de esas contradicciones: la fuerza del espíritu está en la síntesis como la mediación de todas las contradicciones. [...] El universal poder de síntesis de la razón no sólo es capaz de mediar en todas las oposiciones del pensamiento, sino que puede sublimar también todas las oposiciones de la realidad. Esto encuentra cabalmente corroboración en la historia, en la medida en que las más extrañas, inescrutables y hostiles fuerzas que la historia nos presenta, se superan mediante el poder de reconciliación de la razón. La razón es la reconciliación de la ruina. (GADAMER, 1994, p.125-146).

²⁶³“Para Hegel, tudo que se passou e ainda se passa em seu próprio raciocínio. Por isso, a filosofia da história não passa da história da filosofia, da sua própria filosofia. Já não existe história segundo a ordem do tempo, mas apenas a sucessão das idéias do entendimento: Ele acredita poder construir o mundo pelo movimento do pensamento quando apenas reconstrói sistematicamente e ordena de acordo com o método absoluto os pensamentos que estão na cabeça de toda a gente” (MARX, 2001b, p.97).

(Heidegger). Em suma, a crítica de Marx, na seqüência do trabalho de Hegel²⁶⁴, pode ser compreendida como uma radicalização desta crítica à Filosofia da Consciência, ou Filosofia do Sujeito²⁶⁵, ou mesmo Filosofia da Ilustração (Iluminismo), expressa na filosofia de Kant e de Hegel. Em sua obra *A Ideologia Alemã* – escrita com Engels – encontra-se expressa a crítica de Marx ao conceito tradicional de conceito e de conhecimento, como transparentes e capazes de dar conta do real. Marx introduz as noções de ideologia e alienação, demonstrando como a consciência é formada no interior das relações sociais e de classe. As representações que a consciência humana produz são socialmente determinadas. A ideologia é sempre social, nunca apenas individual. Disso resulta para Marx, que as “representações” que a classe dominante produz acabam por serem impostas à sociedade como um todo (MARCONDES, 2002).

As idéias da classe dominante são, em cada época, as idéias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As idéias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes apreendidas como idéias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as idéias de sua dominação (MARX, 2009, p.47).

Assim, Marx, ao realizar a crítica a Hegel, objetiva a crítica da ideologia, ou, de outro modo, o processo de emancipação é pensado como processo objetivo (temos apenas o mundo real). Hegel, embora critique o sujeito kantiano, levando-o as estruturas históricas da

²⁶⁴“Pode-se com efeito, considerar a crítica de Hegel à filosofia kantiana como primeiro questionamento do paradigma subjetivista, uma vez que se dirige, precisamente, contra o pressuposto do caráter originário da subjetividade, contrapondo a esta idéia a noção de uma consciência historicamente determinada, constituída e não mais originária. É principalmente nas *Lições de Iena* (1805-1806) que encontramos esta interpretação. O problema inicialmente levantado por Hegel diz respeito a esta concepção de consciência e subjetividade, formulada por Kant, qual seja, a de um sujeito concebido como a - histórico, atemporal. Hegel mantém, ao contrário, que a consciência e o sujeito devem ser considerados como formados, ou seja, como resultados de um processo de formação que é, fundamentalmente, um processo de interação da consciência com as outras consciências. Do ponto de vista filosófico podemos então identificar, como o faz Habermas (1973), esta formulação de Hegel como precursora da noção de intersubjetividade. Para Hegel, segundo esta interpretação, a consciência se constitui em um tríplice processo que envolve a *linguagem*, ou seja, a utilização de um sistema simbólico herdado da tradição; o *trabalho*, ou seja, a interação com o mundo natural através da produção dos meios de subsistência humana em suas várias formas históricas; e a *ação recíproca*, ou seja, a interação da consciência individual com as outras consciências” (MARCONDES, 2002, p.25).

²⁶⁵ Châtelet, assim expressa esta força do espírito crítico de Hegel: “Em todo caso, o hegelianismo põe termo com muito mais força que o pensamento crítico de Kant, à ilusão metafísica. Lênin não se enganava quando convidada à leitura da *Ciência da Lógica*. Certamente, aí não encontramos nem um saber decisivo, nem um método que – ao uso se imponha. Aí redescobrimos o pensador que, trazido aos ombros do atraso alemão, como dizia Marx, soube dar respostas (que permanecem hoje em dia, atuantes, por exemplo, às que concernem ao Estado) e questões (cuja novidade ainda não acabamos de compreender). O peso da teoria ainda que abstrato passa por Hegel (1981, p.200).

interação²⁶⁶, acaba afirmando o monólogo do espírito, acaba, em últimos termos, negando as contradições sociais e históricas. O sistema de Hegel parecia anunciar que a história, a liberdade, com o advento do Estado e do Direito Moderno, já havia se realizado. Hegel interpretara que “se o que de melhor há no mundo é resultado de produtos do pensamento, é irracional crer que só na natureza haja razão, e não no espírito”. Desta forma, o conceito de razão em Hegel, embora possua um caráter eminentemente crítico, de não aceitação imediata de um determinado estado de coisas, que contribua para a não efetivação da liberdade, tornou-se “mistificado” e hipostasiou a história, tornando-a “metafísica”. Marx desloca a crítica ao subjetivismo feita por Hegel para o âmbito da concretude das relações sociais²⁶⁷. Com isso, Marx identifica que a dimensão normativa da modernidade rege-se pelo pressuposto da liberdade individual predominando sobre a coletividade. Isto Hegel tornara claro, uma vez que para ele, a realização dos “interesses próprios” tornara-se, na sociedade moderna, em “condição de possibilidade da efetivação do interesse de todos” (OLIVEIRA, 1996, p.248).

Na verdade, Hegel não faz senão dissolver a constituição política na abstrata idéia universal de “organismo”, embora, aparentemente e segundo sua própria opinião, ele tenha desenvolvido o determinado a partir da “Idéia Universal”. Ele transformou em um produto, em um predicado da Idéia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a idéia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a idéia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da Idéia): uma clara mistificação (MARX, 2005, p.36).

A crítica da ideologia, da consciência moderna, tornar-se-á, em Marx, portanto, a denúncia do projeto individualista, pressuposto pela moralidade do “sujeito burguês”

²⁶⁶“Es el problema de la alienación del yo y su superación, que Friedrich Schiller fue el primero en plantear en su Cartas sobre Estética, al que Hegel asigna un papel central y que Karl Marx, posteriormente, aplicará a La praxis. Hegel vê en la razón, que concilia todas las contradicciones, La estructura universal de la realidad. La esencia del espíritu descansa en su capacidad para transformar lo que se le opone en lo que Le es propio, o, como Hegel gusta decir, obtener el conocimiento de sí mismo de lo que es otro y, de esta manera, superar la alienación. En el poder del espíritu está obrando la estructura de La dialéctica, que, como forma constitutiva universal del ser, gobierna también la historia humana; de esta estructura ofrecerá Hegel, en su Lógica, una explicación sistemática”(GADAMER, 1994, p.125-146).

²⁶⁷“O misticismo lógico de Hegel é denunciado como uma inversão das relações reais, uma subjetivação da idéia. A relação real dos indivíduos com o Estado é especulativamente identificada por Hegel como atuação deste sobre aqueles. O real é apresentado como fenomênico, como manifestação da “idéia real”. [...] Objetivando definir as reais condições de concretização da idéia de liberdade, Hegel tivera que pressupô-la. Assim, seu desdobramento mostra tão somente as premissas que se devem cumprir para que o pressuposto seja reencontrado como termo final. Dito de forma diferente, a concretização da liberdade pressuposta revela as condições objetivas em que o sonho liberal é capaz de realizar-se: restrição mútua de deveres e direitos e limitação do poder político à formalidade do direito. [...] A clareza de que os conceitos não possuem existência autônoma mas subsistem tão somente no pensamento, enquanto mediações para a compreensão do real, acompanha todos os passos da construção filosófica de Marx e não deixa de ser mencionada, de forma explícita, ainda em sua última obra” (OLIVEIRA, 1997, p.60).

predominando como sujeito universal. A modernidade configurara uma moral pautada numa concepção antropológica do homem enquanto indivíduo isolado, constituído pelos interesses próprios. A ética da sociedade moderna pautara-se nesta concepção “subjetivista da liberdade²⁶⁸” para sustentar a dimensão normativa do modo de produção capitalista. O pressuposto da moralidade do sujeito, no âmbito da prática, bem como do racionalismo moderno e do empirismo, no âmbito da teoria do conhecimento, alimenta e sustenta a teoria do contratualismo liberal, criando a atmosfera para identificar a liberdade do sujeito ao projeto social do capitalismo. No centro do projeto da Filosofia da Consciência, que sustenta o liberalismo moderno, está a idéia da “liberdade identificada ao interesse próprio, o que vai se concretizar em livre iniciativa, livre concorrência, livre mercado” (OLIVEIRA, 1996, p.248). O universo moral, sob este crivo, “passa a ser regido pelas leis do interesse privado, da vontade singular, como diz Hegel. É no ataque a essa perspectiva que se deve entender a rejeição marxiana de qualquer teoria moral” (OLIVEIRA, 1996, p.248).

Uma vez que as idéias dominantes são separadas dos indivíduos dominantes e, sobretudo, das relações que nascem de um dado estágio do modo de produção, e que disso resulta o fato de que na história as idéias sempre dominam, é muito fácil abstrair dessas diferentes idéias “a idéia” etc. como o dominante na história, concebendo com isso todos esses conceitos e idéias singulares como “autodeterminações” do conceito que se desenvolve na história. Assim o fez a filosofia especulativa. Ao final da Filosofia da História, o próprio Hegel assume que “considera somente o progresso do conceito” e que expôs na história “a verdadeira teodicéia” (p.446). Podemos neste momento, retornar aos produtores “do conceito”, aos teóricos, ideólogos e filósofos, e então chegamos ao resultado de que os filósofos, os pensadores como tais, sempre dominaram na história – um resultado que como vemos, também já foi proclamado por Hegel (MARX, 2009, p.50).

Marx, na Ideologia Alemã, como se observa nesta passagem, vai renovar a pergunta sobre os pressupostos históricos da constituição do espiritual, da religião, da filosofia, da subjetividade, e, como resultado irá encontrar um fetichismo específico do processo. Problematizar o fetichismo, “a ideologia da consciência moderna” é, pois, a fonte do pensamento marxista (MILOVIC, 2004, p.32 -33). A ideologia liberal, enquanto ideologia típica do modo de produção capitalista, a partir de seus ideólogos, de seus pensadores,

²⁶⁸“Marx sabia que a incompatibilidade entre o pensamento político clássico e as modernas condições políticas repousa no fato consumado das Revoluções Francesa e Industrial, que, em conjunto, elevaram o trabalho, tradicionalmente a mais desprezada de todas as atividades humanas, ao grau máximo de produtividade e pretenderam ser capazes de reafirmar o ideal de liberdade sob condições inauditas de igualdade universal. Sabia que a questão era colocada apenas superficialmente nas asserções idealistas da igualdade do homem e da dignidade inata de todo ser humano, e respondida apenas de forma superficial através da concessão do direito de voto aos operários. Não se tratava de um problema de justiça que pudesse ser resolvido concedendo à nova classe trabalhadora o seu direito, após o quê a velha ordem sum cuique seria automaticamente restaurada e funcionaria como no passado” (ARENDDT, 2002, p.60).

mascara os objetivos reais por meio dos objetivos proclamados. O “fetichismo da mercadoria”, enquanto forma que oculta o trabalho implicado na produção, “naturalizando” as formas de vida social, contribui no processo de legitimação do capitalismo, pela via da opacidade nas relações sociais. As relações sociais que eram transparentes no modo de produção escravista e feudal tornam-se “mistificadas” no modo de produção capitalista²⁶⁹. A liberdade do sujeito²⁷⁰ proclamada na modernidade, em âmbito filosófico, político e social, é apenas aparente e não essencial como proclamava. Sob a pretensa igualdade da lei e do direito se mascaram as profundas desigualdades no âmbito das relações capitalistas (SAVIANI, 2004).

A liberdade pressuposta pela modernidade, no âmbito da sociedade capitalista, é apenas uma liberdade formal e abstrata. A autonomia (e a autoconsciência- enquanto condição para a liberdade), assim como pressuposta por Kant e Hegel, precisava se realizar no âmbito da concretude pensara Marx. A noção de liberdade (a maioria do sujeito), ainda estava restrita, ao âmbito da “consciência” (pensar por conta própria em Kant), ou ao âmbito da “historicidade da idéia” (formalismo da liberdade sob a tutela do Direito e do Estado em Hegel). Desta forma, tornara-se fácil entender porque a Filosofia do Direito de Hegel expressava, para Marx, o *status quo* da sociedade moderna, ou seja, expressava o contraditório de uma emancipação política “parcial” e não “universal”. O sistema de Hegel²⁷¹ significava, interpretou Marx, a última grande expressão da modernidade no pensamento, ou seja, do idealismo cultural alemão²⁷², enquanto tentativa para tornar o pensamento “refúgio da razão e da liberdade”. O sistema de Hegel estava ligado a uma determinada filosofia política, a qual representava uma dada ordem social e política, então a crítica ao seu sistema filosófico representava um impulso para a sua realização. Criticar o idealismo alemão, a filosofia moderna, pensara Marx, é uma forma de realizá-la²⁷³. Hegel, com sua crítica a Kant, havia

²⁶⁹ “Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, se a ele se contrapõe como poder estranho, isto só é possível porque o produto do trabalho pertence a outro homem distinto do trabalhador. Se a sua atividade constitui para ele um martírio, tem de ser fonte de deleite e de prazer para outro. Só o homem, e não os deuses, ou a natureza, é que pode ser este poder estranho sobre os homens” (MARX, 2001, p.119).

²⁷⁰ “Assim, não há dúvida de que a convicção marxiana de então era de que a crítica à filosofia política de Hegel teria um papel análogo ao da crítica à religião, levada a efeito por Feuerbach. Mais especificamente, a crítica deveria configurar-se enquanto denúncia do caráter ilusório de uma liberdade exclusivamente conceptual que, ademais, não dispunha da possibilidade de se materializar concretamente” (OLIVEIRA, 1997, p.65).

²⁷¹ “Como ponto de partida exige-se o germe real de vida, mas esquece-se de que o germe real de vida da nação alemã até agora só brotou no seu crânio. Em suma, é impossível abolir a filosofia sem a realizar” (MARX, 2005, p.150).

²⁷² A filosofia alemã, escreve Marx (2005, p.150), “constitui o prolongamento ideal da história alemã”.

²⁷³ “Nesse sentido, a teoria da emancipação em Marx tem dupla dimensão: trata-se da superação da alienação em relação à natureza, mas também da alienação proveniente da forma social. [...] Através do trabalho, o homem recupera-se, conquista-se a si mesmo, soltando-se do domínio da natureza, precisamente através do domínio sobre a natureza. Mas a emancipação só é plena quando ele vence uma segunda alienação: a que provém da

aproximado a filosofia da história. Ele havia tornado a filosofia um “fator histórico concreto” (MARCUSE, 2004, p.25). Marx entendera que “a filosofia alemã do Direito e do Estado é a única história alemã que está *al pari* com a época moderna oficial”, sendo que esta exprime a “*imperfeição do Estado moderno em si, a degenerescência da sua carne*” (2005, p.150-151). Assim, ao invés da crítica da realidade alemã, Marx acreditara ser fundamental a crítica à filosofia alemã.

Na interpretação de Marx, a sociedade burguesa e o capitalismo só conseguem lidar com uma liberdade formal e abstrata da forma como Hegel a apresentou, ou seja, “sua efetivação só é possível na medida em que se pagar o preço da negligência das condições materiais da organização social” (OLIVEIRA, 1997, p.68). O idealismo que Marx atacara na *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*, “o domínio da idéia, a preponderância do conceito em relação à realidade, enfim, as falhas apontadas por Marx não são falhas da teoria, senão da própria realidade, a qual a teoria é uma forma adequada de representação” (OLIVEIRA, 1997, p.68). Hegel, conforme interpretou Feuerbach, e depois Marx²⁷⁴, guardadas as diferenças filosóficas²⁷⁵, ao tentar fundamentar filosoficamente a idéia de liberdade universal “teria abstraído inteiramente da realidade concreta sobre a qual se constituem e se constroem as relações sociais do dia a dia” (OLIVEIRA, 1997, p.75). Marx, nestes termos, continua sendo não apenas uma referência válida, mas a principal referência pra compreendermos a situação atual²⁷⁶, já que os problemas que ele se empenhou em deslindar foram exatamente os problemas do capitalismo (SAVIANI, 1996). Os escritos de Marx irão significar, em última

dominação do homem sobre o homem. Só na sociedade sem classes, pela superação da dupla alienação, o produto do trabalho pode voltar a seu produtor. Só aqui pela eliminação da propriedade privada dos meios de produção e das classes, pode ser superada tanto a dominação da natureza como a de grupos de homens sobre outros. A superação dessa dupla alienação é condição de possibilidade para a efetivação de uma sociedade livre” (OLIVEIRA, 1996, p.254).

²⁷⁴“A novidade histórica da solução de Marx consistia em definir o problema em termos de conceito dialético concreto de “parcialidade predominando como universalidade”, em oposição à universalidade autêntica, a única que podia abarcar os múltiplos interesses da sociedade como um todo e do homem como um ‘ser genérico’. Foi esse conceito específico, socialmente concreto, que permitiu a Marx apreender a problemática da sociedade capitalista em toda sua contraditoriedade e formular o programa de uma transcendência prática da alienação, por meio de uma fusão genuinamente universalizante entre ideal e realidade, teoria e prática” (MÉSZÁROS, 2006, p.36).

²⁷⁵ Na verdade, o que Marx condena na posição feuerbachiana é o fato deste não ter conseguido desenvolver o processo genético de constituição do real, ao invés de estabelecê-lo como pressuposição afirmativa.

²⁷⁶Castoriadis, em sua obra *A Instituição Imaginária da Sociedade* (2000), apesar de valer-se do sistema teórico de Marx, em muitos de seus aspectos, compreende que a teoria de Marx, com sua estática e essencialismo, prepara o comunismo soviético; Milovic compreende que não. Pensa que a ausência de Marx, ou mesmo da filosofia, é o que levou ao comunismo soviético. Marx, segundo ele, pensa a economia como filósofo, com alguém que quer mudar o mundo, suprimindo, em sua obra, a diferença entre filosofia e economia. A crítica ao fetichismo, explica Milovic, seria uma capacidade de re-pensar não só o capitalismo, mas toda a história. “É provável mesmo que o fetichismo na filosofia comece já com Platão, o que faz da crítica marxista uma grande sugestão para nós, para nossa vida cotidiana, para repensar a estática de nossa própria vida” (MILOVIC, 2004, p.38).

instância, um processo de “desnaturalização” das formas sociais do capitalismo, recolocando-as na instância em que elas são inteligíveis, isto é, na história²⁷⁷. A luta pela liberdade, pela emancipação social do homem precisa ser pensada sob o pressuposto desta nova compreensão de história inaugurada por Marx.

Essa revolução conceitual anula a história universal suscetível de pôr ordem no caos histórico. Ela permite reexaminar as escritas históricas enumeradas por Hegel: a história original, a história reflexiva, a história filosófica. A história não é de modo algum universal por natureza e em todo o tempo. Ela se torna universal por um processo de universalização do real. Somente então pode começar a ser pensada como universalidade em devir. Contra todo eurocentrismo normativo, essa simples observação abre caminho para a antropologia e a história comparativas. [...] A história não conhece sentido único. [...] Aqui nos vemos longe do Mecano sumário das infra-estruturas e das superestruturas. A crítica da razão histórica não desembocará, entretanto na contemplação impotente ou estetizante do ruído e do furor. A dialética das forças produtivas e das relações de produção ilumina o desenvolvimento histórico. Mas os conceitos não esgotam a realidade. Marx lembra fortemente os limites dessa dialética que “não suprime as “diferenças reais”. Pois a necessidade explicativa não anula o acaso e o “como” da história remete “necessariamente” ao aleatório da luta. [...] A história universal não é o cumprimento de um destino ou de uma escrita. Resultado do processo de universalização efetiva da consciência (especialmente pelo desenvolvimento da comunicação), ela própria é um produto histórico, do qual convém dar-se conta, e não o princípio explicativo. [...] A história não tem sentido filosófico. Mas é politicamente inteligível e estrategicamente pensável (BENSAÏD, 1999, p. 46).

A leitura que Marx faz da história, portanto, não se dá pelo viés da trajetória das idéias, como conceberam Kant e Hegel, em sua Filosofia da História, tampouco pela emergência do discurso e das práticas discursivas, como concebera Foucault em sua perspectiva arque-genealógica (contemporaneamente), desvinculada ao movimento da materialidade social²⁷⁸ (conjunto das relações sociais e dos modos de produção). Marx, ao contrário entendera que o movimento histórico só pode ser compreendido a partir da práxis material, da práxis produtiva, ou seja, do conflito real e da atividade social e produtiva dos

²⁷⁷A crise da modernidade, para Saviani (1996), interpretada pela perspectiva marxiana, consiste na crise do sistema mundial produtor de mercadorias, o qual levou ao colapso do Terceiro Mundo nos anos 80, do socialismo real no início dos anos 90 a agora atinge o centro do Ocidente. Saviani (1996) segue a análise de Kurz (1992), que compreende a Era Moderna como *uma era de trevas* que entrou em crise antes do século XX, sendo marcada pelo caos, e decadência das estruturas sociais. E esta condição permeia toda a realidade educacional atual. Escreve Saviani que: “Agora, após a queda dos regimes ditos comunistas, não há mais os problemas do socialismo paralelamente, em contraponto aos problemas do capitalismo. Todos os problemas do mundo de hoje são problemas do capitalismo. E precisam ser resolvidos, isto é, superados, o que implica a superação do próprio capitalismo como totalidade (1996, p.181).

²⁷⁸Na leitura de Saviani (2004, p.81), sustentada por Balibar (1995), a “idéia da morte do sujeito tão em voga na perspectiva pós-moderna, que se reporta a autores como Foucault e, daí, a Nietzsche”, teria sido antecipada por Max Stirner, a cuja crítica Marx se dedicou em sua obra *A Ideologia Alemã*. Stirner, antecipando certos desenvolvimentos de Nietzsche, que hoje se chama de pós-modernismo, já havia criticado *todas* as noções universais e não apenas as de caráter metafísico como as noções de Ser, Substância, Idéia, Razão, Bem. A obra de Stirner, *O único e sua propriedade (1844)*, que rejeita qualquer “grande narrativa” foi objeto de contestação por Marx em 1845 (SAVIANI, 2004).

homens (LEFEBVRE, 1969; BALIBAR, 1995; BENZAÏD, 1999; VÁSQUEZ, 2007). O fio condutor da leitura marxiana da história, como explica Oliveira (1996, p. 257), é “antes, uma práxis social: a produção social²⁷⁹ da existência do homem”. Nesta concepção marxiana, “o homem a quem falta a história perderá a sua qualidade de homem. Voltará a cair para trás, naturalidade abstrata (LEFEBVRE, 1972, p.67). As análises de teóricos (neo) marxistas, tais como, David Harvey (2006), F. Jameson (1996), Perry Anderson (2002), corroboram e atualizam a leitura de Marx²⁸⁰ e Engels, permitindo contextualizar a condição (pós)-moderna atual, não como uma situação inevitável, característica da sociedade tecnológica e pós-industrial (KUMAR, 1997; DE MASI, 1999), ou como um mero movimento do pensamento contemporâneo, mas antes a vinculam a certo estágio do “capitalismo tardio”. Sem deliciarem-se com as análises do pós-estruturalismo (pós-modernismo²⁸¹) francês de Baudrillard (1997), Lyotard (2002), Foucault (2001), Derrida e Deleuze (2002), estes autores, pelo contrário, os criticam permitindo vislumbrar suas categorias (“simulacro”, “desconstrução”, “vigilância”, “rizoma”, “multiplicidade”), como uma expressão “espiritual” de uma realidade que é no fundo material²⁸². O geógrafo David Harvey (2000), por exemplo,

²⁷⁹“A produção é um conjunto de relações sociais, e a totalidade delas é o que Marx chama de estrutura econômica da sociedade, a base real de toda a sociedade. Logo, a atividade produtiva, enquanto transformadora da natureza e criadora de relações sociais, é o fio condutor que possibilita uma leitura da história. A teoria marxiana é assim uma “ontologia da sociabilidade” (OLIVEIRA, 1996, p.257). Isso não significa que Marx compreendeu o sentido da história de forma linear, com um sentido único, de forma a reduzi-la a um conceito transparente: Como se Marx reproduzi-se a perspectiva mecanicista do paradigma clássico da ciência moderna e pensa-se o curso da “liberdade” humana como uma marcha progressiva. Ou, como se a prática de luta pela liberdade devesse ser “determinada” pela teoria de forma mecânica e idealizada. Pelo contrário, Marx, entende a práxis histórica, de forma dialética, complexa e contraditória, em que não há apenas ordem, harmonia, certeza, mas também desordem, acaso e incerteza. “Se Marx retomasse por sua conta a teodicéia hegeliana do Espírito, o encadeamento mecânico dos modos de produção para o comunismo desfiaria simplesmente as etapas de uma marcha inexorável para o paraíso recuperado” (BENZAÏD, 1999, p.51).

²⁸⁰“Os marxistas são supostamente pensadores doutrinários, embora reconheçam que não pode haver socialismo autêntico sem a rica herança do liberalismo burguês esclarecido; os pós-modernistas, embora devotos confessos do pluralismo, da mutabilidade, da abertura, são, ainda, assim, constantemente flagrados condenando o humanismo, o liberalismo, o Iluminismo, o sujeito centrado e tudo o mais. O Iluminismo burguês, porém, é semelhante à classe social: para nos livrarmos dele temos primeiro que passar através dela. É sobre este ponto, mais que sobre qualquer outro, que o marxismo e o pós-modernismo divergem mais profundamente” (EAGLETON, 1999, p.31).

²⁸¹“A mais recente tendência na teoria social, denominada de pós-estruturalista ou pós-modernista, teoriza a contingência não apenas com um produto histórico, mas também como um traço permanente da vida humana. Ao tornar-se contingente, o sujeito desaparece. Tentar transformar a contingência em destino é encarado com errôneo, crença, ilusória de um discurso humanista que tem de ser abandonada. Vista desta perspectiva uma estrutura social parecerá uma totalidade negativa ou um texto fragmentado que não podemos ler, um campo de força de relações de micropoder, uma jaula de ferro de necessidade auto-reprodutora, alienada, como uma coisa, coisificada. Se adotarmos uma imagem alternativa do sujeito – por exemplo, como repositório de competência comunicativa, como faz Habermas, ou como manancial de um imaginário alternativo, como faz Castoriadis – o mundo aparece numa luz diferente. No mínimo, isso nos permitirá oferecer uma explicação a mais da contingência humana, baseada em grupos de categorias muito diferentes” (HELLER, & FEHÉR, 2002, p.52).

²⁸²“A ilusão da ideologia, enquanto falso saber sobre a realidade, é em si um momento dessa realidade, e não

situa o problema do pós-modernismo (conservador), no âmbito de sua superficialidade e contentamento às aparências culturais (efemeridade, fragmentação, descontinuidade, caos), sem buscar situá-las numa realidade histórica e material:

Começo com o que parece ser o fato mais espantoso sobre o pós-modernismo: sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico que formavam uma metade do conceito baudeleriano de modernidade. Mas o pós-modernismo responde a isso de uma maneira bem particular; ele não tenta transcendê-lo, opor-se a ele e sequer definir os “elementos eternos e imutáveis” que poderiam estar contidos nele. O pós-modernismo nada, e até se despoja, nas fragmentárias e caóticas correntes da mudança, como se isso fosse tudo que existisse (HARVEY, 2000, p. 49).

Harvey (2000), assumindo a perspectiva da dialética marxiana, interpreta que a Condição Pós-Moderna constitui-se num momento histórico e social, configurado por uma expansão, em escala global, nunca vista, do império da mercadoria e da produção, consumo e circulação do capital, sob a tutela das novas tecnologias, com base na microeletrônica. Esta nova condição social, expressa, segundo ele, uma crise, ou uma exacerbação das desigualdades sociais, a partir do aumento da precarização do trabalho e da falta de proteção e defesa dos direitos dos trabalhadores conquistados no Estado-de-Bem-Estar-Social. A base material do pós-modernismo seria, assim, na leitura de Harvey, o capitalismo em sua fase globalizada, internacional, com todas as implicações que este fenômeno tem significado para as sociedades e culturas; ou mesmo para os próprios sujeitos. A base cultural que se apresenta, na ideologia (no movimento intelectual) do pós-modernismo, impõe-se, como se a realidade do capitalismo que vivemos fosse absoluta e eterna.

Para Harvey, a mudança que estamos passando, encontra-se associada, em parte, à crise estrutural do capital, que ocorreu na década de 70, a qual inclui um novo regime de acumulação flexível, que não substitui totalmente a anterior, baseada no fordismo, mas que projeta mudanças em diversos setores da vida social: a) Mercado de Trabalho: maior flexibilidade nos setores de trabalho (contratos temporários, mão de obra doméstica e imigrante); b) Mobilidade Produtiva: processos de fabricação (mudança de fábricas para outros países, produção a toque de caixa); c) Tipologia de Produção: produção de mercadorias (lotes em consignação); e, acima de tudo no: d) Mercado do Dinheiro e Crédito: operações financeiras desregulamentadas. “Esse sistema especulativo e inquieto foi a base das várias formas de cultura pós-moderna, de cuja realidade e novidade não se podia duvidar – uma

pode ser dissipada senão por uma refutação prática, capaz de modificar o ser, do qual o não-ser da ideologia constitui o “aroma espiritual”. Mas é parte integrante da ideologia ignorar seu enraizamento na prática, ignorar que só nela os enigmas que ela tematiza podem encontrar uma solução” (ROUANET, 1987, p.86)

sensibilidade intimamente ligada à desmaterialização do dinheiro, à característica efêmera da moda, ao excesso de simulação nas economias” (ANDERSON, 1999, p.94). No entanto, nada disso equivale, na leitura de Harvey, a qualquer mudança fundamental no modo de produção enquanto tal – quanto mais uma solução de longo prazo para as pressões da superacumulação, que ainda não sofreram a necessária depuração de uma maciça desvalorização do capital.

Harvey, para tanto, não assume o termo sociedade pós-industrial, ou mesmo sociedade do conhecimento ou sociedade da informação, típicas do movimento intelectual pós-moderno, para explicar nosso tempo, e, com isso, evita o problema de afirmar que os “serviços”, a “informação”, o “conhecimento” substituem o “trabalho”. Antes, Harvey, quer evidenciar, que é a mudança do próprio capitalismo (relação capital-trabalho), em seu modo de operar, de uma base mais sólida (acumulação rígida), para uma base mais flexível (acumulação flexível), que se torna o ponto determinante para entendermos a cultura de nosso tempo. Neste ponto, é que concebemos que o pós-modernismo, apenas “descreve” de forma superficial o “fenômeno” e o “fragmento” visível em nossa vida cotidiana, na qual - a “informação” - surgiria enquanto elemento de “valor econômico” e de “poder” que explicaria o dinamismo da sociedade atual²⁸³ (sociedade pós-industrial). Mas, ao se deter na informação, o pós-modernismo não tematiza, de forma suficiente, a crise estrutural do capital, ou mesmo, o movimento “conjunto” das forças do capital, que se expressam de forma não imediata, mas apenas “mediatamente”, pela “análise” profunda das relações entre Capital-Trabalho-Estado.

As teorias que enfocam o “fim das utopias” a partir do fracasso do “socialismo real”, que destacam do “fim do trabalho”, anunciando o advento da “sociedade pós-industrial²⁸⁴”

²⁸³ Manuel Castells comenta na introdução de seu livro – A Sociedade em Rede -: a era da informação: sociedade e cultura (2001), que: “estou totalmente satisfeito com a excelente crítica elaborada por David Harvey sobre os fundamentos sociais e ideológicos da “pós-modernidade”, bem como a análise sociológica das teorias pós-modernas feita por Scott Lash” (2001, p.42).

²⁸⁴ Escreveu De Masi (1999b, p.68), que: “O pós-industrial não é o efêmero, não são os anões e as dançarinas, não é apenas moda ou estética nem é somente ‘vender *design* e idéias’ (até porque vender idéias não é coisa à toa!). O pós-industrial é uma economia harmônica em que a agricultura, a indústria e o setor terciário funcionam conjuntamente a altíssimos níveis tecnológicos, em que o cerne do sistema – admitindo-se que ainda existe um cerne – é ocupado pela produtividade de bens imateriais (informações, símbolos, valores), em que a ciência se incumbem de oferecer à humanidade os meios para um desenvolvimento nunca antes alcançado no decorrer de sua história, em que a estética se incumbem de fornecer momentos de gozo intelectual, em que as ocupações alienantes podem ser delegadas às máquinas dentro e fora da instalação fabril, em que cabe à política projetar novos sistemas sociais baseados no tempo livre e no ócio criativo”. Merecem destaque os termos: a) pós-industrial (como se o nosso tempo presente fosse mais fortemente vinculado à sociedade de serviços (imaterial) e, isto seria radicalmente diferente da sociedade produtiva – industrial (material); b) “economia harmônica” (como se o capital se realizasse de forma harmônica nesta sociedade pós-industrial); c) “produtividade de bens imateriais” (como se a produção de bens imateriais, não fosse, em última instância – também - material); d) “desenvolvimento nunca antes alcançado” (como se a ciência nos dará o desenvolvimento e o progresso, sem contradições e sem o trabalho); e) “as ocupações alienantes podem ser delegadas às máquinas” (este era o sonho do projeto moderno – da sociedade industrial, que não se realizou, não por falta de utopias tecnocráticas – mistificadoras -, mas pela contradição entre capital e trabalho); f) “tempo livre e ócio criativo” (às margens do

(DE MASI, 1999b), em última instância, sustentam o capitalismo como a última fase que viverá a humanidade. Elas substituem o foco da análise e da importância do pensamento como forma de buscar a “emancipação humana²⁸⁵” dos jugos da dominação real, da opressão e exploração do trabalho, que subsistem na metafísica do capitalismo, e sua estruturação sistêmica, para aceitarem tacitamente um conjunto de relações “aparentemente” insubstituíveis, como se fossem “relações entre coisas” (LUKÁCS, 2003, p.87).

O papel de uma educação crítica, no âmbito do currículo e da formação universitária deveria de ser, nestes termos, o da reconstrução crítica, das formas de manifestação da <racionalidade social em geral>. Em outros termos, uma educação crítica, não se oporia simplesmente à razão, enquanto capacidade conhecedora, mas sim enquanto tipo de racionalidade socialmente instituída. Toda tarefa da educação crítica, deveria, portanto, colaborar para revelar os elementos deformadores produzidos pela racionalidade social, “conduzindo-a a uma clara exposição de suas contradições, e por esta via aprendendo nela as possibilidades alternativas” (LEO MAAR, 1994, p.79). Assim concebida, a educação não apenas reproduz as relações de poder existentes, ela também tem o potencial de instaurar novas relações de poder, mas esta luta pela hegemonia, no sentido gramsciano (FREITAG, 2005; MANACORDA, 1990; SAVIANI, 2000;), precisa estar amparada num outro modelo de sociedade – para “além da lógica do capital²⁸⁶”. Tentemos entender a seguir, pela via da economia política (Marx) um pouco dos elementos históricos que ajudam a explicar o

capitalismo tardio?! só se for para os que já possuem alguém para trabalhar por eles, os “mamíferos de luxo”, como nos ensinou Gramsci). Enfim, o otimismo da noção “sociedade pós-industrial” é embalado pela crença “ingênua” e, por isso é ideológica, em que a tecnologia, o progresso da tecnologia, a partir da ciência moderna, nos possibilitou uma época em que poderemos viver a vida de forma criativa e livre. A liberdade e a criatividade parecem advir de forma natural, sem luta e, pior, no interior do - sistema capitalista - produtor de mercadorias.

²⁸⁵“Sejam bem-vindos ao pós-modernismo: ao mundo do espetáculo, do sumiço da realidade, do fim da história, da morte do marxismo e de um grande número de alegações deste milênio. Muito embora o julgamento de celebridades tenha provocado cobertura sensacionalista ao longo da história, poucos negariam que a própria mídia sofreu mudanças radicais nas últimas décadas, ou que ela agora controla e manipula imensos fluxos de informação. Mas, embora alguns possam querer oferecer uma explicação histórica e materialista dessas mudanças, para os pós-modernistas o desaparecimento da linha entre realidade e ficção, que alegadamente constitui a “cultura popular” de hoje, é, na verdade, a realidade dos fins deste século. Não há nada para explicar, em outras palavras, porque a maneira como a mídia apresenta seus assuntos e ficções é tudo que há para saber, tudo que podemos saber. A sociedade aproximou-se da beira de um mundo agora nivelado, alegam os pós-modernistas, e a única coisa que conseguimos saber com certeza é que não podemos compreender o que nos levou para lá ou o que existe abaixo de nós, no abismo” (STABILE, 1999, p.146).

²⁸⁶A relação entre trabalho, educação e cultura pode ser pensada, como enfatiza Mézsáros (2005, p.25-26) tendo em vista que: “Poucos negariam hoje que os processos educacionais e os processos sociais mais abrangentes de reprodução estão intimamente ligados. Conseqüentemente, uma reformulação significativa da educação é inconcebível sem a correspondente transformação do quadro social no qual as práticas educacionais da sociedade devem cumprir as suas vitais e importantes funções de mudança. [...] Limitar uma mudança educacional radical às margens corretivas e interesseiras do capital significa abandonar de uma só vez, conscientemente ou não, o objetivo de uma transformação social qualitativa. Do mesmo modo, contudo, procurar margens de reforma sistêmica na própria estrutura do sistema capitalista é uma contradição em termos. É por isso que é necessário romper com a lógica do capital se quisermos contemplar a criação de uma alternativa educacional significativamente diferente” (MÉZSÁROS, 2005, p. 25.26).

sentimento de “perplexidade”, “confusão” e “incerteza”, enquanto marcas do pensamento pós-moderno.

3.3- DA MODERNIDADE SÓLIDA À MODERNIDADE FLEXÍVEL: A RACIONALIDADE SOB OS DESÍGNIOS DO CAPITAL

O projeto social moderno parecia corresponder a certa fase do capitalismo industrial nascente, em que se estruturavam as economias nascentes a partir de uma realidade de expansão do conhecimento sob forma de produção de artefatos tecnológicos mais duráveis. A divisão do trabalho e da organização produtiva procura orientar-se, nesta fase, pelos pressupostos do planejamento racional, implicando mais ritmo à produtividade. O planejamento segue modelos mais duráveis e rígidos, na tentativa de assegurar o controle pleno das situações e adversidades. “Sob diversos relatos e assinaturas de renome, a modernidade conjugou a avidez de divisão e de classificação do real com a vontade de sistematizar tudo de baixo de somente uma conta (*ratio*), assim como a luz do sol ilumina os objetos a partir de uma mesma claridade” (THAYER, 2002, p.26). Há, nesta etapa, na leitura de Bauman (2002), uma busca pela solidez, pela durabilidade dos produtos, pela certeza e harmonia. Em seu estágio sólido, hoje passado, destaca Bauman (2002, p.46), a modernidade – em si mesma uma reação à fragilidade do *ancien regime* pré-moderno que rapidamente perdeu seu poder de controle – era obcecada pela *durabilidade*. A forma emergente de vida social, na segunda metade do século XX, assegura Bauman, não corresponde à entrada na pós-modernidade, mas sim no “estágio líquido da modernidade”. Neste estágio, temos não somente a perda da noção de conhecimento e de educação como algo duradouro, para toda a vida, mas como algo efêmero e circunstancial. Essa realidade, característica da sociedade de consumo atual, explicita a emergência da incerteza, da superficialidade, da velocidade e da estetização do cotidiano (BERMAN, 2006). No entendimento de Bauman:

A solidez, outrora comumente assegurada pela autônoma reprodução da ordem social, parecia cada vez menos capaz de cuidar de si mesma e, aparentemente, precisava de cuidados. [...] A imagem do conhecimento refletia este comprometimento, e a visão da educação reduplicava as tarefas que este comprometimento inscreveu na agenda da modernidade. O conhecimento tinha valor, porque se esperava que ele durasse, e a educação tinha valor na medida em que oferecia este *conhecimento de valor duradouro*. A educação, quer vista como um episódio circunscrito, ou como um empreendimento para toda a vida, seria uma atividade voltada para a entrega de um produto que, como qualquer outra posse, poderia ser possuída e desejada para sempre (BAUMANN, 2002, p.47).

A teorização baumaniana, embora divergente das perspectivas que destacam a ascensão da pós-modernidade, assinala um caráter interessante para pensar a dinâmica da crise do paradigma moderno de conhecimento. Esse fenômeno não é inerente à própria lógica científica²⁸⁷, de uma crise exclusiva da ciência, mas próprio das condições nascentes da vida social, política e cultural contemporânea. Em outras palavras, para Bauman, não estaríamos na pós-modernidade, porque a modernidade, ou aquilo que a constitui e a define, continua mais do que nunca em plena atividade. Neste sentido, a idéia de progresso, com seus corolários, continua em plena expansão. O termo pós-moderno para ele parece impróprio, porque parece assinalar a morte de algo que ainda continua em atividade. No entanto, a atual crise da educação apresenta algumas diferenças radicais das crises que atingiram a “fase sólida da modernidade”. Estas questões referem-se ao próprio sentido da educação. Não se tratam de reformas simples, nas margens da educação, mas do questionamento radical dos paradigmas que animaram a educação moderna. Na interpretação de Bauman (2002), o caráter móvel e fluído da atual etapa do capitalismo é decorrente das novas políticas econômicas. “Em nosso mundo volátil de mudanças instantâneas e erráticas, os hábitos arraigados, as

²⁸⁷A lógica interna da ciência foi reformulada ao longo do século XX e com ela a concepção “mecanicista” e “determinista” moderna é repensada. A crise do paradigma moderno de conhecimento, ganha corpo através da perspectiva sistêmica, que lança novas noções para compreender a natureza. Prigogine, que não é um “desconstrucionista”, tentando evidenciar uma nova compreensão das “leis da natureza” e, levando adiante o projeto já começado pelos físicos atômicos no início do século (Planck, Einstein, Bohr, Heisenberg), evidencia, por outros caminhos, no final do século XX, a emergência da incerteza e da irreversibilidade do tempo no interior da ciência. Segundo ele: “De fato, ao longo das últimas décadas, nasceu uma nova ciência, a física dos processos de não equilíbrio. Esta ciência levou a conceitos novos, como a auto-organização e as estruturas dissipativas, que são hoje amplamente utilizados em áreas que vão da cosmologia até a ecologia e as ciências sociais, passando pela química e pela biologia. [...] A ciência clássica privilegiava a ordem, a estabilidade, ao passo que em todos os níveis de observação reconhecemos o papel primordial das flutuações e da instabilidade. Associadas a essas noções, aparecem também escolhas múltiplas e os horizontes de previsibilidade limitada. Noções como a de caos tornaram-se populares e invadem todos os campos da ciência, da cosmologia à economia. Mas, como mostraremos neste livro, os sistemas dinâmicos instáveis levam também a uma extensão da dinâmica clássica e da física quântica e, a partir daí, a uma formulação nova das leis fundamentais da física. Esta formulação quebra a simetria entre passado e futuro que a física tradicional afirmava, inclusive a mecânica quântica e a relatividade. Essa física tradicional unia conhecimento completo e certeza: desde que fossem dadas condições iniciais apropriadas, elas garantiam a previsibilidade do futuro e a possibilidade de retrodizer o passado. Desde que a instabilidade é incorporada, a significação da leis da natureza ganha um novo sentido”(PRIGOGINE, 1996, p.12). O desdobramento destas teorias para pensar o currículo e a educação no final do século XX torna-se visível na perspectiva adotada por Doll: Currículo: uma perspectiva pós-moderna e, em todas as obras de Edgar Morin, para pensar a ciência, a educação e a sociedade. Os limites e as potencialidades de algumas destas noções destacaremos a seguir. De antemão, pode-se dizer que nossa perspectiva não é de negar este redimensionamento no interior da ciência, mas de compreender, numa perspectiva dialética, o contexto social e político em que ele se legitima. Se a “ordem”, o “controle”, interessava ao mundo moderno, na marcha do capital rumo ao infinito, ao progresso, agora a “desordem”, o “caos” assinala a crise deste modelo, e a força que o capital assume sobre o trabalho e a natureza, sob o viés da “desregulação” dos mercados. A modernidade burguesa (sólida), embora de forma linear e mecânica, expressava uma tentativa utópica da “política”, sob o viés da “razão”, assumir o curso das coisas. A emergência das categorias da (pós)-modernidade, das leis do caos, propriamente, evidencia os descaminhos da modernidade burguesa, e a assunção declarada de que estamos condenados a viver num mundo sem utopias, num mundo caótico e “desregulado”, em que a política encontra-se impotente, e nossa vida numa incerteza infinita. Bauman, embora num caminho diferente, e com noções diferentes irá expressar muito bem estas noções em suas obras.

estruturas cognitivas sólidas e a preferência por valores estáveis, objetivos últimos da educação ortodoxa, transformaram-se em desvantagens” (BAUMAN, 2002, p.51). Pelo menos foram assim rejeitados pelo *mercado do conhecimento*, para o qual (da mesma forma que para qualquer outro mercado) toda lealdade, vínculos irrompíveis e compromissos de longo prazo são anátema – obstáculos a serem eliminados do caminho. Jameson, da mesma forma que Bauman, relaciona a emergência do pós-modernismo, como a esfera cultural do capitalismo tardio. Bauman, no entanto, permite explicitar a transição de uma fase sólida da modernidade, para uma fase líquida, evidenciando isto em termos das transformações econômicas, sociais, culturais e políticas.

A sociedade que entra no século XX não é menos moderna que a entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente. O que a faz tão moderna como era mais ou menos há um século é o que distingue a modernidade de todas as outras formas históricas do convívio humano: a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável, e sempre incompleta modernização, a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa. [...] Duas características, no entanto, fazem nossa situação – nossa forma de modernidade – nova e diferente. [...] A primeira é o colapso gradual e o rápido declínio da antiga ilusão moderna: da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um *telos* alcançável da mudança histórica, um Estado de perfeição a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio, algum tipo de sociedade boa, de sociedade justa e sem conflitos em todos em todos ou alguns de seus aspectos postulados: do firme equilíbrio entre oferta e procura e a satisfação de todas as necessidades; da ordem perfeita, em que tudo é colocado no lugar certo, nada que esteja deslocado persiste e nenhum lugar é posto em dúvida; das coisas humanas que se tornam totalmente transparentes porque se sabe tudo o que deve ser sabido; do completo domínio sobre o futuro – tão completo que põe fim a toda contingência, disputa, ambivalência e conseqüências imprevistas das iniciativas humanas. A segunda mudança é a desregulamentação e a privatização das tarefas e deveres modernizantes. O que costumava ser considerado uma tarefa para a razão humana, vista como dotação e propriedade coletiva da espécie humana, foi fragmentado (“individualizado”), atribuído às vísceras e energias individuais e deixado à administração dos indivíduos e seus recursos (BAUMAN, 2001, p.36-37).

A leitura de Bauman (2002), com a noção de “modernidade líquida”, explicita, de forma semelhante à de Harvey (2000) “condição pós-moderna”, de Berman (2006), “modernidade tardia”, e de Jameson (2006), pós-modernismo (como lógica cultural do capitalismo tardio), os novos elementos teóricos, políticos e culturais contemporâneos, situando-os na transição do paradigma fordista industrial para o paradigma da acumulação flexível do capital²⁸⁸. A ênfase no consumo, no supérfluo, na efemeridade, na incerteza

²⁸⁸“A forma atual do capitalismo caracteriza-se pela fragmentação de todas as esferas da vida social, partindo da fragmentação da produção, da dispersão espacial e temporal do trabalho, da destruição dos referenciais que balizavam a identidade de classe e as formas de luta de classes. A sociedade *aparece* como uma rede móvel, instável, efêmera de organizações particulares definidas por estratégias particulares e programas particulares, competindo entre si. Sociedade e natureza são reabsorvidas uma na outra e uma pela outra porque ambas deixaram de ser um princípio interno de estruturação e diferenciação das ações naturais e humanas para se

adquire, na interpretação destes autores, sua base legitimatória não apenas nas práticas culturais contemporâneas, possibilitadas pelas transformações científicas e tecnológicas, e pelas inovações comunicacionais, mas pela nova forma assumida pelo capitalismo tardio e sua forma de reprodução²⁸⁹. Assim, tanto Bauman, quanto Harvey, Berman e Jameson²⁹⁰, corroboram e ampliam, mesmo que por vias diferenciadas, a leitura de Chauí²⁹¹ (2001, 2003), quanto ao panorama da crise da razão que ronda a universidade contemporânea. Suas considerações não somente consideram as diferentes críticas que foram feitas à racionalidade moderna, inclusive pelos pensadores pós-modernos (Lyotard, Vattimo, Baudrillard²⁹², Foucault, Derrida, Rorty), e neomodernos (Habermas), como também interligam a crise em seus vários aspectos, identificando-a e explicando-a a partir do surgimento do: a) Neoliberalismo – Modelo do Estado Mínimo; b) Modelo Toyotista de organização do Trabalho – Flexibilização da Economia; e da - c) Economia de Mercado – Desregulação do Mercado – Competitividade.

O desmantelamento do Estado, promovido pela perspectiva neoliberal, iniciado ainda na década de 80 no Brasil, contribuiu para acirrar o processo de exclusão social de um

tomarem, abstratamente, “meio ambiente”; e “meio ambiente” instável, fluido, permeado por um espaço e um tempo virtuais que nos afastam de qualquer densidade material; “meio ambiente” perigoso, ameaçador e ameaçado, que deve ser gerido, programado, planejado e controlado por estratégias de intervenção tecnológica e jogos de poder. Por isso mesmo, a permanência de uma organização depende muito pouco de sua estrutura interna e muito mais de sua capacidade de adaptar-se celeremente a mudanças rápidas da superfície do “meio ambiente”. Donde o interesse pela idéia de flexibilidade, que indica a capacidade adaptativa a mudanças contínuas e inesperadas”(CHAUÍ, 2003, p.7).

²⁸⁹Conforme Kuenzer (2002, p.14), as profundas transformações que têm ocorrido no mundo do trabalho trazem novos desafios para a educação. O capitalismo, segundo ela, vive um novo padrão de acumulação decorrente da globalização da economia e da reestruturação produtiva, “que passa a determinar um novo projeto educativo para os trabalhadores, independentemente da área, das atribuições ou do nível hierárquico em que atuem”. Nesse contexto de divisão social do trabalho, “a pedagogia, em decorrência, propõe conteúdos que, fragmentados, organizam-se em seqüências rígidas; tendo por meta a uniformidade de respostas”, atendendo aos “interesses do mundo do trabalho e da vida social, que se regem pelos mesmos parâmetros das certezas e dos comportamentos que foram definidos ao longo do tempo como aceitáveis” (KUENZER, 2002, p.14).

²⁹⁰“A abordagem do pós-modernismo por Jameson, desenvolve pela primeira vez uma teoria da ‘lógica cultural’ do capital que simultaneamente oferece um retrato das transformações dessa forma social como um todo. Trata-se de uma visão muito mais abrangente. Aí, na passagem do setorial para o geral, a vocação do marxismo ocidental alcançou sua mais completa consumação” (ANDERSON, 1999, p.85).

²⁹¹Nas palavras de Chauí (2001, p.130) “A economia capitalista mundial, conhecida como neoliberalismo, constitui-se como aquilo que alguns chamam “acumulação flexível do capital”, isto é, o fim do modelo fordista industrial e do modelo político econômico keynesiano. Ao modelo fordista, a economia responde com a terceirização, a desregulação, o predomínio do capital financeiro, a dispersão e fragmentação da produção e a centralização/velocidade das mudanças tecnológicas. Ao modelo Keynesiano do Estado de Bem- Estar, a política neoliberal responde com a idéia do Estado Mínimo, a desregulação do mercado, a competitividade e a privatização da esfera pública”. [...] A esse duplo modelo econômico político, corresponde do lado da ideologia, o domínio do fetichismo da mercadoria; do lado da sociedade, o processo crescente da exclusão social, a partir da exclusão econômica da classe trabalhadora; e do lado das teorias, a crise da razão” (CHAUÍ, 2001, p. 130).

²⁹²“Dentre os acadêmicos que escreveram sobre o pós-modernismo, Baudrillard é certamente um dos mais radicais ao levar a lógica pós-moderna à últimas conseqüências, deleitando-se com os tropos lingüísticos pós-modernos e as imagens de uma pós-sociedade – o fim do social – fora do alcance da explicação sociológica convencional” (FEATHERSTONE, 2007, p.57).

contingente significativo da população brasileira. A intensificação das relações comerciais e produtivas, associados com a emergência de novas tecnologias e novas formas de gestão na economia, produziu transformações significativas em relação ao mundo do trabalho, e, logo implicou desafios novos em relação às práticas educativas. O aumento da competitividade entre países, da disputa por novos mercados em escala mundial, associado a um novo tipo de relações empresariais e políticas, passaram a exigir um novo perfil de trabalhadores. Neste novo perfil, exigem-se, sobretudo, capacidades criativas e profissionais distintas das formas características do modelo de economia baseado no modelo fordista-keynesiano²⁹³ que foi anterior à globalização neoliberal. Neste contexto, uma capacidade ampliada de lidar com situações “abstratas” e “complexas”, começa a constituir o vocabulário e fazer parte das metas educacionais da educação superior. O caráter paradoxal disto tudo é a de que o neoliberalismo, ou as políticas neoliberais em educação, que marcam profundamente a década de 90, só tornam o discurso acessível às maiorias, negando, na prática, o acesso e a permanência de um contingente ampliado da população. Ou seja, ao mesmo tempo em que o capital coloca novas exigências para sua reprodução, sob o ponto de vista da educação formal, o trabalhador, ou a classe trabalhadora, é abandonada a sua própria sorte em medida que se encurtam os direitos sociais decorrentes da “miniaturização” do Estado. A demanda por educação superior, ou a defesa da necessidade da educação, articula-se neste novo discurso (neoliberal), não como um direito, mas como uma necessidade do trabalhador para se ajustar ou sobreviver aos imperativos da economia globalizada²⁹⁴. Isso nos permite lembrar a significativa concepção de Bauman, que compreende que “se a modernidade original era pesada no alto, a modernidade de hoje é leve no alto, tendo se livrado de seus deveres ‘emancipatórios’, exceto o dever de ceder a questão da emancipação às camadas média e inferior, às quais foi relegada a maior parte do peso da modernização contínua” (2001, p.38).

²⁹³“A tendência de enfraquecimento dos métodos de produção em massa, característicos do fordismo, implicam em novas formas de conhecimento necessárias para a força de trabalho. Resumidamente, ao invés do trabalho cada vez mais especializado e restrito, os requisitos agora estariam voltados para uma qualificação mais universal, conversível, flexível. Demanda-se um trabalhador com maior capacidade de iniciativa integrado e apto a trabalhar em grupo” (COSTA, 2000, p.56).

²⁹⁴“Os países industrializados mais adiantados deslocam, assim, as prioridades de investimento em infraestrutura e equipamentos, para a formação de habilidades cognitivas e competências sociais para a população. [...] No terceiro mundo, sobretudo na América Latina, essa agenda possui os mesmos componentes, mas requer estratégias apropriadas às suas peculiaridades: torna-se, neste caso, ainda mais imperativo que a transformação produtiva e a inserção competitiva nos mercados mundiais não sejam dissociadas da promoção da equidade. [...] Diante deste cenário, a educação é convocada, talvez prioritariamente, para expressar uma nova relação entre desenvolvimento e democracia, como um dos fatores que podem contribuir para associar crescimento econômico à melhoria da qualidade de vida e à consolidação dos valores democráticos” (MELLO, apud COSTA, 2000, p.62).

A reestruturação produtiva, iniciada ainda na década de 70, com nova base microeletrônica, possibilita uma expansão além fronteiras das formas tradicionais da economia. O novo cenário científico e tecnológico acelera os ritmos da vida social ajudando a promover mudanças produtivas, políticas e culturais. O encurtamento do espaço, e a mudança das formas tradicionais de vida, advindas com as economias de escala, tornaram o mundo menor, mais competitivo e mais disputado. Uma base mais flexível para o capital significa a possibilidade de transpor as fronteiras do Estado Nacional, para alcançar todas as superfícies do globo. Um modelo de acumulação flexível começa, então, a substituir paulatinamente o modelo fordista. Ele se ancora na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e de padrões de consumo. Surgem setores de produção inteiramente novos, bem como novas maneiras de fornecimento de mercados financeiros, associados a uma alta taxa de inovação comercial, tecnológica e organizacional (HARVEY, 2000). A nova realidade, como assinala Anderson, consiste numa “assimetria maciça entre mobilidade e organização internacional de capital por um lado, e dispersão e segmentação do trabalho, por outro, sem nenhum precedente histórico” (1992, p.130).

A reestruturação produtiva, como forma de responder à crise do capital (ANTUNES, 2003) significa assim colocar nova pauta política na ordem do dia e, esta deixa de ser unicamente Nacional para tornar-se Internacional. O ajuste do modelo político que alimentou o “Estado de Bem Estar Social” é feito levando-se em conta as novas necessidades postas pelo capital para circular em escala mundializada. O propósito do neoliberalismo consiste, portanto, em “combater o Keynesianismo e o solidarismo reinantes e preparar as bases para um novo capitalismo” (ANDERSON, 2003, p.10). A globalização neoliberal, nestes termos, significa, não somente integração cultural, mas fundamentalmente, econômica e, atende a pauta dos homens de negócios²⁹⁵, mais do que as necessidades políticas sociais e culturais dos países implicados. Na educação implica na gestação de um novo trabalhador (polivalente, flexível, criativo, capaz de dar conta das novas necessidades criadas com o capitalismo emergente), bem como significa uma forma de exclusão de maiorias que não podem se

²⁹⁵“Na trajetória dos anos 80, a avassaladora ascensão do neoliberalismo, o desmantelamento da quase totalidade dos regimes socialistas, as derrotas dos partidos identificados com a construção dos Welfare States, ou a busca por estes mesmos partidos de políticas mais restritivas ou francamente hostis àquelas até então implementadas, conduziram a imagem da supremacia inequívoca dos arranjos políticos baseados na menor restrição à mão invisível do mercado. A ofensiva por reformas institucionais, que libertasse os mercados dos freios antepostos pela política organizada, assumiu dimensões até então impensadas. Consolidou-se, então, a imagem de que reformas imperativas, impulsionadas pelas grandes instituições financeiras internacionais deveriam se desencadear por todos o mundo, seguindo os ditames da globalização do mercado, da desregulamentação e encolhimento estatal (destinado principalmente a garantia dos contratos) e do reconhecimento da falência dos esquemas compensatórios. Um mundo virtuoso se oferecia para os que fossem capazes de obter sucesso e competitividade em suas relações mercantis internacionais” (COSTA, 2000, p.65).

“enquadrar” no novo tipo de relação social reinante num cenário científico e tecnológico de alta competitividade. Neste novo contexto, em que a “flexibilidade” opera e predomina, os direitos sociais dos trabalhadores, conquistados duramente durante a modernidade sólida, são volatilizados diante à dinâmica fluída (e desregulamentada) do capital, que se move à vontade, sem controle, ditando suas próprias regras²⁹⁶. A desordem e a desregulação do capital, na reestruturação produtiva, significa, para o trabalhador, mais incerteza e insegurança. A educação, agora, consiste numa responsabilidade do trabalhador, que deve, diante de um cenário de incerteza e efemeridade, (marcas de uma sociedade altamente competitiva e volátil), “formar-se” continuamente para poder “adaptar-se” ao ritmo “eterno” das mudanças. Em suma, no neoliberalismo, na fase flexível do capital (modernidade flexível), a educação passa de “direito” do cidadão a “dever” do consumidor²⁹⁷.

A idéia do “consumidor” é crucial aqui. Para os neoliberais, o mundo em essência, é um vasto supermercado. A “escolha do consumidor” é a garantia da democracia. Com efeito, a educação é vista simplesmente como mais um produto do mesmo modo que o pão, o carro a televisão. Voltando-se para o mercado por meio de vales e planos de opções, ela será amplamente auto-regulada. Assim, a democracia é transformada em práticas de consumo. Dentro desses planos, o ideal do cidadão é o do comprador. Os efeitos ideológicos disso são imensos. Em vez de a democracia ser um conceito *político*, ela é transformada em um conceito inteiramente *econômico*. A mensagem desse tipo de política é o que pode ser mais bem chamado de “particularismo aritmético”, no qual se tira do indivíduo desapegado – como consumidor – sua raça, sua classe e o seu gênero (APPLE, 2004, p.46).

Enquanto o capital coloca na ordem do dia novas exigências políticas, o trabalho perde seu valor, sendo colocado como entrave a ampliação da taxa de lucro (ANTUNES, 2003). Neste contexto, de modernidade flexível, faz-se de tudo para controlar as incertezas do mercado, de tal sorte que o lucro seja cada vez mais certo para o capital, e o destino da sociedade e dos trabalhadores incerto (DEMO, 2000). Amplia-se assim, sob a lógica de uma economia flexível, o enfraquecimento da política e, a precarização das relações contratuais trabalhistas, que perdem pouco a pouco a velha estabilidade conquistada durante os “anos

²⁹⁶A noção de direitos do cidadão, a qual se tornara constitutiva da modernidade sólida, baseada na noção de um sujeito unificado, é dissolvida sob o pressuposto de que o sujeito estável, universal, com uma identidade definida e fixa não existe. Emerge então, no projeto pós-modernista (da modernidade flexível), a figura do sujeito móvel e fluído, com uma identidade plural, que sugere que “o que estava atrapalhando a liberdade do sujeito moderno era nada menos que o sujeito” (EAGLETON, 1998, p.89). Esta imagem de uma vida social sem sujeito, alimentada pelo projeto do pós-modernismo tornou-se muito apropriada para a “sociedade existente, em que, para Marx, o limite do capital é o próprio capital” (EAGLETON, 1998, p.89).

²⁹⁷“O espírito do mercado, que sempre estivera um tanto distante do mundo acadêmico, tomou conta da universidade, transformada em fábrica de conhecimentos a serviço do mercado. O treinamento suplanta a educação, até porque as empresas, tomando consciência da necessidade de manter o passo frente à economia de inovação perpétua, entenderam que é mister fazer os trabalhadores estudarem. Com isso, a entidade lucrativa de aprendizagem via tomando conta do espaço” (DEMO, 2000, p.115).

dourados” da modernidade sólida (no auge do keynesianismo²⁹⁸). Apresenta-se, em termos representacionais, o neoliberalismo, enquanto outro modelo sócio-econômico, que aparentemente, parece expressar o desejo das maiorias, por liberdade, igualdade e desenvolvimento. Sua face perversa é ocultada, em medida que des-responsabiliza o Estado de manter o controle efetivo do equilíbrio da política entre incluídos e excluídos do sistema. As raízes da crise, afirmavam Hayek²⁹⁹ e seus companheiros, estão localizadas no poder excessivo e nefasto dos sindicatos e, de maneira mais geral, do movimento operário (ANDERSON, 2003).

Em seu estágio pesado, o capital estava tão fixado ao solo quanto os trabalhadores que empregava. Hoje o capital viaja leve – apenas com a bagagem de mão, que inclui nada mais que pasta, telefone celular e computador portátil. Pode saltar em quase qualquer ponto do caminho, e não precisa desmoronar-se em nenhum lugar além do tempo que durar sua satisfação. O trabalho, porém, permanece tão imobilizado quanto no passado – mas o lugar em que ele imagina estar fixado de uma vez por todas perdeu sua solidez de outrora; buscando rochas, as âncoras encontram areias movediças. Alguns dos habitantes do mundo estão em movimento; para os demais, é o mundo que se recusa a ficar parado. [...] Os passageiros do navio “Capitalismo Pesado” confiavam (nem sempre sabiamente) em que os seletos membros da tripulação com direito a chegar à ponte de comando conduziriam o navio a seu destino. [...] Já os passageiros do avião “Capitalismo Leve” descobrem horrorizados que a cabine do piloto está vazia e que não há meio de extrair a “caixa preta” chamada piloto automático qualquer informação sobre para onde vai o avião, onde aterrizará, quem escolherá o aeroporto e sobre se existem regras que permitam que os passageiros contribuam para a segurança da chegada (BAUMAN, 2001, p.70).

No tempo do “welfare state”, no auge da modernidade sólida, ainda era possível pensar na correção histórica da modernidade a partir da luta dos trabalhadores, dos sindicatos. No projeto social (e teórico) da modernidade sólida, havia, de forma transparente, um sujeito coletivo, unificado (a classe trabalhadora), e um sujeito histórico (cidadão) que podia com sua força interferir nos rumos políticos. Ele impunha um limite à expansão do capital. Significava um freio à livre circulação do capital. Na fase da modernidade flexível, o capital, sob a tutela do neoliberalismo, acaba condenando qualquer interferência externa de um sujeito coletivo (e unificado), ou mesmo de um sujeito portador de direitos políticos; celebrando assim, de forma

²⁹⁸“A presente versão liquefeita, fluida, dispersa, espalhada e desregulada da modernidade pode não implicar o divórcio e ruptura final da comunicação, mas anuncia o advento do capitalismo leve e flutuante, marcado pelo desengajamento e enfraquecimento dos laços que prendem o capital ao trabalho. [...] A reprodução e o crescimento do capital, dos lucros e dos dividendos e a satisfação dos acionistas se tornaram independentes da duração de qualquer comprometimento local com o trabalho” (BAUMAN, 2001, p.171).

²⁹⁹“Hayek e seus companheiros argumentavam que o novo igualitarismo (muito relativo, bem entendido) deste período, promovido pelo Estado de Bem Estar, destruía a liberdade dos cidadãos e a vitalidade da concorrência, da qual dependia a prosperidade de todos. Desafiando o consenso oficial da época, eles argumentavam que a desigualdade era um valor positivo – na realidade imprescindível em si -, pois disso precisavam as sociedades ocidentais” (ANDERSON, 2003, p.10).

ainda mais dissonante, os vínculos contraditórios que marcam o capitalismo nesta fase: liberdade, desregulação e flexibilidade para o capital e submissão inelutável para os trabalhadores. A sociedade, neste contexto, “não é mais protegida pelo Estado, ou pelo menos é pouco provável que confie na proteção oferecida por este. Ela agora está exposta à rapacidade de forças que não controla e não espera, nem pretende, recapturar e dominar” (BAUMAN, 2007, p.30). O neoliberalismo expressa assim a forma política manifesta dos interesses do capital circular livremente sem o controle efetivo da política e, sem o imperativo da ética. O ajuste neoliberal inclui a agenda de encurtamento dos compromissos sociais do Estado com as populações nacionais e com os trabalhadores. Mais do que isso, o ajuste neoliberal, significa, na prática, a “dissolução” das funções tradicionais do Estado moderno, do sonho Iluminista, em efetivar e construir a democracia, centrada nos ideais da igualdade, da liberdade e da fraternidade. O único ideal que parece orientar a agenda neoliberal é a do livre comércio, sendo as outras metas e finalidades, funções figurativas e consideradas decorrentes da lógica econômica³⁰⁰. O remédio para a crise social, respondem os neoliberais, é evidente: manter um Estado forte, sim, em sua capacidade de romper o poder dos sindicatos e no controle do dinheiro, mas parco em todos os gastos sociais (ANDERSON, 2003).

O Estado, ou a “Razão”, enquanto “espírito absoluto”, como concebeu Hegel, com sua função clássica (liberal) de garantir e efetivar as condições dignas de sobrevivência da população, através de políticas públicas e sociais, que promovam o trabalho, o emprego e a renda, assegurando as condições de acesso e democratização da educação com qualidade e para todos, é considerado inoperante e ineficaz nesta nova vulgata - neoliberal. Tudo que é público, que se refere à esfera estatal, ou ao bem comum, é considerado obstáculo à livre realização do sonho neoliberal. A culpa da crise social contemporânea, na retórica neoliberal, é tributada ao Estado e aos pobres (APPLE, 2004). A meta suprema que deve compor a meta do governo é a meta orçamentária. As políticas sociais voltadas à cidadania tornam-se assim meros bálsamos, para conter e manter os excluídos em suas condições sociais precárias. Cortar despesas nestas áreas é fundamental, a fim de conter os gastos com o bem-estar e aumentar o exército de reserva (ANDERSON, 2003). “A única tarefa econômica permitida ao Estado e que se espera que ele assuma é a de garantir um orçamento equilibrado” (BAUMAN,

³⁰⁰“A busca pela competitividade informa, então, discursos e políticas que consideram qualquer alternativa fadada ao fracasso, condenada ao limbo do quarto mundo. Obviamente, o reflexo desta concepção na educação não se fez esperar, e foi aqui redesenhada. Alguns anos após a euforia do boom liberal, o quadro em nada fornece tranqüilidade. Ajustamentos brutais foram promovidos, cortes drásticos na intervenção estatal foram operados, economias forma reorientadas, gastos em políticas sociais forma reduzidos, milhões de postos de trabalho forma aniquilados, barreiras alfandegárias forma pulverizadas. Em suma, o novo mercado, restaurado, forte, dinâmico, pode florescer de forma impensada até alguns anos atrás (COSTA, 2000, p.45).

1999, p.74). Qualquer gasto que se efetue em educação que não se volte para as finalidades econômicas é considerado suspeito. Pouco a pouco, juntamente com novo modelo econômico da acumulação flexível, surge o novo modelo político do neoliberalismo, que solapa os velhos ideais da modernidade sólida, do liberalismo clássico. O fordismo-keynesianismo, enquanto expressão máxima da modernidade (sólida) acaba por ser implodido, ou mesmo modificado com o avanço da globalização e a abertura dos países ao capital transnacional³⁰¹. O liberalismo clássico, junto com ele, também é solapado; e, com isso a imagem do Estado, enquanto “agente regulador” – que busca o equilíbrio entre o capital e o trabalho-, é substituída pela imagem do Estado “promotor” empresarial do livre curso do capital e, a tudo que a ele se opõe. O desmantelamento do Estado³⁰² significa, com isso, um abandono de grande parcela da população mundial a própria sorte. Com esta “dissolução” do Estado, as certezas, portanto, ficaram para o Capital e, as incertezas para o Trabalhador. A universidade tende, neste contexto, a perder a função clássica, típica da modernidade sólida, de garantir a unidade do Estado-Nação, pelo viés da formação do cidadão.

Com o progressivo desmantelamento das defesas construídas e mantidas pelo Estado contra os tremores existenciais, e com os arranjos para a defesa coletiva, como sindicatos e outros instrumentos de barganha, com cada vez menos poder devido às pressões da competição de mercado que solapam a solidariedade dos fracos, passa a ser tarefa do indivíduo procurar, encontrar e praticar soluções individuais para problemas socialmente produzidos, assim como tentar tudo isso por meio de ações individuais, solitárias, estando munido de ferramentas e recursos flagrantemente inadequados para essa tarefa (BAUMAN, 2007, p.20).

Em suma, o mundo sob a retórica neoliberal é o dos mais fortes e dos mais capazes de competir, devendo os demais, contentar-se com a condição “natural”, que o processo de “seleção natural” do mercado gerou. A fé cega no “mercado” alimenta a retórica educacional de que ele - o mercado – irá resolver os nossos problemas sociais. Acredita-se que o mercado – a economia capitalista transnacional- irá produzir os empregos necessários para todos aqueles que desejarem (APPLE, 2004). Ocultam-se nesta relação os mecanismos históricos da

³⁰¹“O fordismo era autoconsciência da sociedade moderna em sua fase ‘pesada’, ‘volumosa’, ou ‘imóvel’ e ‘enraizada’, ‘sólida’” (BAUMAN, 2001, p.69).

³⁰²“Com a transnacionalização do capital e a hegemonia do capital financeiro, este padrão de acumulação foi sendo implodido juntamente com a referência do Estado-Nação com regulador e organizador da atividade econômica (HOBBSBAWM, 1992). Os próprios mecanismos das instituições supra nacionais, como o Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial, etc., uma espécie de ministérios econômico-políticos do capital transnacional, tornam-se frágeis para conter as nuvens do capital especulativo que, como um volátil gira na órbita do lucro maximizado e rápido. O colapso do México, uma espécie de tipo ideal, exemplo de ajuste bem sucedido e apresentado ao terceiro Mundo para ser imitado, exemplifica a natureza e gravidade da crise do capitalismo real hoje. Os custos humanos, materializados pela fome, desagregação social, erupções violentas e contínuas que se dão a nível planetário, são ética e politicamente inaceitáveis” (FRIGOTTO, 2000, p.82).

desigualdade, que promovem condições desiguais de oportunidades que somente a luta social, sob a tutela de um Estado democrático e participativo pode corrigir. Negam-se também, as conseqüências sociais, principalmente em termos de desigualdade e retrocesso, que este modelo ocasionou em vários locais do globo (GENTILI & FERNANDES, 2003). A ideologia predominante, destacada em todos os manuais educacionais, é a de que a “flexibilidade” e, a “inovação” permanente, dos currículos e das práticas pedagógicas, “torna-se a única cura para uma insegurança já insustentável” (BAUMAN, 2007, p.20).

O papel de uma educação crítica, no âmbito do currículo e da formação universitária deveria de ser, nestes termos, o da reconstrução crítica, das formas de manifestação da <racionalidade social em geral>. Em outros termos, uma educação crítica, não se oporia simplesmente à razão, enquanto capacidade conhecedora, mas sim enquanto tipo de racionalidade socialmente instituída. Toda tarefa da educação crítica, deveria, portanto, colaborar para revelar os elementos deformadores produzidos pela racionalidade social, “conduzindo-a a uma clara exposição de suas contradições, e por esta via aprendendo nela as possibilidades alternativas” (LEO MAAR, 1994, p.79). Assim concebida, a educação não apenas reproduz as relações de poder existentes, ela também tem o potencial de instaurar novas relações de poder, mas esta luta pela hegemonia, no sentido gramsciano (FREITAG, 2005; MANACORDA, 1990; SAVIANI, 2000;), precisa estar amparada num outro modelo de sociedade – para “além da lógica do capital”³⁰³. Tentemos entender então, como esta mudança nas dimensões estruturais do capitalismo moderno e tardio encontram-se interligadas, de forma mediata, com as mudanças no interior da ciência e da epistemologia, impactando as velhas categorias que eram utilizadas para pensar a formação universitária e a organização do currículo. Com isso, alcançamos as relações <mediatas> entre ciência, educação e divisão social do trabalho, podendo pensar nas relações condicionantes da lógica curricular e da formação universitária no capitalismo tardio.

³⁰³A relação entre trabalho, educação e cultura pode ser pensada, como enfatiza Mézsáros (2005, p.25-26) tendo em vista que: “Poucos negariam hoje que os processos educacionais e os processos sociais mais abrangentes de reprodução estão intimamente ligados. Conseqüentemente, uma reformulação significativa da educação é inconcebível sem a correspondente transformação do quadro social no qual as práticas educacionais da sociedade devem cumprir as suas vitais e importantes funções de mudança. [...] Limitar uma mudança educacional radical às margens corretivas e interesseiras do capital significa abandonar de uma só vez, conscientemente ou não, o objetivo de uma transformação social qualitativa. Do mesmo modo, contudo, procurar margens de reforma sistêmica na própria estrutura do sistema capitalista é uma contradição em termos. É por isso que é necessário romper com a lógica do capital se quisermos contemplar a criação de uma alternativa educacional significativamente diferente” (MÉZSÁROS, 2005, p. 25.26).

3.4-A CRISE DO PROJETO SOCIAL/CIENTÍFICO MODERNO E SUAS IMPLICAÇÕES PARA O CURRÍCULO E A FORMAÇÃO UNIVERSITÁRIA NO CAPITALISMO TARDIO

“Os paradigmas não se sucedem apenas, mas se interpenetram e permanecem na novidade de nova estruturação na cultura e nas cabeças, necessitados de se distinguirem para sabermos qual deles nos comanda”.

(Mario Osório Marques)

Neste momento da pesquisa cumpre discutir, de forma específica, os diferentes desdobramentos da crise do projeto social / científico moderno na educação. Tentar-se-á evidenciar as relações entre os paradigmas emergentes na ciência (pensamento complexo e sistêmico) e na filosofia (pós-estruturalismo) do século XX, com os novos contextos de reestruturação produtiva do capitalismo tardio. Espera-se com isso, sem estabelecer vínculos mecânicos, imediatos e rígidos, vislumbrar algumas mediações possíveis entre trabalho (mundo produtivo), epistemologia (conhecimento do conhecimento) e educação (currículo universitário). Busca-se, com esta análise das abordagens epistemológicas contemporâneas, estabelecer algumas relações entre o projeto filosófico e social da modernidade, em sua fase sólida (acumulação rígida), com a <lógica curricular da universidade moderna> e, o projeto filosófico e social da (pós-) modernidade, em sua fase flexível (acumulação flexível), com a <lógica curricular da universidade no capitalismo tardio>. Mostra-se, a imprescindibilidade destas novas formas de conhecimento, que tentam, <criticar> a modernidade, e estabelecer novos vínculos com o real, mas, evidenciam-se as necessidades de pensar, simultaneamente, nos limites e aporias que estas novas formas de conhecimento engendram ao não tematizar suficientemente possibilidades de romper com a lógica do capitalismo. Vislumbra-se, assim, colaborar criticamente para pensar os desafios da educação universitária no contexto da crise da racionalidade moderna e, na emergência da teorização pós-moderna. Destaca-se, outrossim, a partir deste enfrentamento com o pensamento moderno e pós-moderno, o alcance, bem como as condições de possibilidade das teorias críticas (marxianas) para pensar e desenvolver o currículo e a formação universitária. Figuram, em torno destes interesses, a radicalidade e a necessidade de pensar, na educação, as condições <mediatas> que temos para desenvolver a <emancipação> social (e humana), projetada pela modernidade (iluminista) e, incorporada a ela, o desafio de uma política cultural das <diferenças>, projetada pela pós-modernidade. Começemos por entender o elemento <fundante> da universidade moderna e, que entra em crise no século XX: as ciências naturais.

3.4.1. A Crise do Paradigma Científico Moderno e o seu Desdobramento no Currículo Universitário

Como podemos perceber até então, de meados do século XIX até hoje a ciência adquiriu total hegemonia no pensamento ocidental e passou a ser socialmente reconhecida pelas “virtualidades instrumentais de sua racionalidade, ou seja, pelo desenvolvimento tecnológico que tornou possível” (SOUZA SANTOS, 2000, p. 28). Nesse sentido, o conhecimento moderno, fundado nas ciências naturais, legitima um modelo de formação, de homem e, de sociedade, que atende exclusivamente aos interesses produtivos e a reificação e alienação humana³⁰⁴. A ciência especializada capaz de prover e de construir ferramentas de transformação da natureza (técnica) torna-se a “propulsora” da economia e do lucro que interessa à classe burguesa. Ciência, técnica, economia e lucro constituem o motor básico da racionalidade moderna. As ciências humanas e a filosofia ficam relegadas a este estatuto de objetividade advindo das ciências naturais³⁰⁵. A complexidade do real é reduzida aos processos quantitativos e lineares das ciências naturais. Conhecer é purificar os objetos, isto é, eliminar todas as variáveis intervenientes e complicadoras³⁰⁶. Não somente há uma

³⁰⁴A alienação caracteriza-se pela extensão universal da vendabilidade (isto é transformação de tudo em mercadoria); pela conversão dos seres humanos em coisas, para que possam aparecer como mercadorias no mercado (em outras palavras: a reificação das relações humanas); e pela fragmentação do corpo social em indivíduos isolados, que perseguem seus próprios objetivos limitados, particularistas, em servidão à necessidade egoísta, fazendo de seu egoísmo uma virtude em seu culto da privacidade.

³⁰⁵“Esta visão mecanicista do mundo, sinonímia entre natureza e matéria, bem como a concepção da matéria como composto de elementos irredutíveis, analiticamente dedutíveis e empiricamente comprováveis, permanece hoje hegemônica nas chamadas ciências naturais (LUZ, p.34-35). Sua extensão às ciências humanas tem sido o esforço do positivismo, para o qual a “máquina do mundo”, inclusive a sociedade, é ontologicamente ordenada, o que possibilita a previsão de seus movimentos a partir do conhecimento do movimento de suas partes” (FENSTERSEIFER, 2001, p.65).

³⁰⁶ Conforme Morin (2000, p.95), a ciência “clássica”, até o séc. XX, quando ela entra em crise, se fundamentou sobre quatro pilares da certeza que têm por causa e efeito dissolver a complexidade pela simplicidade: o princípio da ordem, o princípio de separação, o princípio de redução, o caráter absoluto da lógica dedutivo-identitária. Segundo ele: “O pilar da “**ordem**” postula que o universo é regido pelas leis imperativas. Seu caráter absoluto provém da origem da monarquia absoluta, humana e/ou divina. Até Newton, é a perfeição divina que garante a perfeição das Leis da Natureza. Depois, com o reenvio de Deus ao desemprego tecnológico pela ciência do séc. XIX, a Ordem se fundamenta sobre ela mesma, ou melhor, é o mundo concebido como máquina perfeita, que adquire o absolutismo arrancado de Deus. [...] O segundo pilar, o do **princípio da separabilidade**, é constituído pelo princípio segundo o qual para resolver um problema é preciso decompô-lo em elementos simples. Segundo regra do Discurso do método: ‘Dividir cada uma das dificuldades que eu examinaria igualmente em partes que pudessem e que fossem convenientes para melhor resolvê-las’. [...] O terceiro pilar, o do **princípio da redução**, fundamentado na idéia de que o conhecimento dos elementos de base do mundo físico e biológico é fundamental, enquanto o conhecimento dos seus conjuntos, mudanças e diversos é secundário. Esse princípio fortalece o princípio da separabilidade, o qual fortalece o princípio da redução. [...] O quarto pilar é o da **lógica indutivo-dedutivo** identitária identificada com a Razão. A indução, a dedução e os três axiomas identitários de Aristóteles asseguram a validade formal das teorias e raciocínios. Nossa lógica clássica nasce na Grécia quatro séculos antes de nossa era; ela diz respeito aos conceitos, proposições, inferências, julgamentos, raciocínios; seus fundamentos foram propostos no *Organon* de Aristóteles” (MORIN, 2000, p. 95-97).

simplificação do sujeito do conhecimento, mas também do objeto do conhecimento (MORIN, 2001)³⁰⁷.

O paradigma moderno de ciência procede pela transformação da relação eu/tu em relação sujeito/objeto, uma relação feita à distância, estranhamento mútuo e subordinação total do objeto ao sujeito. Bacon (1980, p.26) em sua Obra *Novum Organum* (1620), descrevera os preceitos filosóficos que ajudariam a fundamentar a ciência moderna: “Toda verdadeira interpretação da natureza se cumpre com instâncias e experimentos oportunos e adequados, onde os sentidos julgam somente o experimento e o experimento julga a natureza e a própria coisa”. Há neste paradigma baconiano (mecanicista), um pressuposto de que existe uma única forma válida de conhecimento, o conhecimento científico, advindo do método experimental, cuja validade reside na objetividade, de que decorre a separação entre teoria e prática, entre ciência e ética, entre sujeito e objeto. O paradigma moderno de ciência, seguindo não apenas as perspectivas de Bacon (método indutivo), mas de Copérnico, Galilei e, depois de Newton, em sua ânsia por segurança, por novidade, por utilidade³⁰⁸, por certeza³⁰⁹, e, afinal, por domínio, tende a reduzir o universo dos fenômenos observáveis ao universo dos fenômenos quantificáveis e “o rigor do conhecimento ao rigor matemático do conhecimento” (SOUZA SANTOS, 2000, p.34).

Seguindo o caminho aberto por Descartes, a condição de fragmentar as partes para melhor conhecer o todo se apresenta como umas das características fundamentais do método da ciência nascente na modernidade (SOETHE, 2003). Ao invés do método da totalidade orgânica pressuposta pela metafísica medieval, a metafísica moderna, com o racionalismo e o positivismo, institui o método da particularidade fenomênica³¹⁰. É preciso criar uma ciência

³⁰⁷A educação atual, ao não problematizar os ideais do salvacionismo secularizado moderno, reduzido às dimensões dinheiro e poder, remanobrados a serviço da sobrevivência sistêmica e da boa vida de apenas parte da população, corre o risco de colocar-se a serviço dos interesses ideológicos semelhantes àqueles que a educação prestou ao mito e a religião. “Ciência e técnica, à medida que objetalizam as relações humanas e, ademais, geram privilégios e mecanismos de dominação, podem ter esse mesmo papel ideológico” (GOERGEN, 2004, p.148).

³⁰⁸“O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar. No plano social, é esse também o horizonte cognitivo mais adequado aos interesses da burguesia ascendente que via na sociedade em que começava a dominar o estágio final da evolução da humanidade (o estado positivo de Comte; a sociedade industrial de Spencer; a solidariedade orgânica de Durkheim)” (SOUZA SANTOS, p.31-32, 2008).

³⁰⁹ Descartes, da mesma forma que Bacon, descreve o ímpeto do espírito “formalista”, “prático” e “utilitário” que animou o paradigma moderno em sua ânsia por certeza. “Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza” (DESCARTES, 1980, p.63).

³¹⁰ “Descartes assentou em posição dualista a questão ontológica da filosofia: a relação entre o pensamento e o ser. Convencido do potencial da razão humana se propôs a criar um método novo, científico, de conhecimento

do particular, e a nova categoria hegemônica é a particularidade, ou seja, o método analítico, que busca definir claramente uma coisa, delimitando-a e fragmentando-a ao máximo para depois organizá-las em graus crescentes³¹¹. Augusto Comte, na mesma trajetória, “compreendeu que era preciso analisar todos os fenômenos, mesmo os humanos, como fatos”. “A ciência precisava ser neutra. Leis naturais em harmonia regeriam a humanidade” (GADOTTI, 2001, p.108). Na leitura de Santos Filho (2000, p.32), “esta visão de razão certa e de sua concretização na revolução industrial deu origem a visões de currículo que dominam a educação até recentemente”. A sua expressão se torna visível nas perspectivas curriculares de Bobbitt e Tyler³¹², nas quais encontra-se presente a racionalidade técnica e o cientificismo³¹³, os quais recapitulam o paradigma da modernidade (SANTOS FILHO, 2000, p. 32).

Na teorização pedagógica e psicológica moderna, na esteira de Descartes, Bacon e Kant, Herbart formula os princípios que deveriam constituir a pedagogia científica. O primeiro passo, em relação à tarefa docente, seria: a) *a clareza* na apresentação do conteúdo (etapa da demonstração do objeto); o segundo: b) *associação* de um conteúdo com outro assimilado anteriormente pelo aluno (etapa da comparação); terceiro: c) ordenação e *sistematização* dos conteúdos (etapa da generalização); quarto: d) *aplicações* a situações concretas dos conhecimentos adquiridos (etapa da aplicação). Seriam estes os princípios que objetivavam formar a moralidade e o caráter, sendo a tarefa dos educadores seguir passo a passo todas as etapas do método. A “instrução educativa” seria garantida pela força do método de ensino embasado na lógica formal. “A ciência filha da lógica, procede, de preferência, linearmente. Desta simplificação deturpante advém, no fundo, a crença – pura

do mundo e a substituir a fé pela razão e pela ciência” (GADOTTI, 2001, p.77).

³¹¹“Nesse paradigma, a consciência conhece pela representação com que se relaciona com objetos aos quais, para melhor domínio, reduz e fragmenta em especialidades compartimentadas e isoladas de todo seu contexto natural e cultural. As disciplinas científicas fecham-se em seus âmbitos estreitados e se tornam incomunicáveis entre si e inacessíveis aos não iniciados em seus segredos” (MARQUES, 1996, p.33).

³¹² Neste âmbito, concordamos com Silva quando afirma que: “É interessante observar que tanto os modelos mais tecnocráticos, como os de Bobbitt e Tyler, quanto os modelos mais progressistas de currículo, como o de Dewey, que emergiram no início do século XX, nos Estados Unidos, constituíam, de certa forma, uma reação ao currículo clássico, humanista, que havia dominado a educação secundária desde sua institucionalização. Como se sabe, esse currículo era herdeiro do currículo das chamadas artes liberais que, vindo da Antiguidade Clássica, se estabelecera na educação universitária da Idade Média e do Renascimento, na formas dos chamados trivium (gramática, retórica, dialética) e quadrivium (astronomia, geometria, música, aritmética). [...] Cada um dos modelos curriculares contemporâneos, o tecnocrático destacava a abstração e a suposta inutilidade – para a vida moderna e para as atividades laborais – das habilidades e conhecimentos cultivados pelo currículo clássico. O modelo progressista, sobretudo aquele centrado na criança, atacava o currículo clássico por seu distanciamento dos interesses e das experiências das crianças e dos jovens” (2002, p.26-27).

³¹³Na perspectiva de Bobbitt, a questão do currículo se transforma numa questão de organização. O currículo é simplesmente uma mecânica. A atividade supostamente científica do especialista em currículo não passa de uma atividade burocrática. [...] Numa perspectiva que considera que as finalidades da educação estão dadas pelas exigências profissionais da vida adulta, o currículo se resume a uma questão técnica (SILVA, 2002, p.24).

crendice – de que aprendemos escutando aula, tomando nota e fazendo prova” (DEMO, 2008, p.23). Esta lógica, como se vê, orienta-se por uma perspectiva fragmentária, de decomposição dos conteúdos em partes, seguido de associações subseqüentes, com as práticas de repetições das lições aprendidas. Este seria o método da “reflexão metódica” que os alunos deveriam desenvolver mecanicamente³¹⁴ (GADOTTI, 2001 p.99).

Como consequência disso, o projeto educacional moderno e, com ele, a lógica curricular universitária, ficou subordinada a uma concepção abstrata, produtivista e racionalista. O homem projetado não é o homem concreto, mas o homem racional, ou, como pensou e evidenciou Marx, o homem burguês. O projeto moderno é um projeto voltado a um único tipo de humanidade possível – a humanidade burguesa européia (DUSSEL, 1993). A autonomia pressuposta é uma autonomia abstrata e formal e não concreta (OLIVEIRA, 1997). A particularidade, como nos ensinou Marx, se fez universalidade, travestindo-se de projeto universal um projeto que era de uma classe dominante (MEZSÁROS, 2006). O humanismo moderno reinante na educação é, portanto, não apenas um humanismo racionalista, mas também individualista e produtivista³¹⁵. Logo, a lógica pressuposta para o conhecimento e a organização do currículo é decorrente de uma perspectiva “linear”, “essencialista” e “fragmentária”. Neste contexto, as teorias tradicionais do currículo não deixavam de pressupor certa idealidade, ao buscar simplesmente adequar a lógica curricular aos critérios puros da ciência e da lógica formal, atendendo aos interesses sociais e culturais dominantes³¹⁶.

³¹⁴ Segundo a leitura pós-estruturalista do currículo, “não é difícil compreender o quanto essas transformações contribuíram, num sentido mais restrito, para o estabelecimento de nossas atuais práticas pedagógicas, no que se refere, por exemplo, ao planejamento e à avaliação e à própria vida cotidiana nas escolas. Num sentido bem mais amplo, análises como as desenvolvidas por James Donald nos permitem compreender a profundidade e a firmeza com que nossas instituições e nossas práticas educacionais se enraizam na episteme moderna” (VEIGA NETO, 2002, p.228).

³¹⁵“Ortega y Gasset (1932) vai até mesmo chamar o especialista formado na universidade de bárbaro moderno. Para ele, o cientista moderno é um novo bárbaro, aquele que sabe quase tudo sobre quase nada, aquele que não tem visão do todo ou do conjunto, nem a visão das articulações de seu conhecimento com outros colegas. E o barbarismo é tal que não há mais possibilidade de diálogo dele com outros colegas” (SANTOS FILHO, 2000, p. 40).

³¹⁶“As teorias críticas do currículo efetuam uma completa inversão nos fundamentos das teorias tradicionais. Como vimos, os modelos tradicionais, como o de Tyler, por exemplo, não estavam absolutamente preocupados em fazer qualquer tipo de questionamento mais radical relativamente aos arranjos existentes, as formas dominantes de conhecimento ou, de modo mais geral, a forma social dominante. [...] Os modelos tradicionais de currículo restringiam-se à atividade técnica de como fazer o currículo. As teorias críticas sobre o currículo, em contraste, começam por colocar em questão precisamente os pressupostos dos presentes arranjos sociais e educacionais. As teorias críticas desconfiam do status quo, responsabilizando-o pelas desigualdades e injustiças sociais. As teorias tradicionais eram teorias de aceitação, ajuste e adaptação. As teorias críticas são teorias de desconfiança, questionamento e transformação radical. Para as teorias críticas o importante não é desenvolver formas de como fazer o currículo, mas desenvolver conceitos que permitam compreender o que o currículo faz” (SILVA, 2002, p. 31). [...] A problemática central da análise marxista da educação e da escola consiste, como mostra o exemplo de Althusser, em buscar estabelecer qual é a ligação entre a escola e a economia, entre a educação e a produção. Uma vez que, na análise marxista, a economia e a produção estão no centro da

O currículo da universidade e da escola moderna, portanto, não apenas é disciplinador e moralizante, como também é fechado, utilitário, produtivista e inflexível.

O paradigma moderno de ciência, típico da sociedade industrial, marca da fase sólida da modernidade³¹⁷, do capitalismo monopolista, diferentemente do paradigma contemporâneo de ciência, marca da fase flexível da modernidade tardia, do capitalismo imperialista, pauta-se por uma visão mecânica e linear da natureza³¹⁸. Ao invés de um modelo complexo da natureza, o paradigma moderno opta por um modelo linear e simplificado. O objetivo é produzir uma forma segura e confiável de estudar e conhecer a natureza. Afastar-se do conhecimento preconceituoso e supersticioso produzido pelo paradigma medieval (embasado na patrística e escolástica) é a grande meta do empreendimento científico moderno. Para tanto, é necessário delimitar ao máximo um objeto de estudo, estudando cada coisa em sua especificidade. Com isso surgem as disciplinas científicas, as quais simplificam e purificam os objetos ao máximo, tentando controlar todas as variáveis. Por isso, o paradigma moderno, ao invés de pautar seus critérios de conhecimento numa lógica interdisciplinar, como sugere a epistemologia contemporânea, o faz exclusivamente a partir de uma lógica disciplinar.

A epistemologia moderna, portanto, prefere, como forma de garantir a objetividade, organizar-se numa matriz de conhecimento e de produção de verdades, que valida a análise ao

dinâmica social (SILVA, 2002, p.32). [...] Em seu primeiro livro, *Ideologia e currículo*, Apple, em consonância com o paradigma marxista adotado, enfatizava as relações sociais de classe, embora admitindo, talvez secundariamente, a importância das relações de gênero e raça o processo de reprodução cultural e social exercido pelo currículo. [...] Apple procurava construir uma perspectiva de análise crítica do currículo que incluísse as mediações, as contradições e ambigüidades do processo de reprodução cultural e social. Ao dar ênfase a conceito de hegemonia, Apple chama a atenção para o fato de que a reprodução social não é um processo tranqüilo e garantido. As pessoas precisam ser convencidas da desejabilidade e legitimidade dos arranjos sociais existentes. Mas esse convencimento não se dá sem oposição, conflito e resistência. É precisamente esse caráter conflagrado que caracteriza um campo cultural como o do currículo. Como uma luta em torno de valores, significados e propósitos sociais, o campo social e cultural é feito não apenas de imposição e domínio, mas também de resistência e oposição (SILVA, 2002, p.48).

³¹⁷ Na configuração da sociedade moderna, os interesses privados assumem caráter e importância pública. Não é a discussão política que rege a sociedade, mas a política se subordina à economia e se organiza na forma nacional. [...] A sociedade reificada, em que se reduz a dimensão pública à funcionalidade utilitária, oculta os atores reais, concretos e históricos, à busca de reduzir homens e coisas a objetos substituíveis entre si, a mercadorias, transformados todos em valores de troca (MARQUES, 1992, p.554).

³¹⁸ Torna-se assim “um paradigma que desconfia das aparências e das fachadas e procura a verdade nas costas dos objetos, assim perdendo de vista a expressividade do face a face das pessoas e das coisas onde, no amor ou no ódio, se conquista a competência comunicativa; um paradigma que assenta na distinção entre o relevante o irrelevante e que se arroga o direito de negligenciar o que é irrelevante e, portanto, de não reconhecer nada do que não quer ou pode conhecer; um paradigma que avança pela especialização e pela profissionalização do conhecimento, com que gera uma nova simbiose entre saber e poder, onde cabem os leigos, que assim se vêem expropriados de competências cognitivas e desarmados dos poderes que elas confere; um paradigma que se orienta pelo princípio da racionalidade formal ou instrumental, irresponsabilizando-se da eventual irresponsabilidade substancial ou final das orientações ou das aplicações técnicas do conhecimento que produz; finalmente, um paradigma que produz um discurso que se pretende rigoroso, antiliterário, sem imagens nem metáforas, analogias ou outras figuras da retórica, mas que com isso, corre o risco de se tornar, mesmo quando falha na pretensão, um discurso desencantado, triste e sem imaginação, incomensurável com os discursos normais que circulam na sociedade” (SOUZA SANTOS, 2000, p.35).

invés da síntese, ou seja, objetiva, através do método (quantitativo, experimental e observacional), o melhor conhecimento das partes em detrimento ao conhecimento da totalidade. Isto significará na educação básica e superior uma forma de organizar e planejar o currículo, que seguirá modelos disciplinares estandardizados. Também será a base para a formação de professores, os quais se tornarão, cada vez mais, especialistas em uma determinada área de conhecimento. Esta visão moderna de conhecimento, fundamentalmente cartesiano-newtoniana, será fortemente questionada na contemporaneidade, por produzir uma visão estática, fechada e linear do mundo, da natureza, do homem e da sociedade. Ao invés de uma concepção linear, fechada e simplificada de conhecimento, o paradigma contemporâneo de ciência, sugere uma concepção complexa, aberta, e articulada de conhecimento. A concepção de mundo na modernidade, que fora compreendida, a partir da metáfora da máquina mecânica (do relógio mecânico), é repensada, pela concepção sistêmica (Capra e Von Foster) e da teoria da complexidade (Morin, Prigogine, Stengers, Maturana), a partir da metáfora da máquina cibernética (do relógio digital) e dos organismos vivos. O desafio do conhecimento, neste caso, não é buscar compreender uma parte isolada do todo. Tampouco compreender o todo sem compreender as partes. Mas, pelo contrário, buscar estabelecer as relações entre o todo e as partes, identificando suas contradições, numa perspectiva histórica concreta³¹⁹. As mudanças do paradigma moderno de conhecimento (modernidade sólida), para o paradigma contemporâneo de conhecimento (conforme o modelo explicitado pela teoria da complexidade e a teoria sistêmica), típico da modernidade flexível, são explicitadas no quadro (2) abaixo, o qual nos possibilita pensar nas categorias de fundo que perpassam a lógica da ciência e a lógica da educação, sendo interpretadas como formas <mediatas> da expressão cultural contemporânea.

Lógica da Ciência / Educação Moderna	Lógica da Ciência / Educação no Paradigma Sistêmico e Complexo
Determinação	Indeterminação

³¹⁹ “No plano da organização do processo pedagógico, o resultado da concepção fragmentária e positivista da realidade vai se expressar de um lado na interminável lista de disciplinas e de outro na divisão arbitrária entre disciplinas de conteúdo geral, humano, e disciplinas de conteúdo específicos e técnicos. Caminha-se aqui na direção oposta ao que nos indica o processo científico, na perspectiva que discutimos neste texto. Os conhecimentos de maior universalidade são exatamente aqueles que têm maior nível de abstração. Isto significa dizer aqueles conhecimentos que em sua unidade engendram a diversidade. Apreendidas e sedimentadas, estas bases tem a virtualidade de nos permitir encaminhar criativamente a solução de múltiplos problemas. Não seria este o sentido de todo o esforço interdisciplinar? Se esta não for a direção, temo que a interdisciplinaridade seja confundida com justaposição arbitrária de disciplinas e conteúdos. [...] A superação desse desafios certamente implica a capacidade de atuar dentro da dialética do velho e do novo, ou seja, da crítica à forma fragmentária da produção da vida humana em todas as suas dimensões e, especificamente, na produção e socialização do conhecimento e na construção de novas relações sociais que rompam com a exclusão e a alienação”(FRIGOTTO, 1995, p.47).

Natureza, sociedade, indivíduos determinados;	Natureza, sociedade, indivíduos indeterminados
Unidade	Multiplicidade
Causalidade Monológica	Causalidade Dialógica
Sistemas Fechados – lineares	Sistemas Abertos – complexos
Lógica Disciplinar – especializada	Lógica Interdisciplinar – globalizada
Relações Particulares – lógica analítica	Rede de Relações – lógica complexa
Paradigma moderno de educação	Paradigma contemporâneo de educação
Prática docente disciplinar	Prática docente (inter) disciplinar
Pesquisa disciplinar	Pesquisa interdisciplinar
Organização curricular – ciência disciplinar	Organização curricular – ciências – interdisciplinar
Ordem, linearidade, certeza – planejamento rígido/duradouro	Ordem, desordem, organização – planejamento e estratégia flexíveis/móveis

Quadro 2- Categorias “epistemológicas” constitutivas da Lógica Moderna de Ciência (cartesiano-newtonianas) e da Lógica Contemporânea de Ciência (Heisenberg, Bohr, Prigogine, Stengers, Morin, Maturana) e seu desdobramento na Educação.

3.4.2. A Crítica e a Crise dos Paradigmas Sistêmicos, Complexos e Desconstrucionistas na Educação

Trata-se aqui não de negar o avanço e a emergência de novas categorias teóricas produzidas pela ciência e a filosofia no século XX, mas de entender os pressupostos “legitimadores” destas categorias a fim de englobá-las numa perspectiva materialista, crítica e dialética. Estamos tratando especificamente da mudança de perspectiva que é assumida na contemporaneidade pelo pensamento complexo e pelo pensamento pós-moderno, que confere um imenso poder de análise e compreensão do real na indeterminação, multiplicidade, complexidade, diferença, mas que também encobre dimensões do real que eram “melhor” tematizados sob os vínculos das categorias da teoria social moderna, de caráter crítico-dialético. Cabe esclarecer, no entanto, que as concepções, crítico-dialéticas, como as de Kant-Hegel e Marx (lógica dialética - que procuram salvar a idéia de um conhecimento que incorpore uma causalidade contraditória em termos lógicos), as perspectivistas e hermenêuticas, como as de Nietzsche e Heidegger (desconstrutivistas – lógica da diferença - que refutam o princípio da causalidade, ou de qualquer forma de causalidade) bem como, as perspectivistas de Morin (hermenêutico-dialéticas, ou da causalidade dialógica), tentam, todas elas criticar a lógica identitária clássica (tradicional) de Aristóteles que permeia a tradição antiga e medieval e, sustentam o sistema de Descartes, da filosofia do sujeito, do cogito, no adentrar da modernidade. No entanto, as formas de tematização destas distintas correntes filosóficas são radicalmente distintas, como tentamos mostrar ao longo do texto. Horkheimer esclarece estas diferenças ao afirmar que:

Embora o materialismo não negue o pensamento analítico que, sob as atuais condições, se converteu, tanto quanto outros meios auxiliares da sociedade, de uma força produtiva num empecilho, mas passa a usá-lo corretamente, ele assume,

entretanto, um papel diferente do que tinha a princípio na filosofia. A dialética materialista é também fundamentalmente diferente da hegeliana. Através do desenvolvimento dos princípios dialéticos e, mais ainda, através das representações dialéticas substancialmente elaboradas, Hegel demonstra detalhadamente como tornar frutíferos para a reconstrução mental de processos vivos conceitos a que se chegou pela análise. Mas, para ele, na verdade, existe um único grande processo, este “concreto, uno” o filósofo pode, de uma vez por todas, compreender e apresentar. Por isso, em Hegel, os passos individuais desta apresentação valem como proporções eternas não apenas lógica, mas também na filosofia da natureza e do espírito. Todas as relações no sistema acabado são consideradas imutáveis. Assim, a moralidade, que Hegel define num sentido especial mediante o bem e a consciência, aparece juntamente com o direito burguês abstrato como um momento eterno da decência; nesta, o Estado também tem um significado fixo, que abrange e ressalta de forma especial a família e a sociedade (HORKHEIMER, 2008, p.114).

Neste contexto, pode se observar, em linhas gerais, que as categorias da continuidade x descontinuidade, da certeza x incerteza, de determinação x indeterminação, de linearidade x complexidade, de profundo x superficial, unidade x multiplicidade, tornam-se esferas representativas do conflito entre os modernos, ou da teoria social moderna e a teoria social contemporânea (classificada como pós-moderna). O pós-estruturalismo, na esteira de Nietzsche e Heidegger, (como principal representação filosófica do pós-modernismo na filosofia e na educação) com sua ênfase negativa e desconstrutivista assume o segundo elemento do par como determinante e fundante do real (descontínuo, incerto, indeterminado³²⁰, complexo, superficial, múltiplo). Com isso, se afasta significativamente de qualquer teorização ontológica (clássica), positivista, ou mesmo fenomenológica, transcendental (típico da ontologia moderna), de cunho crítico, que pressupunha certa busca do primeiro elemento da relação. Em lugar da continuidade da evolução histórica, os historiadores (teóricos) atuais, marcados pelo espírito pós-moderno interessam-se pelas descontinuidades entre séries parciais de fragmentos de história. “À universalidade do discurso histórico, opõem a multiplicação de objetos em sua singularidade, objetos esses oriundos da exclusão na qual o poder os mantinha; o louco, a criança, o corpo, o sexo vão à desforra contra o mundo da razão que os havia dissimulado” (DOSSE, 1994, p.187).

Desta forma, o pós-estruturalismo, com sua filosofia enfática sobre a diferença ontológica entre ser e ente (Heidegger), abandona qualquer possibilidade de uma perspectiva dialética, que pretendia buscar certa “unidade” (mesmo que contraditória / múltipla)

³²⁰Paul Veyne, em sua obra - *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*-, assim expressa está tomada no campo da história: “A história é um conjunto descontínuo, formado por domínios, cada um deles definido por uma frequência própria” (VEYNE, 1998, p.25). “Assim como Nietzsche, Heidegger e Derrida querem destruir a razão incorporada na metafísica, Foucault se propõe destruir a razão incorporada na historiografia ocidental. Se esta se baseava na idéia de origem, da continuidade, da intencionalidade, a anti-história de Foucault exclui toda referência a uma consciência, a um projeto, a um sujeito e se funda no corte, na ruptura, no descontínuo” (ROUANET, 2004, p.244).

estabelecendo a relação entre o par categorial (certeza / incerteza, unidade / multiplicidade, continuidade / descontinuidade, determinação / indeterminação, fluidez / solidez). Os estudos de Morin³²¹, na esteira de Bachelard, embalados pelas compreensões de Bohr, Heisenberg, Prigogine, Stengers, Maturana, dentre muitos outros, alicerçam uma perspectiva no par dialético, mas não historicizam o vínculo desta ascensão categorial no plano do conhecimento com a nova etapa do capitalismo³²². Isto relembra, em termos sintéticos, uma recapitulação, ou mesmo reconstrução, da dialética hegeliana³²³, sob novos pressupostos, no qual a lógica,

³²¹Morin (2003c, p.246- 247), mesmo considerando as premissas que anunciam a pós-modernidade, desde Heidegger e Nietzsche, até Foucault, seguindo a idéia de pluralismo epistemológico, e de descontinuidade na história e no conhecimento, não adotará esse caminho plenamente. Ou seja, embora Morin compreenda e aceite a idéia de crise do humanismo, discutida por Husserl, e mais tarde por Heidegger, que há uma conexão entre o mundo da ciência, da técnica e a crise do humanismo, incorporando as discussões produzidas por esses autores, não irá abandonar totalmente as dimensões “utópicas” do próprio pensamento moderno, kantiano-hegeliano-marxista, que se vincula, muito fortemente, às noções de busca da totalidade e de realização de uma humanidade universal, fraterna e solidária. Assim, Morin trafega nos prelúdios da “crítica da razão” (Heidegger e Nietzsche), acerca da crise do humanismo, que combate a absolutização do homem, e que critica a técnica na civilização atual, e da “razão crítica” (Hegel e Marx), sem cair no niilismo, na fragmentação, e no ceticismo generalizado dos primeiros, e, segundo ele, na pretensão totalizante dos segundos; ou seja, sem perder de vista que há elementos “limitantes” e “potenciais” em ambas as tradições. O que, obviamente, gera controvérsias e o torna alvo da crítica destas duas tradições. Nesse contexto, de limitação de alguns elementos da tradição marxiana, Morin, ao invés de assumir uma postura em detrimento da outra, optará em propor a necessidade de um pensamento complexo (lógica dialógica), ou seja, um pensamento que seja capaz de distinguir, ao invés de isolar, e de unir, ao invés de simplesmente separar. Desta forma, Morin propõe, em última instância, a necessidade de um pensamento que seja capaz de incorporar a riqueza da tradição crítica, com seu potencial de crítica às ideologias e de pensar a humanidade sem abandonar a categoria de universalidade, bem como de compreender a pertinência da tradição hermenêutica e, o conseqüente reconhecimento da finitude da razão e do sujeito humano. Cirne-Lima (2002, p.17) nos lembra que o lado positivo dessa dissolução da razão iluminista, ou seja, o reconhecimento da finitude da razão, caminho que adotará Morin ao tentar “reconstruir” a dialética sob o signo da complexidade, “é que ficamos em nosso século mais modestos, mais compreensivos, mais abertos para com as outras culturas, mais tolerantes para com o estrangeiro, mais atentos à alteridade” (FENSTERSEIFER E SILVA, 2009).

³²²Isto significa dizer, que não basta assumir a complexidade, a interdisciplinaridade, ou, mesmo, a transdisciplinaridade, como saída para a construção do conhecimento e a organização do currículo, uma vez que elas não são categorias políticas por si. É preciso pensar e assumir estas categorias como possibilidades explicativas de nosso tempo, como forma de entendermos as mudanças, mas não apenas torná-las “rótulos” ou “slogans” de respostas fáceis para a construção de processos educativos. É preciso, portanto, pensar não apenas em uma teoria pós-crítica, como querem os pós-modernos, mas também de uma análise dos limites destas teorias. O pensamento único, sem dúvida, seria o fim da tensão dialética, mas o fracasso da dialética, em termos de método de explicação do real, seria o fim de um método capaz de nos fazer entender para além do dado, seja o da unidade do racionalismo cartesiano, kantiano e hegeliano, seja o da multiplicidade deleuziana.

³²³Fukuyama, em sua versão da história influenciada por Kojève, torna presente o pressuposto hegeliano do liberalismo, do fim da história, no contexto contemporâneo de crise do marxismo. Segundo ele, existe uma relação inegável entre desenvolvimento econômico e democracia liberal. A tese de Fukuyama, em sua interpretação é a de que ele faz uma leitura marxista da história com uma conclusão não marxista (aspecto altamente contraditório). Ou seja, ele entende de que há um processo dialético na história do homem em busca de sua liberdade, mas que este seria dado não pela sociedade comunista (fim da história em Marx), mas sim pela capitalista (fim da História em Hegel). Afirma Fukuyama que: “O tipo de sociedade que permite ao povo produzir e consumir a maior quantidade de produtos em base mais igualitária não é a comunista, mas a sociedade capitalista”. [...] “O melhor é confiarmos, não em Marx, e na tradição da ciência social, nascida da sua visão basicamente econômica da história, mas em Hegel, seu predecessor idealista que foi o primeiro filósofo a aceitar o desafio de Kant de escrever uma História Universal. [...] Kojève afirma que chegamos ao fim da história porque a vida no Estado universal e homogêneo é completamente satisfatória para seus cidadãos. Em outras palavras, o mundo liberal democrático moderno está livre de contradições” (FUKUYAMA, 1992, p.171 -180). Neste sentido, o fim das contradições indicaria o fim da história. Como Fukuyama identifica a sociedade

ou os princípios fundamentais do pensamento são reconstruídos sem, no entanto, serem atacados os elementos históricos da modernidade burguesa. Em Hegel, a própria teoria pronta não mais se correlacionava com a história, mesmo sendo abrangente, a mesma, ao final, não seria mais mutável (HORKHEIMER, 2008, p.115).

O materialista não pode, de modo nenhum, acreditar em tal maneira inequívoca de interpretação. Não há nenhuma imagem definitiva da realidade, nem segundo a essência, nem segundo a aparência. Já a colocação de um sujeito supra-temporal, que seria o único a entendê-la, é uma ilusão. Além disso, a superação da unilateralidade de conceitos abstratos através do artifício da construção dialética tampouco leva, como opina Hegel, à verdade absoluta. Ela ocorre sempre no pensamento de certos homens históricos. “O homem pensa, não o Eu, nem a razão”. Portanto, a filosofia materialista tem, como seu princípio de conhecimento, como seu sujeito, não o Eu, nem o absoluto, ou seja, o espírito abstrato, em suma, não a razão em si mesma, mas o ser real e total do homem”(FEUERBACH, 1904, p.313). Fosse este ser imutavelmente o mesmo, como ainda acreditavam os primeiros materialistas, inclusive Feuerbach, suas construções de pensamento teriam ao menos um e mesmo fundo subjetivo. [...] Todavia, o materialismo dialético entende com sujeito do pensamento não outra vez um abstrato como a essência homem, mas a cada vez homens de uma determinada época histórica (HORKHEIMER, 2008, p.115).

Neste prisma, Morin, mesmo que pretenda formular uma saída para a crise social em termos de uma reforma do pensamento, não consegue articular o princípio fundamental e determinante da Teoria Crítica (como fora formulada na perspectiva marxiana), em sua teoria da complexidade. Isto talvez se deva por ele não tematizar, da forma suficiente, como o fez Horkheimer, em *Teoria Crítica I* (2008), ao compreender os princípios da teoria tradicional, cartesiana, como uma forma ideológica do capitalismo e, caracterizar a Teoria Crítica, como teoria da denúncia da fetichização da ciência³²⁴. A complexidade em Horkheimer era sinal de

contemporânea como isenta de contradições, ou como isenta de pessoas insatisfeitas, o reino do consumo coincide com o reino da liberdade. Nesta versão de Fukuyama vemos como o tema da liberdade é tratado no marxismo e no liberalismo, entendendo os pressupostos kantianos e hegelianos na produção da base legítima da modernidade.

³²⁴“Na medida em que o interesse por uma sociedade melhor, que ainda predominava no Iluminismo, foi substituído pelo empenho em consolidar a eternidade do presente, um elemento obstrutivo e desorganizador se apoderou da ciência. Se os resultados científicos tiveram aplicação útil na indústria, ao menos parcialmente, por outro lado ela fracassava exatamente diante do processo social global, que antes da guerra já dominava a realidade através das crises cada vez mais acentuadas e das lutas sociais resultantes. Correspondia ao método orientado para o ser e não para o vir-a-ser considerar a forma da sociedade vigente como um mecanismo de repetidas ocorrências iguais, que, embora pudesse sofrer perturbações temporárias durante um período mais curto ou mais longo, não exigiria, em todo caso, nenhum outro comportamento científico que não o de eventual explicação de uma máquina complicada. Mas a realidade social, o desenvolvimento dos homens historicamente atuantes, contém uma estrutura cuja compreensão requer a imagem teórica de decorrências radicalmente transformadoras e revolucionadoras de todas as condições culturais, estrutura que de modo nenhum pode ser dominada pelo procedimento das ciências naturais mais antigas, orientada para o registro de ocorrências repetidas. O fato de ter a ciência se fechado contra um tratamento adequado dos problemas relacionados com o processo social causou uma trivialização de método e de conteúdo, que não se exprime tão somente no afrouxamento das relações dinâmicas entre os diversos campos de matérias, mas se faz sentir, sob as formas mais diversas, no âmbito das disciplinas”(HORKHEIMER, 2008, p.9).

restabelecer e abrir / tematizar a ciência e a técnica a partir das relações contraditórias estabelecidas na sociedade capitalista, de forma histórica. Assim, embora Horkheimer também tenha partido das mesmas bases referenciais de Morin, assim como outros da Teoria Crítica da sociedade, preferiu não apenas sugerir, ou mesmo compreender o que seria a complexidade, mas mostrar a importância da “complexidade” (em termos ontológicos, epistemológicos, lógicos e políticos) articular-se a um projeto de entendimento dos processos sociais estabelecidos e, para, além disso, como possibilidade de construção de um projeto político de ruptura com o estabelecido no capitalismo tardio³²⁵. Os estudos de Harvey, Jameson, Eagleton, Anderson e Bauman, possibilitam fazer esta análise e logo possibilitam “captar”, ou melhor, “entender” as limitações de certos elementos do pós-modernismo, ou mesmo, da noção de complexidade, na educação e na teoria do conhecimento superando-as. Por isso, anunciamos que não se trata de negar puramente o pós-modernismo ou mesmo a teoria da complexidade, mas de compreendê-los em suas dimensões potenciais e limitantes na produção do real, nesta etapa do capitalismo. Jameson, em sua obra, *As Sementes do Tempo*, analisa as diferenças entre a categoria da antinomia e da contradição e, com isso avança no debate político e epistemológico com as perspectivas pós-estruturalistas. Eagleton, na mesma linha de raciocínio de Jameson, aponta os problemas do pessimismo reinante nestas abordagens que abandonam o pensamento dialético, sugerindo que elas são marcas de um pessimismo libertário³²⁶, uma vez que não projetam superar mais nada, sendo, portanto,

³²⁵“Mais ou menos desde a passagem do século aponta-se, na ciência e na filosofia, para a deficiência e inadequação dos métodos puramente mecanicistas. Esta crítica suscitou discussões de princípio, relativas a importantes fundamentos da pesquisa, de modo que hoje se pode falar também de uma crise interna da ciência. Soma-se a ela o descontentamento extrínseco com a ciência como um dos muitos meios de produção que não soube realizar as expectativas que dela se tinham no sentido de mitigar a calamidade geral. Se particularmente a nova física superou, em ampla medida, as imperfeições da maneira tradicional de observar dentro de sua própria especialidade e submeteu a uma revisão os fundamentos teóricos do conhecimento, então é mérito da metafísica do pós-guerra, sobretudo de Max Scheler, ter de novo chamado a atenção da ciência em geral para uma série de matérias e ter aberto, em alguns pontos, o caminho para um modo de observação menos obstruído pelo estreitamento visual convencional. Principalmente, a descrição de importantes fenômenos psíquicos, mais a representação de tipos sociais de caráter e a instituição de uma sociologia do conhecimento atuaram de modo bastante frutífero. [...] Em vez de mostrar as limitações que sofre a ciência por causa de suas restrições classistas e finalmente rompê-las, elas identificavam a ciência, em certo sentido insuficiente, da época passada com a racionalidade em geral, negavam o próprio pensamento crítico e se abandonavam tanto a matérias escolhidas arbitrariamente quanto a uma metodologia desembaraçada da ciência. Nasceu uma antropologia filosófica que, se sentindo independente, estabeleceu como absolutos certos traços do homem, e à razão crítica contrapôs a intuição certa de uma visão genial e que se julgava acima da sujeição a critérios científicos. Com isso, esta metafísica se desvia das causas da crise social e desvaloriza até os meios de investigá-la. Cria uma confusão especial, quando hipostasia o indivíduo encarado abstratamente e, assim, minimiza a importância de um entendimento teórico dos processos sociais”(HORKHEIMER, 2008, p.10).

³²⁶“Esta linha de pensamento abandonou qualquer idéia de um sistema internamente contraditório – que traz em si aquilo que pode destruí-lo. Em vez disso, pensa nos opostos rígidos do interno e externo, onde estar dentro implica ser cúmplice e, fora, impotente. O estilo representativo de pensamento de um período como este, portanto, poderia ser descrito como pessimismo libertário – libertário porque renunciaria ao sonho de algo muito diferente do que temos; pessimismo porque estaríamos demasiado e tristemente conscientes da onipotência da lei

sintomáticas da crise real que atravessamos na política. François Dosse categoriza, de forma brilhante, o significado da virada histórica que se opera em nosso tempo:

A desconstrução do real que hoje se opera, parece fundamentalmente ligada ao período atual: o das ilusões perdidas. No momento em que o vento da história sopra para construir uma sociedade nova, ou seja, no século XVIII e na metade do século XIX, os pensadores buscavam o sentido do futuro humano e inscreviam o presente na lógica racional. De Kant a Marx, sem esquecer Hegel, temos a compreensão dos fundamentos das batalhas em curso pela liberdade. Ao contrário, quando as resistências às mudanças triunfam, no momento em que as esperanças são frustradas, em que a desilusão se enraíza, assiste-se à recusa da racionalização global do real. Já que o real não realiza as esperanças ele não pode ser racional. A história perde, então, todo sentido, fragmenta-se em múltiplos segmentos. O real só é, portanto, racional quando o homem o assume. Perde essa racionalidade quando escapa à vontade humana (DOSSE, 1994, p.192).

A crítica à modernidade, na Teoria Crítica, implicava, ao mesmo tempo, no reconhecimento da modernidade, de seu projeto de esclarecimento, como de sua face sombria, vinculada ao sistema social constitutivo da modernidade (o capitalismo). A crítica à razão³²⁷, feita pela Teoria Crítica, implicava, portanto, não a um repúdio à subjetividade, ao esclarecimento, à busca da autonomia, da emancipação, mas ao caráter incontestado da insuficiência deste projeto “idealista” nos quadros da sociedade “mediada” pela lógica da mercadoria. O projeto social moderno, em sua tentativa de vincular esclarecimento e emancipação, havia menosprezado as condições históricas (contraditórias) para tal feito. Com efeito, o humanismo moderno, embora de forma racionalista e formal, havia projetado possibilidades de esclarecimento no “devir” da humanidade, que poderiam se tornar forças contra a própria lógica do sistema. No entanto, estas forças foram utilizadas a favor da manutenção do sistema, convertendo o projeto da razão moderna, em um projeto da razão produtiva, um projeto a serviço de uma classe específica – a burguesia.

O esclarecimento tornara-se mito, em medida que ocultava as relações reais de opressão entre as classes e, as condições manifestas de heteronomia da sociedade burguesa. A crítica da razão consistia, sob este prelúdio, na denúncia destas forças materiais, que obstaculizavam os percursos da emancipação, mas nunca da própria emancipação³²⁸. “O

e do poder para acreditar que tal sonho jamais pudesse ser transformado em realidade. Se ainda se acreditasse em subversão, mas não na existência de agentes subversivos de carne e osso, poderia ser possível imaginar que o sistema, de alguma maneira, subverteu a si mesmo, desconstruiu sua própria lógica - o que, neste caso, permitiria combinar um certo radicalismo com um certo ceticismo” (EAGLETON, 1999, p.23).

³²⁷ “A razão seria, nestes termos, uma força dinâmica pela qual a figura realizada da razão é confrontada com sua própria limitação” (LEO MAAR, 1994, p.63).

³²⁸ “Se atualmente ainda podemos afirmar que vivemos numa época de esclarecimento, isto tornou-se muito questionável em face da pressão inimaginável exercida sobre as pessoas, seja simplesmente pela própria organização do mundo, seja num sentido mais amplo, pelo controle planificado até mesmo de toda realidade interior pela indústria cultural. Se não quisermos aplicar a palavra “emancipação” num sentido meramente

mito é o repetitivo, a indústria cultural é sempre-o-mesmo. A Razão ajuda a romper o círculo, a trazer o novo. [...] O ofuscamento da Razão é a perda do ideal revolucionário do iluminismo” (PUCCI, 1994, p.33). O pós-modernismo considerou a própria idéia de emancipação perigosa e, totalmente autoritária. Ao invés de continuar a tradição da filosofia social, de crítica e superação da idéia de Razão, libertando-a do jugo do poder dominante, o pós-modernismo aposta numa saída “idealista” para a crise da razão (propondo um retorno à ontologia³²⁹), resolvendo-a a partir de sua “dissolução”. A responsabilidade da crise é tributada antes à Razão do que às relações históricas e sociais da era moderna. Com a emergência de uma nova noção de história (consciência do tempo), consagra-se a aceitação pura e simples do que é, porque assim tem que ser. “A pós-história nos faz reingressar numa relação nova com um presente dilatado que se apresenta como a-histórico, eterna reciclagem das diversas configurações do passado” (DOSSE, 2007, p.456). Desta forma, a crítica ao cientificismo, à razão³³⁰, e ao humanismo moderno descamba no pós-modernismo - para o fim do homem³³¹ - da filosofia³³² e – da teoria (crise do humanismo).

técnico, ele próprio tão vazio como o discurso dos compromissos que as outras senhorias empunham frente à emancipação, então por certo é preciso começar a ver efetivamente as enormes dificuldades que se opõem à emancipação nesta organização do mundo. Creio que deveríamos dizer algo a este respeito. O motivo evidentemente é a contradição social; é que a organização social em que vivemos continua sendo heterônoma, isto é, nenhuma pessoa pode existir na sociedade atual realmente conforme suas próprias determinações; enquanto isto ocorre, a sociedade forma as pessoas mediante inúmeros canais e instâncias mediadoras, de um modo tal que tudo absorvem e aceitam nos termos desta configuração heterônoma que se desviou de si mesma em sua consciência” (ADORNO, 2003, p.181).

³²⁹ Heidegger, em seu texto sobre *Que é Metafísica?* - explícita, esta necessidade do retorno da ontologia (do problema do Ser), o qual será determinante, para a perspectiva pós-modernista. A tentativa de ultrapassar a metafísica, o essencialismo, o absoluto, o humanismo, o racionalismo, (exclusivamente) no âmbito do pensamento (puro) aparece como a perspectiva destacada por Heidegger: “A filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí, em sua totalidade. Para este salto são decisivos: primeiro, o dar espaço para o ente em sua totalidade; segundo, o abandonar-se para dentro do nada, que dizer, o libertar-se dos ídolos que cada qual possui e para onde costuma refugiar-se sub-repticiamente; e, por último, permitir que se desenvolva este estar suspenso para que constantemente retorne à questão fundamental da metafísica que domina o próprio nada: Porque existe afinal ente e não antes o Nada?. [...] Na medida em que, constantemente, apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa o próprio ser. A filosofia não se recolhe em seu fundamento, ela o abandona continuamente e o faz pela metafísica. Dele, porém, jamais consegue fugir. Na medida em que um pensamento se põe em marcha para experimentar o fundamento da metafísica, na medida em que um pensamento procura pensar na própria verdade do ser, em vez de apenas representar o ente enquanto ente, ele abandonou, de certa maneira a metafísica. [...] Enquanto o homem se compreender como animal *rationale* é ele animal *metaphysicum*. Enquanto o homem se compreender como animal racional, pertence a metafísica, na palavra de Kant, à natureza do homem. Se bem sucedido, talvez fosse possível ao pensamento retornar ao fundamento da metafísica, provocando uma mudança da essência do homem de cuja metamorfose poderia resultar uma mudança da metafísica” (HEIDEGGER, 1979c, p.44-56).

³³⁰ Escreveu Horkheimer: “A razão jamais dirigiu verdadeiramente a realidade social, mas hoje está tão completamente expurgada de quaisquer tendências ou preferências específicas que renunciou, por fim, até mesmo a tarefa de julgar as ações e o modo de vida do homem. Entregou-os à sanção suprema dos interesses em conflito aos quais nosso mundo parece estar realmente abandonado” (2007, p.15).

³³¹ “Vê-se que este retorno da linguagem não tem em nossa cultura valor de interrupção súbita; não é a descoberta irruptiva de uma evidência há muito escondida; não é a marca de uma dobra do pensamento sobre si mesmo, no movimento pelo qual ele se libera de todo conteúdo, nem de um narcisismo da literatura, liberando-se

Assim, este pensamento decreta, a partir da perspectiva desconstrucionista, a morte do real, em função de que ele não passa de uma convenção lingüística: a subjetividade, o homem, a filosofia, a história, a teoria, a objetividade - só existem na linguagem. A noção de linguagem, para tanto, assumida pelo pós-modernismo, torna-se anterior à consciência, à subjetividade, de tal forma, que o homem só existe na linguagem. Não há como saltar fora da linguagem, sendo a linguagem o próprio mundo humano. Não existe mais o Homem, o Conhecimento, a Razão, ou mesmo a História (enquanto centralidade), mas sim a Linguagem. Não existe mais a verdade histórico-filosófica, mas tão somente a “vontade de poder do sujeito”. Em Heidegger, do qual se valem os pós-modernistas, tudo está dado no mundo fluído da linguagem. A linguagem é a morada do ser³³³. É a ela que devemos nos reportar para entender o homem, a cultura e a sociedade. O ecletismo característico, que pode ser derivado deste pensamento, gera um pensamento fraco, conformista, relativista, que mistura e hibridiza, sem hierarquias, diferentes sistemas teóricos, fundindo-os sob o pressuposto de que toda a realidade se dá em discurso e de que todos os caminhos levam ao mesmo lugar³³⁴. Sob

enfim do que ela teria a dizer para não mais falar senão do fato de que ela é linguagem posta a nu. [...] Em nossas dias, e ainda aí Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem (este tênue, este imperceptível desnível, este recuo na forma da identidade que fazem com a finitude do homem se tenha tornado o seu fim); descobre-se então que a morte de Deus e o último homem estão vinculados. [...] hoje, o fato de que a filosofia esteja sempre e ainda em via de acabar e o fato de que nela talvez, porém mais ainda fora dela e contra ela, na literatura como na reflexão formal, a questão da linguagem se coloque, provam sem dúvida que o homem está em via de desaparecer. [...] Não seria antes preciso renunciar a pensar o homem, ou, para ser mais rigoroso, pensar mais de perto este desaparecimento do homem – e o solo de possibilidades de todas as ciências do homem – na sua correlação como nossa preocupação com a linguagem? [...] O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem desvaneceria, com, na orla do mar, um rosto de areia” (FOUCAULT, 2002, p.532-536).

³³²Heidegger compreendeu o Fim da Filosofia, (ou mesmo, poderíamos antecipar), o Fim da Metafísica moderna, enquanto, pensamento “objetivador”, típico da civilização técnico-científica enquanto ligado à idéia de razão. Com isso, sua crítica apresenta-se como uma crítica da técnica e da civilização, sendo a própria idéia de razão posta em xeque. Nas palavras de Heidegger: “O fim da Filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Fim da Filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu. Será, no entanto, o fim da Filosofia, entendido como seu desdobramento nas ciências, a plena realização de todas as possibilidades em que o pensamento da Filosofia apostou? Ou existe para o pensamento, além desta última possibilidade que caracteriza (a dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas), uma primeira possibilidade, da qual o pensamento da Filosofia, certamente teve que partir, mas que, contudo, enquanto Filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente? [...] Aqui se tem em mira a possibilidade de a civilização mundial, assim como apenas agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial, como única medida da habitação do homem no mundo. Esta civilização mundial certamente não o conseguirá a partir dela mesma e através dela, mas antes, através da disponibilidade do homem para uma determinação que a todo momento, quer ouvida quer não, fala no interior do destino ainda não decidido do homem. [...] (HEIDEGGER, 1979a, p.74-81).

³³³“A linguagem recusa-nos ainda sua essência: isto é, que ela é a casa da verdade do ser. A linguagem abandona-se, ao contrário, a nosso puro querer e à nossa atividade, como um instrumento de dominação sobre o ente” (HEIDEGGER, 1979b, p.152).

³³⁴ “Entretanto, um efeito desta tendência, que por sua vez as reforça, é a influência da adoração heideggeriana e

este prisma, estaria o homem, nesta nova ontologia, condenado a viver eternamente no “simulacro³³⁵”. Ela, no entanto, enquanto ontologia explícita, no pensamento, o que se vive na “cultura midiática” hodierna no capitalismo tardio (um déficit de condições para a emancipação).

Os pensadores pós-estruturalistas lançam fora esta autocompreensão cientificista e, com ela, o último conceito de razão desenvolvida que ainda estava sendo mantido. [...] O Heidegger tardio concebera a linguagem como morada do ser que se resigna; com isso ele manteve, ao menos para as etapas da compreensão singular do ser, uma relação transcendente com relação a um ser que continua sendo sempre ele mesmo. Foucault elimina até mesmo esta derradeira e fraca conotação de uma referência à verdade filosófico-histórica. Todas as pretensões de validade tornam-se imanente ao discurso. [...] Essa concepção exige “o sacrifício do sujeito do conhecimento” e reprime a ciência através da genealogia. [...] A própria morada do ser é arrastada para o torvelinho de uma tormenta de linguagem desordenada. [...] Esse contextualismo radical conta com uma linguagem diluída que se mantém somente no modo de sua fluência, de tal modo que todos os movimentos intramundanos jorram dessa torrente. Essa concepção não encontra bases sólidas na discussão filosófica. Ela se apóia principalmente em experiências estéticas, ou seja, mas precisamente: em evidências extraídas do âmbito da literatura e da teoria da literatura (HABERMAS, 1990, p.240).

Esta concepção de linguagem em Heidegger, fundante do pós-modernismo, embora com rico poder explicativo, não tematiza suficientemente seus vínculos com a forma de produção material da vida humana. Embora tematize a historicidade do mundo humano, que se dá pela via da linguagem, como elemento portador da tradição, ela parece incorrer, por vias diferentes, na mesma problemática hegeliana do movimento puro do “espírito”. A linguagem, ou o signo lingüístico, numa concepção dialética, como a desenvolvida por Marx, pelo contrário, evidencia como ela – a linguagem - emerge das relações entre os homens, num dado momento histórico e, a partir de certas necessidades materiais. Não há apenas o

pós-heideggeriana da ‘realidade’ bruta, e as proclamações heideggerianas ‘não podemos fazer nada’, ‘não há nada a fazer’. A combinação das duas vê-se facilmente na glorificação do pensamento fraco, (pensiero debole), isto é, de um pensamento mole e flexível explicitamente adaptado à sociedade da mídia. A própria ‘crítica’ desconstrucionista, que se limita cuidadosamente à desconstrução de velhos livros, é um dos sintomas da crise” (CASTORIADIS, 1992, p.240).

³³⁵“É toda metafísica que desaparece. Já não existe o espelho do ser e das aparências, do real e de seu conceito. Já não existe coextensividade imaginária: é a minuitarização genética que é a dimensão da simulação. [...] Nesta passagem a um espaço cuja curvatura já não é a do real, nem a da verdade, a era da simulação inicia-se, pois, com uma liquidação de todos os referenciais – pior: com a sua ressurreição artificial no sistema de signos, material mais dúctil de que o sentido, na medida em que se oferece a todos os sistemas de equivalência, a todas as oposições binárias, a toda álgebra combinatória. Já não se trata de imitação, nem de dobragem, nem mesmo de paródia. Trata-se de uma substituição no real dos signos do real, isto é, de uma operação de dissuasão de todo processo real pelo seu duplo operatório, máquina sinalética metaestável, programática, impecável, que oferece todos os signos do real e lhes curto-circuita todas as peripécias. O real nunca mais terá a oportunidade de se produzir – tal é a função vital do modelo num sistema de morte, ou antes de ressurreição antecipada que não deixa já qualquer hipótese ao próprio acontecimento da morte. Hiper-real, doravante ao abrigo do imaginário, não deixando lugar senão à recorrência orbital dos modelos e à geração simulada das diferenças”(BAUDRILLARD, 1981, p.9).

movimento da linguagem, mas sim o movimento da subjetividade (isto é da vida social e material humana) - que se desdobra em linguagem - em cultura, que produz novamente a subjetividade. Ela, a linguagem, é sempre histórica, social, dinâmica, contraditória, sendo mediadora das relações entre os homens e a natureza, não estando destituída de conflitos e de materialidade. A linguagem, portanto, nunca é apenas portadora da historicidade pura do signo, mas sim da batalha cultural e histórica travada acerca do significado das coisas nas práticas sociais, que se dão na linguagem e que se expressam nos signos³³⁶. A linguagem, portanto, é portadora da memória, dos conflitos políticos e das marcas culturais do mundo social e histórico, sendo expressão ideológica dos interesses humanos. Portanto, não há dúvida nenhuma de que os homens se fazem na e pela linguagem e, de que os limitantes do que chamamos de “conhecimento” estejam dados na linguagem, o que, no entanto, não deve simplificar a compreensão do complexo processo de constituição do mundo social e histórico, que se dá para além da linguagem e, se prolonga, para o âmbito da atividade concreta dos homens em sua forma de produção da vida material³³⁷ (trabalho). Mas, por ora, tentemos entender como se apresentam as interfaces entre o projeto social da (pós-) modernidade em relação ao projeto social da modernidade e, como elas são constitutivas das compreensões e das lógicas que assumimos sobre o conhecimento e o currículo em educação.

³³⁶“O signo, se subtraído às tensões da luta social, se posto à margem da luta de classes, irá infalivelmente debilitar-se, degenerará em alegoria, tornar-se-á objeto de estudos dos filólogos e não será mais um instrumento racional e vivo para a sociedade. A memória da história da humanidade está cheia destes signos ideológicos defuntos, incapazes de constituir uma arena para o confronto dos valores sociais vivos. Somente na medida em que o filólogo e o historiador conservam a sua memória é que subsistem ainda neles algum lampejo de vida” (BAKHTIN, 1988, 39-47).

³³⁷“Por que Marx era tão cético em relação à filosofia? Um motivo era que ele a via começando do lugar errado. A filosofia não começava longe o suficiente. A filosofia alemã em moda na sua época - o Idealismo - começava com as idéias, vendo a consciência como o fundamento da realidade; porém Marx estava ciente de que apenas para que tenhamos uma idéia muita coisa já deve ter acontecido. O que já deve ter acontecido para que comecemos a refletir? Devemos já estar ligados praticamente com o mundo que ponderamos e, desta forma, já inseridos num conjunto inteiro de relações, condições materiais, instituições sociais: A produção de idéias, de concepções, da consciência, é de início diretamente entrelaçada com a atividade material e com a interação material dos homens, a linguagem da vida real. O conceber, o pensar, a interação intelectual dos homens aparecem neste estágio como uma emanação direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual expressa na linguagem da política, das leis, da moralidade, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas concepções, idéias etc. - homens reais, ativos, tal como são condicionados por um desenvolvimento determinado das forças produtivas e da interação correspondente a estas, até suas formas mais avançadas. A consciência nunca pode ser outra coisa senão existência consciente, e a existência do homem é seu processo de vida real. A linguagem é tão antiga quanto a consciência; a linguagem é a consciência prática, real, que existe igualmente para outros homens, e apenas assim existe para mim também; a linguagem, como a consciência, somente emerge a partir da carência, da necessidade de interação com outros homens. Mas se a linguagem surge a partir da necessidade, como uma dimensão necessária do trabalho coletivo, ela não permanece atrelada a esta necessidade, como testemunha o fenômeno conhecido como literatura”(EAGLETON, 1997b, p.10).

3.4.3- O Projeto Social e Filosófico da Modernidade (Sólida) e o Projeto Social e Filosófico da (Pós-) Modernidade (Flexível) e seu desdobramento na Lógica Curricular e na Formação Universitária

Em relação à afirmação do homem (humanismo secular) como centro do universo (antropocentrismo), o projeto da pós-modernidade, inspirado em Heidegger, responde com o descentramento do homem, e caracteriza o momento atual como a “crise do humanismo”. O homem surge na crise da modernidade, na crise do humanismo, como um ser periférico, compreendido como um ser cultural, móvel e múltiplo. “O homem talvez seja apenas um nó muito sofisticado na interação geral das irradiações que constitui o universo” (LYOTARD, 1993, p.34). Não há mais o “Homem”, universal, mas tão somente “homens”, culturais e locais. O mundo compreendido e concebido pelos modernos através do modelo (metafórico) da “máquina” (universo ordenado), segundo os modelos da mecânica e da matemática, é compreendido a partir da metáfora do “caos”, segundo a perspectiva das artes, da estética, e da física quântica, sendo o mundo um “mistério” indecifrável (ou tão somente a minha visão sobre ele). A Razão, que outrora fora proclamada (pelo Iluminismo) a artesã de um mundo novo, sendo considerada a mola mestre (propulsora de um mundo novo, de luzes e progresso ao homem), da Civilização, é considerada e condenada enquanto a grande responsável pelos infortúnios contemporâneos. O sonho da razão liberal, em construir um projeto planetário, civilizador, universal e cosmopolita, a partir da idéia do pensamento (da ciência e da filosofia) antecipar, elaborar e planejar o curso do mundo, dos homens e das coisas, é considerado um sonho autoritário, que se tornara um pesadelo, ao encobrir sob o manto da universalidade a particularidade e a existencialidade da vida. Em seu lugar, surge a idéia, de múltiplos projetos locais e culturais³³⁸, que não podem ser projetados e idealizados pelas luzes da razão, mas tão somente, perspectivados pelas narrativas e pelos desejos das subjetividades locais (jogos de linguagem³³⁹). A razão soberana é desautorizada, e com ela, toda e qualquer Idealidade³⁴⁰, que

³³⁸Ladrière expressa esta nova configuração (pós-moderna) ao afirmar que: “A figura da unidade é substituída, pois, pela de uma relativa dispersão. Mas isto de forma alguma significa uma espécie de perda irreparável. Pelo contrário, esse fenômeno representa, sem dúvida, uma mutação a partir da qual revelam-se imensas possibilidades. Porque o policentrismo cultural, a independência relativa dos componentes e a indeterminação das figuras de interação representam ao mesmo tempo uma diminuição das coerções e uma ampliação do campo das iniciativas. Neste sentido, a mutação que se produz é uma conquista de ação. Ao aumentar seu domínio, ela por assim dizer retira de si mesma a rede de seus esquemas de estruturação e amplia sua própria indeterminação”(LADRIÈRE, 1979, p.220).

³³⁹ “Finalmente, é necessário que se torne claro que não nos compete fornecer realidade, mas inventar alusões ao concebível que não pode ser “presentificado”. E não se deve esperar desta tarefa a menor reconciliação entre jogos de linguagem, em relação aos quais Kant, sob o nome de faculdades, sabia que estão separados por um

queira se apresentar como um projeto utópico e coletivo a ser realizado e conquistado, é subsumido, em prol de um conjunto móvel e fluído de discursos híbridos, locais e contingentes³⁴¹. Do projeto de uma razão transcendental, atemporal, fundada na idéia de uma “consciência” constitutiva e constituinte do mundo, ou mesmo de uma perspectiva histórica e dialética, tal como a proposta por Marx³⁴², surge a idéia de uma “linguagem” fluída, móvel, constitutiva da consciência, tornando-a serva do instituído, vinculada a uma filosofia da diferença (LARUELLE, 1987)³⁴³. O interessante, nisto tudo, é que a teoria de Marx, ao ser tornada apenas uma narrativa, uma filosofia da história, é igualada sem distinção, às teorias de Kant e de Hegel. Aspecto que, como mostramos em outro momento, é totalmente equivocado e reducionista.

Sob este “teto” de análise, o projeto da filosofia do sujeito³⁴⁴, enquanto possibilidade de afirmação do conhecimento, do indivíduo, de sua autonomia, em suma do sujeito

abismo, e que só a ilusão transcendente (a de Hegel) pode esperar totalizá-los numa unidade real. Mas também sabia que esta ilusão paga-se e o preço desta ilusão é o terror. O século XIX e o século XX saciaram-nos de terror. Já pagamos o suficiente a nostalgia de todo e do uno, da reconciliação do conceito e do sensível, da experiência transparente e comunicável. Sob a procura geral de falta de rigor e de permissividade, ouvimos murmurar o desejo de recomeçar o terror, de realizar o fantasma de esmagar a realidade. A resposta é: guerra ao todo, testemunhemos em favor do “imprescritível”, ativemos os diferendos, salvemos a honra do nome”(LYOTARD, 1993, p.27).

³⁴⁰ “O pensamento e a acção dos séculos XIX e XX são regidos por uma Idéia (entendendo Idéia no sentido kantiano). Esta idéia é a da emancipação. A sua argumentação é, de facto, diferente conforme aquilo a que se chamam as grandes filosofias da História, as grandes narrativas nas quais se tenta ordenar a enorme quantidade de acontecimentos: narrativa cristã da redenção do pecado adâmico pelo amor, narrativa aufklärer da emancipação da ignorância e da servidão pelo conhecimento e igualitarismo, narrativa especulativa da realização da Idéia universal pela dialéctica do concreto, narrativa marxista da emancipação da exploração e da alienação pela socialização do trabalho, narrativa capitalista da emancipação da pobreza pelo desenvolvimento tecnointustrial” (LYOTARD, 1993, p.38).

³⁴¹ “Quer seja, portanto, em uma filosofia do sujeito fundante, quer em uma filosofia da experiência originária ou em uma filosofia da mediação universal, o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura no segundo, de troca no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escritura jamais põem em jogo senão os signos. O discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante” (FOUCAULT, 2006, p.49).

³⁴² Escreve Marx, segundo Marcuse (1998, p.12), que: “Como formador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho por isso é uma condição de existência dos homens independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural, para mediar o intercâmbio material entre homem e natureza, e, portanto vida humana”.

³⁴³ “O grande acontecimento deste período, o grande traumatismo é esta agonia dos referenciais fortes, a agonia do real e do racional que abre as suas portas para uma era de simulação” (BAUDRILLARD, 1981, p.60). Isto está associado à emergência das filosofias da diferença, a qual influencia Baudrillard, que substituem a perspectiva da Dialéctica pela da Diferença. O resultado disso é compreender o real de forma indeterminada, caótica e múltipla, o que gera grande perplexidade e confusão. “A Diferença é o nome para a constelação que agrupa certos contemporâneos em relações complexas que permanecem, todavia, de vizinhança: Nietzsche, Heidegger e aqueles que acentuaram, aceleraram ou gravaram as suas maneiras de questionar, Foucault, Deleuze, Derrida. É necessário, agora que esta galáxia se afasta de nós, dizer <A diferença> como outrora, numa época mais antiga do pensamento, se dizia <A dialéctica>” (LARUELLE, 1987, p. 15-16).

³⁴⁴ Foucault, em sua obra – *A Verdade e as Formas Jurídicas* -, assim esboça seu projeto filosófico: “O conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. Mesmo quando utiliza um certo número de elementos que podem passar por universais, esse conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito. [...] Só se desembaraçando destes grandes temas do sujeito de conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto, utilizando eventualmente o modelo nietzscheano, poderemos fazer uma história da verdade” (FOUCAULT, 2005b, p.27).

conhecedor, frente a toda e qualquer autoridade da tradição, como fora concebido pelo Iluminismo, tornara-se, ao olhar pós-modernista, uma “invenção”, destinada unicamente a afirmar a superioridade da cultura européia frente às demais culturas. Mesmo o marxismo, parece ter sido marcado pela pretensão universalista, o que, no olhar pós-modernista, deveria ser criticado e destruído. Em lugar do sujeito, deve advir o lugar do outro, da alteridade, enquanto projeto que afirme a radicalidade da diferença. A “dissolução” da filosofia do sujeito se configura, pois, na perspectiva pós-modernista, na possibilidade de afirmação do “outro” negado pela razão eurocêntrica³⁴⁵. Neste sentido, a filosofia da diferença, não é somente uma tentativa de finalizar o projeto da metafísica moderna, mas é, também, fundamentalmente, um projeto político, que imagina constituir uma alternativa concreta frente ao avanço da “globalização” homogeneizadora. Imagina-se que o retorno do outro reprimido, negado e explorado, e da ex-comunhão do sujeito, do ponto de vista teórico, seja uma via restituidora, de uma nova perspectiva (teórica) ética, a qual afirme a dignidade e o valor prático das múltiplas culturas humanas. Assim, esclarecem os pós-modernistas, “essa questão da diferença é atualmente o lugar dos cruzamentos mais fecundos, o único meio de articular micropolítica e lutas sociais, de conectar os decretos abstratos da comunidade aos problemas do corpo e do cotidiano” (CUSSET, 2008, p.292). Ao universalismo (abstrato) proposto pelo liberalismo e o republicanismo (político) moderno, que previa certas garantias às subjetividades, só compreendidas enquanto tal, no interior do Estado-Nação, emerge a idéia de um culturalismo (abstrato), destinado a “desconstruir³⁴⁶”, qualquer projeto global, universalizante.

À idéia de Leis e Normas universais, que deveriam ser constituídas pelo sujeito, pela razão esclarecida, e, elevadas à condição de um ordenamento normativo cosmopolita, que deveriam prevalecer, garantindo os Direitos democráticos, é fortemente solapada³⁴⁷. Em lugar

³⁴⁵ “Existe em nossa sociedade outro princípio de exclusão: não mais a interdição, mas uma separação e uma rejeição. Penso na oposição razão e loucura. Desde a alta Idade Média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não acolhida, não tendo verdade nem importância, não podendo testemunhar na justiça, não podendo autenticar um ato ou um contrato, não podendo nem mesmo na missa, permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo” (FOUCAULT, 2006, p.11).

³⁴⁶ “Certo dia quando perguntei a Derrida o que ele esperava alcançar com a “desconstrução” ele se opôs a meu ceticismo dizendo que a negatividade desse empreendimento era apenas o estágio preparatório para a fase positiva da construção, que ocorreria no devido momento. Isso ocorreu há mais de doze anos, e estamos mais profundamente do que nunca enredados no negativismo desesperado das “desconstruções preparatórias”. (MÉSZÁROS, 2004, p.116)

³⁴⁷ “Tudo se passa como se o imenso esforço, assinalado pelo nome da Declaração dos Direitos, para despojar os povos da sua legitimidade narrativa, situada, digamos, a montante do curso do tempo, e fazer com que adotem como única legitimidade a Idéia de cidadania livre, colocada, inversamente, a jusante desse curso – como se este esforço, prosseguido através de vias diversas durante dois séculos, tivesse falhado”. [...] O socialismo é uma dessas versões da narrativa de emancipação universal que teve a sua origem na Declaração dos Direitos. A

de “Leis”, ou mesmo de um contrato social, que se coloca por sobre os sujeitos, deve prevalecer, na ótica pós-moderna, a idéia de “Escolhas”, singulares, locais jamais coletivas, universais e contratuais. Aliás, tudo deve se tornar contingente, local, imanente, vinculado ao poder das Escolhas, dos desejos, das avaliações “valorativas”; tudo passa a pertencer ao reino discursivo do Valor. Ao invés da tirania do cosmopolitismo (postulado pela modernidade burguesa), de um igualitarismo político, ficamos agora, com a tirania do culturalismo, de um diferencialismo e relativismo cultural, postulado pela (pós-) modernidade flexível. A tentativa de afirmar, nos Estudos Culturais, a diferença (PETERS, 2000), o outro, o local, o cotidiano (McROBBIE, 2009), se transforma, neste contexto, de forma paradoxal, em seu inverso, uma vez que aprofunda ainda mais, um adentrar para a lógica da indiferença, do individualismo e do particularismo³⁴⁸. O multiculturalismo conservador, na teoria educacional e na teoria curricular torna-se derivado desta idéia de homem, mundo e sociedade, construída pela perspectiva pós-modernista. Ao invés da educação garantir a possibilidade de uma igualdade no ponto de chegada, a educação deve autorizar a garantia e a perpetuação das diferenças. O foco que era, mesmo que abstrato e autoritário, de um projeto pensado pela via do social, na modernidade burguesa, é deslocado, para um projeto concebido pela vertente cultural, pela (pós-) modernidade flexível. O currículo deve ser multicultural, e isto significa tratar de forma diferente os diferentes. A pluralidade deve ser a pauta perspectivada pela organização curricular. Ao invés do ensino e aprendizagem de “Teorias”, ou seja, de conhecimentos (conteúdos), e “verdades” universais das ciências, passa-se agora, para a tentativa do ensino e aprendizagem de “valores”, vinculados às escolhas e às narrativas vivenciadas pelos sujeitos e agentes em suas lutas locais³⁴⁹. O educador tem um papel de “mediador na construção de

primeira internacional autoriza-se através de uma Declaração dos direitos do trabalhador universal. O comunismo é uma filosofia da história da humanidade. O seu internacionalismo significava claramente que nenhuma legitimidade podia ser reconhecida a poderes locais, necessariamente despóticos, visto que eram singulares (LYOTARD, 1993, p.48).

³⁴⁸“Entre a igualdade e a diferença apresentadas como uma simples disjuntiva, e já o simples fato de assim pôr os conceitos pode ter implicações conservadoras duradouras, a direita já escolheu, desde sempre, a diferença” (PIERUCCI, 2000, p.29). “Na cultura niilista, o homem não tem vínculos, faz o que quer em todos os âmbitos da existência e vive unicamente para si próprio e para o prazer, sem restrições” (ROJAS, 1996, p.17).

³⁴⁹Mesmo os intelectuais que acreditam “fielmente” em Nietzsche, parecem desacreditar nas perspectivas recentes do pós-modernismo e sua presença para pensar a universidade. É o caso de Alan Bloom, em seu polêmico livro sobre - *O Declínio da Cultura Ocidental: da crise da universidade à crise da sociedade* (1989):- “Hoje, a literatura comparada caiu praticamente em mãos de um grupo de professores que se deixou influenciar pela geração de heideggerianos parisienses que sucedeu à de Jean Paul Sartre, em particular Derrida, Foucault e Barthes. A escola tem o nome de desconstrucionismo e representa o último estágio – previsível – da supressão da razão e da negação da possibilidade da verdade, em nome da filosofia. A atividade criadora do intérprete é mais importante do que o texto – aliás, o texto não existe, somente a interpretação. Dessa forma, aquilo que mais necessário nos é, o conhecimento do que os textos têm para nos dizer, transfere-se para o *eu* subjetivo e criador dos intérpretes, que nos declaram não haver texto nem realidade a que o texto se refira. Esta interpretação barata de Nietzsche nos libera dos imperativos objetivos dos textos – os quais poderiam nos liberar de nossos horizontes cada vez mais baixos e estreitos. Até aqui, tudo propendia para atenuar as exigências que a tradição

relações interculturais positivas”, sendo que o seu desafio está em: “promover situações em que seja possível o reconhecimento entre os diferentes, exercícios em que provamos o colocar-se no ponto de vista, no lugar sociocultural do outro” (CANDAUI, 2008, p.13).

A análise do poder assume, na perspectiva da (pós-) modernidade flexível, um viés invertido em relação à teorização moderna. A via de percepção das relações de poder assume uma via ascendente, ao invés de descendente³⁵⁰ (FOUCAULT, 2005). Isso significa que o poder é pensado não apenas sob o critério da relação Estado-Sociedade, mas em relação à Sociedade-Estado, Sociedade-Sociedade, Cultura-Cultura. Ao invés de pensar o poder à distância, como vindo de cima pra baixo (Estado-Sociedade / Monarca / Súditos), de forma vertical, como se tornara o modelo hobbesiano de poder, a pós-modernidade, com Foucault, pensa o poder, pela via genealógica, de forma horizontal, como que fluindo, horizontalmente em todos os poros da vida social³⁵¹. Para tanto, elabora uma noção de que não há o poder, mas sim poderes, constituindo-se em rede, em múltiplos espaços sociais e culturais. O poder não se concentra em pólo algum, o poder sempre circula, o poder é capilar. “O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas sempre estão em posição de ser submetidos a esse poder e também exercê-lo” (FOUCAULT, 2005, p.35). O poder está implícito e se movimenta conforme se movimenta o mundo fluído da linguagem “corporalizada”. Ele se apresenta de forma diferente em cada tipo de relação, médico-paciente (hospital), professor-aluno (escola), patrão-empregado (fábrica), homem-mulher (família). Não há mais o macro-poder, que apresenta de um lado, o Estado (Absolutista) e de outro os Súditos, de um lado os opressores e de outro os oprimidos, de um lado os exploradores e de outros os explorados. Não há mais uma forma epistêmica que permite identificar com clareza, os dois pólos da relação, de forma que se possa estabelecer uma possibilidade de “virada revolucionária” (tipo a desejada e realizada pela burguesia e a projetada por Marx³⁵²). Há

nos fazia, mas esta nova invenção a dissolve, pura e simplesmente (BLOOM, 1989, p.393-394).

³⁵⁰ “Creio que se pode deduzir qualquer coisa do fenômeno geral da classe burguesa. Parece-me que o que se deve fazer é o inverso, ou seja, ver como, historicamente, partindo de baixo, os mecanismos de controle puderam intervir no tocante à exclusão da loucura, à repressão, à proibição da sexualidade” (FOUCAULT, 2005, p.38)

³⁵¹Escreve Foucault (2005, p.28 -32): “Numa sociedade como a nossa – mas, afinal de contas qualquer sociedade – múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social; elas não podem dissociar-se, nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento do discurso verdadeiro. [...] E, com dominação, não quero dizer o fato maciço de uma dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro, ou de um grupo sobre o outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade: não, portanto, o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas; não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que ocorreram e funcionam no interior do corpo social”.

³⁵²Em Marx: “As relações de poder não só ocorrem numa esfera exclusiva da realidade humana (econômica, política, ideológica) nem se situam ou centralizam em um só ponto (o Estado), como também se disseminam – como destacou Foucault em Vigiar e Castigar – por todo o tecido social. Mas isto não significa que os poderes assim disseminados (na família, na escola, na fábrica, na prisão, no quartel, etc.) não se relacionem com certos

apenas um eternamente devir, múltiplo, incerto, atravessado, pela vontade de potência dos sujeitos implicados. O papel do intelectual, conforme Foucault, “não é mais se colocar um pouco na frente para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder onde ele é (2001, p.71)”. Colocar-se ao lado, dos múltiplos atores e sujeitos, renegados pela modernidade, colaborando para que suas pautas de luta sejam reconhecidas e aceitas como válidas no interior da sociedade, torna-se a nova função política dos intelectuais. Eles não possuem força alguma mais, em termos de conhecimento, ou mesmo de influenciar na mudança (no destino total do sistema), sendo apenas responsáveis por ajudar os múltiplos “sujeitos” (os outros), a constituírem suas agendas específicas de luta.

A política, no pós-modernismo, torna-se apenas o espaço da pluralidade, em que o filósofo, o intelectual, o professor, o “sujeito” não deve interferir, como um “legislador”, mas apenas como um “tradutor” - traduzindo um discurso em outro. Por isso, a afirmação histórica de Foucault (2001) – temos que nos colocar ao lado deles (dos outros) e nunca na frente. A crítica aqui, feita pelo pós-modernismo, é ao caráter legislador da razão (à vanguarda intelectual), da filosofia da história de Kant e Hegel, que parecia possuir uma saída certa, absoluta, utópica, para o âmbito da política e da história. Mas, ela se estendeu também ao marxismo, que confiou demasiadamente nas forças do poder das armas (da crítica), em poder (revolucionar) transformar / modificar a sociedade³⁵³. Mas, o fato é de que o marxismo não buscava alterações apenas nas margens do sistema, mas sim em seu âmago. O pós-modernismo parece contentar-se com alterações nas margens, na periferia, nos espaços múltiplos, mas não no espaço central e determinante da multiplicidade da vida social contemporânea (o modo de produção capitalista e sua materialização global). O pós-modernismo parece ter “cansado” de esperar as grandes mudanças, frustrado pela experiência do socialismo real, contentando-se com as mudanças nas margens, nas bordas culturais do capitalismo. Embora, este deslocamento da teoria social no pós-modernismo tenha acrescentado nova pauta para a esquerda (EAGLETON, 2005), evidenciando, categorias não

centros de poder e que, por sua vez, entre aqueles e estes, e entre os próprios centros, não ocorra certa relação e inclusive uma hierarquização em seus fundamentos e conseqüências” (VÁSQUEZ, 2001, p.36).

³⁵³“Estas narrativas não são mitos no sentido de fábulas (nem sequer narrativa cristã). É certo que, como os mitos, tem o fim de legitimar instituições e práticas sociais e políticas, legislações éticas, maneiras de pensar. Mas, diversamente dos mitos, não procuram esta legitimidade num acto original fundador, mas num futuro que deverá efectuar-se, ou seja, numa Idéia a realizar. Esta Idéia (de liberdade, de luz, de socialismo, etc.) tem um valor legitimante porque é universal. Orienta todas as realidades humanas. Dá a modernidade o seu modo característico: o projecto, esse projeto de que Habermas diz que permaneceu inacabado, e que deve ser retomado, renovado. O meu argumento é o de que o projecto moderno (da realização da universalidade) não foi abandonado e esquecido, mas destruído, “liquidado”. Há diversas formas de destruição, diversos nomes que simbolizam. Auschwitz pode ser considerado como um nome paradigmático para o “incabamento” trágico da modernidade”(LYOTARD, 1993, p.32).

tematizadas suficientemente, pela teoria tradicional crítica (corpo, gênero, sexualidade, diferença, alteridade, identidade, subjetividade, poder) ele parece perder de vista, a categoria central, que movia a análise tradicional da teoria crítica – o vínculo e a unidade diferenciada entre natureza (produção), sociedade (relações sociais) e cultura (significações) no capitalismo³⁵⁴. Em suma, o pós-modernismo, ao focar o discurso da política cultural, desvinculado da perspectiva da transformação radical do sistema capitalista, vinculado à economia política da sociedade, transformou-se numa apologia às macro-relações consumadas no capitalismo tardio. Sobrou à ele, tematizar a cultura, os múltiplos significados, desconstruindo “verdades”, abrindo novos campos de problematização acerca dos estudos culturais³⁵⁵. Mas, perdeu ele, a radicalidade “utópica”, semeadora, típica do pensamento crítico, que desenhava, mesmo que de forma rascunhada, a partir do presente (BENSAÏD, 1999), possibilidades de mudança total no sistema. “Num planeta negativamente globalizado, todos os principais problemas – os metaproblemas que condicionam o enfrentamento de todos os outros – são globais e, sendo assim, não admitem soluções locais” (BAUMAN, 2007, p.31).

O projeto moderno, que fundou a necessidade da educação para as modernas formas de democracia, estabeleceu a necessidade de uma Moral, que se elevasse para além do estabelecido, rumo à perfeição do homem. A noção de que a Idéia, a Razão, pudesse amparar a edificação do homem novo, ressurgiu na teoria filosófica moderna, mais particularmente em Kant. Ela re-lembra a noção de “Idéia” (episteme) em Platão, que se colocava para além da Doxa (opinião), como forma de estabelecer um caminho. No entanto, esta Idéia, ou mesmo - o

³⁵⁴“Assim, a nova esquerda perdeu sua capacidade de ter uma perspectiva crítica sobre si mesma e sobre os processos sociais de transformação que estiveram na base da emergência de modos pós-modernos de pensamento. Insistindo que eram a cultura e a política que importavam, e que não era razoável nem adequado invocar a determinação econômica mesmo em última instância, ela foi incapaz de conter sua própria queda em posições ideológicas que eram fracas no confronto com a força recém-encontrada dos neoconservadores, e que a forçavam a competir no mesmo terreno da produção de imagens, da estética e do poder ideológico quando os meios de comunicação estavam nas mãos dos seus oponentes” (HARVEY, 2006, p. 320). Num texto em que busca aproximar-se do pensamento pós-moderno, McLaren, assim adverte aos pós-modernistas: “Eles não devem levar, entretanto, a colocar a teoria social crítica sob suspeita, como se representasse simplesmente uma outra forma de opressão masculina, conforme querem algumas separatistas” (1993, p.19). Em outro texto, publicado em 2002, intitulado – *Teoria Pós-Moderna, cura ou doença?* McLaren, após ter compreendido as aporias do pensamento pós-moderno, reestrutura sua posição intelectual, afirmando: “Acreditamos que é tarefa urgente posicionar a teoria educacional, de forma mais segura, dentro de uma problemática marxista, mais do que temos feito no passado, para explicar, de forma mais convincente, os mecanismos dinâmicos que assegurem a produção e a reprodução das relações sociais e econômicas capitalistas, como também para decifrar as formas complexas nas quais as escolas participam da distribuição assimétrica da habilidade e dos conhecimentos técnicos. [...] Pedimos desculpas aos conservadores pós-modernistas, aos neonietzschianos, aos desconstruidores, aos Gallo-pós-estruturalistas e grupos similares, que acham esta observação muito rude para seus gostos acadêmicos. Procedemos nossas desculpas com uma alternativa histórico-materialista (MCLAREN, 2002, p.51).

³⁵⁵“Neste escopo, “o socialismo perdeu lugar para o sadomasoquismo. Entre estudantes da cultura, o corpo é um tópico imensamente chique, na moda, mas é, em geral, o corpo erótico, não o esfomeado” (EAGLETON, 2005, p.15).

Conceito, em Kant, não é semelhante ao de Platão, uma vez que se estabelece a partir da subjetividade conhecedora. Ela não é a pura contemplação do Ser, mas sim uma construção Idealizada do Sujeito em relação ao Objeto (que se apresenta a ele como fenômeno). O pós-modernismo, ao atacar a perspectiva “metafísica” da modernidade, a perspectiva de que o objeto surge mediado pela consciência do sujeito, coloca a questão de que a modernidade é “objetificadora”. A crítica corresponde à idéia de que o esquecimento do Ser, da Ontologia, e, a correspondente afirmação da Epistemologia, tornou a modernidade, ou a teoria filosófica moderna, prisioneira da ciência, servindo apenas para certificar e fundamentar suas condições de possibilidade. O resultado disso, deste enfraquecimento da noção de Verdade, é um descrédito em relação à força do Conceito para perspectivar e planejar os rumos da humanidade³⁵⁶. O caráter simplificador e autoritário desta tomada consiste em tributar todo pensamento anterior, inclusive a teoria de Marx, e, depois, a de Gramsci e, a da Escola de Frankfurt (Teoria Crítica), como tributária do pensamento platônico³⁵⁷. O desdobramento

³⁵⁶Esta forma de compreender e de relacionar os desdobramentos das viradas filosóficas (ontológicas e epistemológicas) para o campo da pedagogia foi estudada e explicitada por Bogdan Suchodolski, em sua conhecida obra: *A Pedagogia e as Grandes Correntes Filosóficas: a Pedagogia da Essência e a Pedagogia da Existência*. Nesta, a pedagogia da existência poderia ser compreendida como relacionada à reivindicação posta atualmente pela (pós)-modernidade, de colocar a individualidade, a existência, a contingência, a diferença, na anterioridade da universalidade, da essência, da idealidade, da igualdade política, como postulava a modernidade burguesa. O problema destacado por Suchodolski era o de que: “O pensamento pedagógico perde quando escolhe a pedagogia da existência, quando opta pela pedagogia da essência e quando tenta unir estes dois princípios em função das condições históricas e sociais existentes. A pedagogia devia ser simultaneamente pedagogia da existência e da essência, mas esta síntese exige certas condições que a sociedade burguesa não preenche, exige também que se criem perspectivas determinadas de elevação da vida cotidiana acima do nível atual” (2000, p.101). Isso significa, que, sem pensar a educação como prática social, com instância privilegiada da práxis social, implicada na totalidade da vida social, cultural e histórica, de nada adianta buscar tematizar e resgatar os ideais modernos e metafísicos (abstratos) sobre o homem (humanismo), tampouco, deslocar-se para o âmbito da prática cultural e individual (concreta), postulada pelo presentismo do pensamento pós-moderno (crise do humanismo). Uma pedagogia dialética deveria pressupor uma tal crítica que superasse o estado presente da vida social e, nisto se aproximaria da pedagogia da essência. “Trata-se contudo de uma simples afinidade pois tem profundas divergências, consistindo a diferença essencial no fato deste ideal se caracterizar por uma diretriz de ação no presente, ação que deve transformar a realidade social de acordo com as exigências humanas”. E, ao mesmo tempo, levasse em conta os projetos “existenciais” dos sujeitos. “Todavia, também aqui não encontramos senão uma afinidade; a diferença essencial consiste nesta concepção de educação, a vida é o aspecto presente da edificação do futuro” (SUCHODOLSKI, 2000, p.103). Isso significa, para nós, que emancipação (projeto moderno) e diferença (projeto pós-moderno) só adquirem sentido para pensar o currículo e formação universitária, dentro de um projeto de educação, que perspetive uma mudança social futura; ou seja, pensar a educação, dentro do quadro idealista moderno, ou niilista pós-moderno, distanciado das condições materiais e produtivas, estabelecidas no capitalismo tardio, só pode significar, na atualidade, uma abstração, que nos cega diante dos fatos reais e mediatos possibilitados na nova fase do capital. Esta racionalização impede de concebermos a emancipação social (universal) como um projeto futuro (ponto de chegada - possível), e a diferença (particular), como uma condição para a construção deste projeto (ponto de partida). A pós-modernidade decreta o fim da emancipação, diante da dominação estabelecida e, se acaba na negatividade do presente. A modernidade afirma a ilusão da emancipação política (parcial), reduzida a uma minoria privilegiada. A atualidade do pensamento e da crítica marxiana é visível neste contexto.

³⁵⁷“E porque serviu de fundamento, o pensamento platônico funcionou também como princípio para a ação: um princípio que entende o trabalho intelectual como aquele que é capaz de nos arrancar deste lugar, de nos fazer ascender, capaz de nos levar para fora da caverna, para a luz, para as verdades do mundo. E entre todos aqueles saberes modernos, de inspiração platônica, os saberes pedagógicos situam-se não apenas entre os mais precoces;

desta teoria na educação, elaborada pelo pós-modernismo, é a compreensão de que “a pedagogia moderna reúne todo um conjunto de saberes inteiramente sintonizados justamente como essa concepção de mundo e de sujeito” (VEIGA-NETO, 2002b, p.202).

Esta constatação, que se desdobra inicialmente na teoria heideggeriana, marcou a perspectiva pós-moderna, evidenciando a necessidade de um novo projeto para a ontologia, agora (circunstanciado) pela noção de linguagem. Com esta virada, na teoria filosófica, Heidegger espera findar uma tradição de pensamento e iniciar outra. E, de fato, consegue - muitos que vem depois dele, levaram o problema do Ser que se dá como linguagem, um projeto a ser compreendido e desenvolvido (é o caso de Lyotard, Vattimo, Foucault, Derrida e Deleuze). Isto significa afirmar que agora, ao invés da força da Teoria, da Consciência, do Sujeito, do Método e, do Significado, como formas de termos alguma certeza sobre o Real (fenomênico) e, para pensar o currículo e a formação universitária, – temos apenas o Discurso, a Narrativa, a Cultura, o Significante, que nos permitem compreender que estamos condenados a viver sob uma “incerteza” do Real que é permanente e irreduzível³⁵⁸. O pensamento filosófico moderno, constitutivo do capitalismo industrial e monopolista (modernidade sólida), buscava afirmar a certeza da razão, como forma de assegurar o progresso do capitalismo, o progresso de dominação da natureza, e, ao mesmo tempo, a possibilidade de assegurar a possibilidade da cidadania, da necessidade de uso crítico e esclarecido da razão. A (pós-) modernidade flexível, profundamente marcada pelo espírito da dominação, típico do capitalismo tardio (imperialista) (MANDEL, 1985), desacredita nas forças do Sujeito³⁵⁹, da Razão³⁶⁰, do Conhecimento, das Luzes, apostando que toda forma de

mais do que quaisquer outros, eles parecem ter sido os que mais tranquilamente assumiram o ethos platônico da mudança” (VEIGA-NETO, 2002b, p.203).

³⁵⁸“O Ser, para Heidegger, não é uma essência estática, como era para Platão, os cristãos medievais, Kant, e inclusive para os psicometristas que -segundo Binet – rigidificaram o conceito de QI. O Ser, para Heidegger, é a ativa imersão no mundo; ele é existência dentro de uma cultura limitada pela história e pela linguagem, que nos moldam tanto quanto nós moldamos as moldamos. Aqui está um senso muito real de processo, um senso existencial, em que somos influenciados, mas não determinados, pelo passado, e em que o futuro emerge de nossa ativa participação no presente. Nesta estrutura, o entendimento e o significado, tão importante para o currículo, tornam-se novas concepções (DOLL, 1997, p.166).

³⁵⁹ “O esforço do sujeito que fundamenta no idealismo o conhecimento irrita depois de sua decadência como um ornamento supérfluo. Contra a sua vontade, a ontologia fundamental permanece nesse ponto herdeira do positivismo como a fenomenologia. Em Heidegger, a objetividade própria à coisa capota: ele pretende filosofar sem forma, puramente a partir das coisas, e, com isso, elas lhe escapam. O enfado produzido pelo aprisionamento subjetivo do conhecimento leva à convicção de que aquilo que transcende a subjetividade é imediato para ela, sem que ela o macule por meio do conceito. [...] No entanto, na medida em que a subjetividade não pode eliminar suas mediações por meio do pensamento, ela volta a aspirar ao retorno a estágios da consciência que se acham antes da reflexão sobre a subjetividade e a mediação. Isso fracassa. Onde por assim dizer desprovida de sujeito ela imagina se aninhar às coisas tal como essas se mostram, de uma maneira que faz justiça ao material, de um modo originário que acompanha ao mesmo tempo o caráter novo da coisa, ela alija do que é pensado todas as suas determinações, tal como Kant alijou outrora todas as determinações da coisa em si transcendente. Essas determinações seriam escandalosas tanto como obra da razão

proposição humana não passa de um discurso com pretensão de poder, com pretensão de verdade e que não possui condição alguma de ser Conhecimento³⁶¹. A perspectiva filosófica pós-estruturalista, ao incorporar esta noção de linguagem tal como a apresentada por Heidegger, acaba funcionando, mesmo que não pretenda, como uma poderosa forma ideológica que legitima o mundo existente no presente. “O homem pós-moderno”, afirmam os educadores pós-modernistas, “deve viver esta incerteza, essa angústia, e encontrar em si mesmo seu próprio sentido” (PORTOUIIS & DESMET, 1999, p. 32).

Esse aspecto do pós-modernismo foi reforçado pelas atividades dos desconstrucionistas. Em sua suspeita de toda narrativa que aspire a ter coerência, e em seu aqodamento de desconstruir qualquer coisa que ao menos pareça uma metateoria, eles solaparam todas as proposições básicas. Na medida em que todos os relatos da narrativa oferecidos continham pressuposições e simplificações ocultas, havia necessidade de um escrutínio crítico, mesmo que este terminasse por fortalecê-la. Mas, ao desafiar todos os padrões consensuais de verdade e de justiça, de ética e de significado, e ao procurar dissolver todas as narrativas e metateorias num universo difuso de jogos de linguagem, o desconstrucionismo terminou, apesar das melhores intenções dos seus praticantes mais radicais, por reduzir o conhecimento e o significado a um monte desordenado de significantes. Assim fazendo, produziu uma condição de niilismo que preparou o terreno para o ressurgimento de uma política carismática e de proposições ainda mais simplista do que as que tinham sido desconstruídas (HARVEY, 2006, p. 315).

Já que a noção de Verdade, no pós-modernismo, não consiste mais na relação entre as palavras e as coisas (correspondência), como afirmara a ontologia clássica, tampouco uma representação do sujeito conhecedor (construção), como afirmara a ontologia moderna, mas simplesmente uma perspectiva discursiva (*experencial*) voltada a resolver problemas reais (pragmatismo), então estamos condenados a viver sob uma noção de Verdade, que é apenas uma “convenção” cultural e provincial (um batalhão de metáforas). Isto significa, para os pós-modernistas de que o Real morreu, e de que agora em diante temos que aceitar a idéia de que:

meramente subjetiva quanto como derivados do ente particular” (ADORNO, 2009, p.74).

³⁶⁰“Apenas por essa base a crítica da razão, calcada na história do Ser, pode, apesar de sua radicalidade, dar a impressão de que escapa aos paradoxos de toda crítica auto-referencial da razão. Reserva a rubrica de verdade para um suposto acontecer da verdade que não tem vínculos com uma pretensão de validade que transcende os limites do espaço e do tempo. As verdades da filosofia primeira temporalizada, apresentadas no plural, são em cada caso provinciais e, no entanto, totais; assemelham-se tanto mais às manifestações imperativas de um poder sacral guarnecido com a aura da verdade. Sobre o conceito de verdade apofântico desenvolvido em Ser e Tempo, E. Tugendhat já demonstrou como Heidegger “passa justamente por cima do problema da verdade ao converter o termo ‘verdade’ em um conceito fundamental”. [...] A força luminosa da linguagem que abre o mundo é hipostasiada. Não necessita mais confirmar se pode iluminar de fato o ente no mundo. Decerto, com o sistema de regras de uma linguagem alteram-se também as condições de validade das proposições lingüisticamente formuladas. Mas, saber se as condições de validade são de fato cumpridas até o ponto em que as proposições também possam funcionar não depende daquela força da linguagem que abre o mundo, mas do sucesso intramundano da práxis que a linguagem possibilita” (HABERMAS, 2000, p.217).

³⁶¹“Tampouco a filosofia está imune contra a recaída – seja por um cientificismo de poucas luzes, seja por renegar a razão – nesse tipo de retrocesso que, sem dúvida, não é melhor que a crença no progresso, maliciosamente escarnecida”. (ADORNO, 1995, p.59).

o mundo - a realidade – a história – a liberdade - não passa de uma “fábula” e, de que não temos mais como saber os limites entre o real e o imaginário. “De maneira tendencial, a filosofia se torna um gesto ritual. Nesse gesto, também se apresenta algo verdadeiro: seu emudecimento” (ADORNO, 2009, p.74). O resultado disso, na política, na educação, e na prática curricular universitária, é o sentimento de perplexidade³⁶² e de desilusão quanto a todos os sonhos alimentados pela modernidade; e, ao mesmo tempo, de forma paradoxal, uma vontade de retornar à segurança posta pelos pressupostos seguros da modernidade e da pré-modernidade. Em suma, “o pós-modernismo instaura uma relação com a história que pode ser assimilada à do indivíduo senil que só pode colecionar lembranças, cortado que está para sempre de toda possibilidade de projetos futuros” (DOSSE, 2007, p.456). Os pressupostos apontados pelo pós-modernismo podem ser percebidos no campo do currículo, definindo suas linhas de ação, na obra de William Doll – *Currículo: uma perspectiva pós-moderna*. Termos como: Incerteza, indeterminação e complexidade, - independentemente do momento histórico e das condições sociais em que vivemos -, surgem na obra de Doll, como <categorias> que devem circunstanciar a compreensão da educação e do currículo de forma <pragmática> e <local>. Segundo ele:

O pós-modernismo propõe uma visão social, pessoal e intelectual bem diferente (do modernismo). Sua visão intelectual, baseia-se não na certeza positivista e sim na dúvida pragmática, a dúvida que vem de qualquer decisão que não se baseia em temas metanarrativos, mas na experiência humana e na história local. A aceitação desta situação (perturbadora) provavelmente nos faz sentir medo, mas também nos proporciona um motivo para negociarmos melhor – conosco, com nossos conceitos, nosso meio ambiente, com os outros. A perda da certeza encoraja, se é que não nos leva a dialogar e comunicar-nos com os outros. Por sua vez, esta estrutura de comunicação dialógica pode conduzir a uma visão social diferente, aplicável a decisões relativas ao ensino e à política externa. Essa visão reconhece os direitos das outras pessoas e foge do conceito de “uma única maneira melhor” ou “certa”. Ela aceita a indeterminação inerente à complexidade e às múltiplas perspectivas. [...] Os movimentos contemporâneos aqui analisados pode ser utilizado heurísticamente em outras disciplinas, para gerar preocupações a respeito de nossas idéias e posições relativas ao currículo (DOLL, 1997, p.77).

Os pressupostos do pós-modernismo, em última instância, colocam em crise os princípios categoriais kantianos, que estruturaram os ideais, sentidos e finalidades da

³⁶²“A nossa questão não é a nostalgia nem a esperança, mas a perplexidade. E é o presente o que nos é dado como o incompreensível e, ao mesmo tempo, como aquilo que nos dá o que pensar. [...] O nosso tempo não é o lamento nem a serenidade, mas o desconcerto. Por isso o nosso é, melhor dizendo, um tom caótico no qual o incompreensível do que somos se nos mostra disperso e confuso, desordenado, desafinado, em um murmúrio desconcertado e desconcertante, feito de dissonâncias, de fragmentos, de descontinuidades, de silêncios, de casualidades, de ruídos” (LARROSA & SCLIAR, 2001, p.8).

educação (em geral) e da universidade moderna³⁶³. Com isso, desacreditam por completo nas forças da razão, do esclarecimento, do Iluminismo, concebidos na vertente de um “projeto crítico”, seja ela: do sujeito transcendental (Kant), do sujeito especulativo (Hegel), ou mesmo do sujeito histórico (Marx) - para colocar em seu lugar, um projeto de “desconstrução³⁶⁴” (Derrida). O resultado disso, mesmo que de forma indireta, é que, ao abandonar, a noção de “busca” da verdade, de universais, de conceitos, de teorias, que poderiam nos guiar e ajudar a compreender a “totalidade” do mundo, seja ela na vertente idealista (Kant e Hegel), ou mesmo materialista (Marx), a fim de transformar o mundo vigente, para se colocar no caminho de “desconstrução” da verdade (Heidegger), o projeto do pós-modernismo, nada mais faz do que colocar o projeto da universidade sob o crivo da “performatividade” do sistema capitalista, impedindo-nos de pensar formas de romper com o sistema³⁶⁵ (porque ele já parece, em grande parte das considerações pós-modernistas, não existir mais na teoria e não passa de um delírio da razão). Ao invés de uma (macro) política do conhecimento, que poderia alinhar o projeto da universidade a um projeto de transformação “global” das instituições de dominação (típicas da modernidade), o pós-modernismo, com sua ênfase na linguagem, no cotidiano, na performatividade, no pragmatismo, na desconstrução, na diferença, cedeu lugar a perspectivas de (micro) políticas culturais “locais”. O pós-modernismo, como movimento teórico, se expressa, pois, como uma estrutura de sentimento - em termos culturais - de aceitação e conformismo da nossa condição social - sob a malha do capitalismo. O pós - modernismo “nada, e até se esjoja, nas fragmentárias e caóticas correntes da mudança, como se isso fosse tudo o que existisse” (HARVEY, 2006, p.48).

O projeto social da modernidade sólida, em termos teóricos e práticos, parecia movido pela Idéia de que a educação deveria formar o cidadão da moderna democracia. A universidade consistiria neste lócus, em que se elaborariam e criariam as condições “morais” para a formação do homem Honesto. A educação era interpretada como instância formadora

³⁶³Thayer (1996, p. 44) aponta que “quando se fala de crise da universidade moderna, se fala da incapacidade total ou parcial do quadro categorial kantiano”. Sua análise apresenta também “a impossibilidade de qualquer metarrelato que possa dar conta do saber na atualidade”. Mais enfaticamente o autor afirma que “as categorias modernas (Estado, povo, língua, autonomia, reflexão, verdade, história, progresso) perderam seu poder representativo e referencial” (PEREIRA, 2008).

³⁶⁴Escreve Derrida, em sua obra – A Universidade sem Condição (2003), que: “Quando digo “mais que crítica”, deixo subentendida “desconstrutiva” (porque não dizê-lo diretamente e sem perda de tempo?). Valho-me do direito à desconstrução como direito incondicional de colocar questões críticas, não somente à história do conceito de homem, mas à própria história da noção de crítica, à forma e à autoridade da questão, à forma interrogativa do pensamento. Pois isso implica o direito de fazê-lo afirmativamente e performativamente [...].

³⁶⁵“Neste contexto, o ensino submete-se ao critério do desempenho, sendo tarefa da educação, em todos os seus níveis, formar competências, garantia de produtividade. Logo, perde a relevância a questão: Isto é verdadeiro? Dando lugar a questões como: Para que serve isto? O que na linguagem do mundo traduz-se por: Isto é vendável? E na ótica do poder: Isto é eficaz?” (GARCIA & FENSTERSEIFER, 2005, p.134)

da consciência, da racionalidade, através do ensino e do desenvolvimento das capacidades Lógicas dos sujeitos. O projeto social da (pós-) modernidade flexível parece entrever uma “descrença” neste Ideal, do sujeito constitutivo e racional, consciente de si, de seus direitos e deveres. Sua adoção, por uma perspectiva “teórica” que assume a noção de um sujeito múltiplo e multifacetado, parece colaborar, de forma paradoxal, pela formação de um sujeito Irônico, que pouco se interessa pelo futuro social da “humanidade”, ou mesmo das sociedades humanas. O fato denunciado pelo pós-modernismo consiste na idéia de que na prática social contemporânea, este sujeito utópico – idealista – moderno -, consciente de seus direitos e deveres, como fora concebido pelo projeto social moderno, seja ele o do sujeito liberal, ou mesmo o do sujeito histórico marxista, parece de fato não existir. Este fato antes de ser meramente uma especulação filosófica, parece estar associado à crescente despolitização da sociedade e da subjetividade, que se descontrai em mil jogos aquisitivos, em esportes, espetáculos e facilidades. “A participação social, assim, se orienta para pequenos objetivos, pragmáticos, personalizados, embutidos na micrologia (nos pequenos espaços) do cotidiano: hobbies, esportes, ecologia, feminismo, direitos do consumidor, macrobiótica” (SANTOS, 2006, p.29).

Neste contexto, cumpre entender, que as novas formas de subjetividade gestadas na (pós-) modernidade flexível, ou seja, gestadas no conjunto das relações sociais típicas do capitalismo tardio³⁶⁶, deixa entrever a crise da razão iluminista, do projeto social moderno, em termos da produção dos sujeitos “morais” e “políticos”, sejam eles os sujeitos liberais (cidadãos), sejam eles os sujeitos históricos (e revolucionários). Isto corrobora e valida o diagnóstico feito pela teorização pós-moderna, de que há um déficit - dos sujeitos idealizados pela modernidade – mas, este diagnóstico, fornece a falsa margem, o falso alibi, de que deveríamos nos contentar com esta perspectiva de Humanidade, ou com esta condição social que se apresenta no capitalismo tardio. O tipo de humanidade, requerida nestes tempos, e produzida na cultura hodierna do capitalismo tardio, se opõe, em larga medida, à humanidade gestada no alto da modernidade sólida³⁶⁷. O esvaziamento da pauta pública e, o esvanecimento da luta de classes, talvez explique a crise política e moral contemporânea e, o

³⁶⁶ “Um sujeito pós-moderno pode ser ao mesmo tempo programador, andrógino, zen-budista, vegetariano, integracionista, antinuclearista. São participações brandas, frouxas, sem estilo militante, com metas a curto prazo, e onde há expressão pessoal” (SANTOS, 2006, p.29).

³⁶⁷ “O novo individualismo, o enfraquecimento dos vínculos humanos e o definhamento da solidariedade estão gravados num dos lados da moeda cuja outra face mostra os contornos nebulosos da “globalização negativa” (BAUMAN, 2007, p.30). “Pode-se dizer que o capitalismo foi sempre assim. Mas não do mesmo jeito. A indiferença do antigo capitalismo ligado à classe era cruamente material; a indiferença que se irradia do capitalismo flexível é mais pessoal, porque o próprio sistema é menos cruamente esboçado, menos legível na forma” (SENNETT, 2007, p.175).

novo tipo de subjetividades (e moralidades) gestadas na cultura da (pós-) modernidade flexível. Esta (nova) condição social parece estar associada com o fato de que o caráter volátil do Capital (Transnacional), mediado, pelas novas corporações globais, subsume o Trabalho (enfraquece a luta de classes) e o Estado (Nação), e o subordina à sua velocidade e política gerando um “mundo em descontrole” (GIDDENS, 2003).

O resultado disso, na esfera ideológica e cultural, é de que parece não haver espaços para as Utopias, para os grandes sonhos e projetos gerados e vividos na modernidade sólida e, de que deveríamos nos resignar e nos contentar com a contemplação Estética da realidade (do consumo). “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. Este é o momento não declarado da verdade, na interpretação original de Lyotard” (ANDERSON, 1999, p.108). Este panorama contemporâneo, de crise da razão (de repensar da razão), ao contrário do que dizem os pós-modernistas, deveria nos oferecer os elementos “teóricos” para a compreensão das novas formas de “Alienação” no capitalismo tardio, de forma que pudéssemos projetar perspectivas (práticas) de educação e de currículo que ajudassem os estudantes (trabalhadores), em sua carreira universitária, a romper com esta forma de dominação. Também poderia nos fornecer condições de interpretar, as novas formas de “colonização” da universidade, no sentido de identificar os novos determinantes sociais e culturais que permeiam e condicionam as práticas pedagógicas na fase flexível do capitalismo. Neste contexto, a formação universitária e a lógica curricular contemporânea acabam sendo condicionadas por estas novas lógicas, sociais, científicas, culturais e políticas em curso na nova economia capitalista mundial³⁶⁸. Ao paradigma cartesiano, analítico, positivista, típico da modernidade sólida, a (pós-) modernidade flexível³⁶⁹, responde com o

³⁶⁸“Nós estamos votando para que os políticos mudem algo e eles declaram apenas que a economia capitalista não pode ser mudada. Assim, a metafísica objetiva do passado passou pela condições da metafísica moderna da subjetividade e terminou com as formas seculares dessa metafísica ou com a economia” (MILOVIC, 2004, p.31). “Cinquenta anos atrás, quando pensavam nos assuntos globais, as pessoas bem informadas falavam de regras universais e da sua imposição generalizada, ou seja, de algo que deveríamos fazer e acabaríamos fazendo; hoje elas falam de globalização, algo que está acontecendo conosco por razões que podemos supor e até mesmo saber, mas dificilmente controlar” (BAUMAN, 2000, p.28). “Manuel Castells observa que enquanto o capital flui livremente, a política continua irremediavelmente local. A rapidez de movimento torna o verdadeiro poder extraterritorial. Podemos dizer que, não conseguindo mais as instituições existentes reduzir a velocidade de movimentos do capital, os políticos perdem poder cada vez mais – circunstância responsável por uma crescente apatia política, um progressivo desinteresse do eleitorado, por tudo que tenha caráter político” (BAUMAN, 2000, p.27).

³⁶⁹ Mesmo a tese de Boaventura de Souza Santos, que pretende renovar a Teoria Crítica, a partir da ecologia dos saberes, parece ter se tornado prisioneira de certa lógica pós-moderna, em medida que não relaciona a crise da razão, com a crise da lógica do capital. A crítica de Giannotti a Souza Santos, se aproxima, em parte da crítica que aqui desenhamos aos pressupostos do pós-modernismo. Explicitou ele: “Se não me engano, em vez de voltar às práticas que possam sustentar as desigualdades das trocas em suas especificidades, Boaventura toma o caminho inverso, procurando distinguir nelas formas de racionalidade. Mas quando se aproxima da Teoria

paradigma sistêmico (BERTALANFFY, 2009), ou, na filosofia, com a crise da noção de razão. Em relação à noção de simplicidade, ordem e certeza, (pós-) modernidade flexível, mediada pelas novas necessidades econômicas, responde com a idéia de complexidade, desordem e incerteza. Aos moldes curriculares fechados e lineares da modernidade, que formavam trabalhadores “alienados”, “mecânicos” e “reprodutores”, típicos da economia fordista, os paradigmas educacionais contemporâneos respondem com uma organização curricular aberta e complexa, a fim de formarem os trabalhadores “superinformados”, “criativos” e “inovadores”. Em relação à noção de disciplina, a pedagogia na (pós-) modernidade flexível responde com a idéia de interdisciplinar e transdisciplinar³⁷⁰. Aos modelos de ensino e de didática centrados no professor, no ensino, e na aprendizagem do conteúdo, os paradigmas educacionais no projeto social da (pós-) modernidade flexível respondem com um modelo de educação centrado no aluno, no aprender a aprender, e na pesquisa (PORTOUIS & DESMET, 1999). Em relação à noção de sujeito unitário, centrado e consciente, típicas do projeto social da modernidade sólida, do Iluminismo Europeu, a psicologia, a antropologia e, a filosofia na (pós-) modernidade flexível, respondem com a noção de sujeito múltiplo, irônico e esquizofrênico³⁷¹ (HALL, 2006). A economia política do

Crítica encontra, creio eu, dificuldade inversa daquela em que se embrulham os frankfurtianos. Porque constataram que o capital contemporâneo teria perdido aquela regularidade que permitia a Marx pensar a unicidade do sistema capitalista de produção como um todo, transferem a questão da crise do capital para o plano de uma crise da razão. O que passa a importar não é tanto a contradição entre relações sociais de produção e forças produtivas, mas o imperialismo de uma racionalidade tecnológica que perturba o bom funcionamento da boa racionalidade objetiva ou da racionalidade comunicacional. Se Boaventura, levado pelo pós-modernismo, abandona o ideal de qualquer unidade da razão, continua, creio eu, pensando as razões como se fossem sistemas montados sobre opiniões e juízos determinantes (algo define algo exteriormente) sem procurar a reflexão interna desses sistemas, vale dizer, seus processos de individuação” (GIANOTTI, 2002, p.107-120).

³⁷⁰ “A não atenção ao tecido histórico, dentro do qual se produz o conhecimento e as práticas pedagógicas, tem nos levado a tratar a questão da interdisciplinaridade sob uma ótica fenomênica, abstrata e arbitrária. Aparece como sendo um recurso didático capaz de integrar, reunir as dimensões particulares dos diferentes campos científicos ou dos diferentes saberes numa totalidade harmônica. Não há, dentro deste prisma didatista, nenhum problema em fazer-se, no dizer de Lefebvre, sopa metodológica. [...] Trata-se de uma espécie de fetiche de conceitos que consiste em atribuir-lhes um significado neles mesmos. O enfrentamento desse problema tem ficado, no mais das vezes, na busca de novas palavras como a de transdisciplinaridade ou nas dicotomias pesquisa quantitativa e qualitativa, pesquisa participante, pesquisa-ação. A questão que queremos apontar aqui é que a mudança do prefixo inter pelo trans ou a falsa dicotomia quantidade / qualidade não elidem o problema do caráter opaco e alienador da realidade social que analisamos. [...] É preciso insistir que esta visão integracionista e neutra de conhecimento e de interdisciplinaridade – que é dominante entre nós – não é fortuita e tampouco fruto do atraso do desenvolvimento científico. É, pelo contrário – consciente ou inconscientemente – uma forma específica cultural, ideológica e científica de conceber a realidade, de representá-la e de agir concretamente na realidade social” (FRIGOTTO, 1995, p.39).

³⁷¹ “Em vez de interpretar a fragmentação de identidades como motivo de celebração, deveríamos tentar compreender como a identidade foi transformada em mercadoria para aqueles que têm meios para consumi-la e como o sistema capitalista trabalhou (e continuará a trabalhar) contra a organização da política socialista. Em lugar de uma política de identidades que serve apenas para lançar um grupo contra outro em uma ladainha interminável de alegações conflitantes de opressão, precisamos de uma compreensão mais convincente de sua natureza sistêmica. Precisamos pensar na extensão em que a política de identidade representa não um desafio, mas um produto do sistema, uma manifestação da segmentação do mercado e da redução da identidade à

currículo, como se vê, vai para além dos modelos paradigmáticos da modernidade sólida, para se situar num novo projeto, cujos esboços começam a aparecer pouco a pouco nas práticas curriculares³⁷². Se isto é um avanço ou retrocesso na teorização educacional pouco se sabe, mas que possuem articulações muito complexas com a economia política da sociedade contemporânea parece ser indiscutível.

No quadro abaixo sintetizamos as diferenças “categoriais” entre o projeto social da modernidade sólida e o projeto social da (pós) modernidade flexível, com seus desdobramentos na lógica curricular e na formação universitária. A separação do quadro em dois momentos (estranques) não deve nos fazer imaginar que o projeto social moderno, em sua fase sólida, tenha acabado e, de que agora não estaríamos mais vivendo sob suas perspectivas, mas tão somente que um novo projeto parece se esboçar na realidade contemporânea e, de que aqui o denominamos de projeto social da (pós-) modernidade flexível. Tematizar os limites e potencialidades, deste novo projeto filosófico e social que ora se apresenta, na lógica curricular contemporânea, como sendo <a alternativa> à modernidade sólida, se transforma no desafio do pensamento crítico na atualidade.

Categorias	Lógica Curricular e Formação Universitária no Projeto Social da Modernidade Sólida	Lógica Curricular e Formação Universitária no Projeto Social da (Pós-) Modernidade Flexível
Homem	Humanismo Secular	Crise do Humanismo
Mundo	Máquina / Mecânica / Macro-física / Ordem	Mistério / Poético / Micro-física / Desordem
Sociedade	Dinâmica / Industrial / Fábrica / Trabalho	Hiper-dinâmica / Pós-industrial / Informática / Informação
Conhecimento	Construção do Sujeito – Verdade – Profundo – Necessidade	Desconstrução – Discurso – Superficial – Utilitário – Vontade de Poder
Economia	Capitalismo Nacional – Liberalismo	Capitalismo Transnacional - Neoliberalismo
Razão	Epistemologia – Objetividade – Unidade – Pensamento	Crise da Razão – Linguagem – Pluralidade – Ação
Política	Indivíduo – Autonomia – Emancipação – Leis	Alteridade – Diferença – Pluralidade – Escolhas
Ética	Sujeito – Individualismo	Outro / Alteridade
Poder	Natural – Verticalidade - Universal	Cultural – Rede Capilar – Local
Ontologia	Idéia / Homem / Teoria / Sistema / Certeza	Linguagem / Cultura / Narrativa / Incerteza
Universo	Infinito / Profano	Finito / Profano
Trabalho	Assalariado – Produtor	Assalariado - Consumidor
Ser	Transitório / Homem / Consciência / Essência	Efêmero / Vida / Linguagem / Aparência
Tempo / Filosofia da História	Progressivo / Início com o Homem / Ciências Naturais	Descontínuo / Crise da Filosofia da História e das Ciências Naturais
Filósofos	Descartes / Locke / Kant	Nietzsche, Heidegger, Foucault, Deleuze, Vattimo, Derrida, Lyotard

condição de mercadoria, produzida pela globalização do capital em um sistema mundial. Pois o que parece ser estratégia de oposição talvez se revele claramente como sintomas de opressão” (STABILE, 1999, p.160).

³⁷²Nesta nova função, “a docência é pensada como habilitação rápida para graduados, que precisam entrar rapidamente num mercado de trabalho do qual serão expulsos em poucos anos, pois se tornam, em pouco tempo, jovens obsoletos e descartáveis; ou como correia de transmissão entre pesquisadores e treino para novos pesquisadores. Transmissão e adestramento. Desapareceu, portanto, a marca essencial da docência: a formação” (CHAUI, 2003, p.7).

Verdade	Construção / Racionalismo / Idealismo / Subjetivismo / Transcendental / Lógica / Ética	Convenção / Pragmatismo / Pós-Estruturalismo / Nihilismo / Ironia / Estética
Método	Fragmentação Lógica / Cientificismo / Regra	Fragmentação / Perspectivismo / Jogo de Linguagem
Educação	Utilitária / Presente / Princípios Universais	Utilitária / Presente / Escolhas Individuais
Conteúdos	Conhecimento - Ciências Naturais e Humanas - (Universal)	Valores - Atitudes - (Local / Contingente)
Educando	Ativo - Aprender - Construtivismo Piagetiano (estruturalismo) - estruturas mentais	Ativo - Aprender a Aprender - Reaprender a aprender (pós-estruturalismo) - Interpretar
Ensino	Educando - sujeito unificado - consciência - autonomia	Educando - sujeito múltiplo - corpo - diferença
Legitimação	Razão / Transcendental / Natureza - Construção do Sujeito	Crise da idéia de Legitimação - Desconstrução
Finalidade	Universal / Produtiva / Estado - Nação	Local / Globalização do Mercado / Estado Transnacional

Quadro 3 – Síntese das categorias “determinantes” da Lógica Curricular e da Formação Universitária no Projeto Social da modernidade sólida (capitalismo monopolista) e na (pós-) modernidade flexível.

O projeto social e filosófico emergente na (pós-) modernidade (flexível) tenta apresentar-se como alternativa *política* ao projeto da modernidade, no contexto da crise da racionalidade moderna, buscando sua base legitimatória no contexto de crise dos ideais emancipatórios. Os argumentos utilizados pelos teóricos pós-modernos apostam na idéia de <dissolução> e <desconstrução> da modernidade, da razão, ao invés de <crítica e superação>. Em outros termos, os argumentos pós-modernos circulam em torno da idéia de <fim dos fundamentos>-, de <fim da modernidade> e, de <fim da filosofia da história> de Kant e Hegel que renunciavam a legitimidade das instituições modernas: a Democracia, o Estado, a Liberdade, o Progresso, a Educação, através das forças da Razão e da constituição do <Sujeito moral constitutivo>. Embora esta perspectiva emerja como uma forma de crítica e de denúncia, das promessas não cumpridas pela modernidade (sólida), pela Razão, pelo Idealismo Alemão, ela parece expressar uma face pessimista e conservadora da própria modernidade, no contexto de acumulação flexível do capital, uma vez que não busca superá-la. Esta perspectiva aparece, outrossim, decorrente da própria condição social e política em que vivemos contemporaneamente (constitutiva da lógica do capitalismo tardio), (pós-ruína do “socialismo real”), a qual parece não precisar mais de <referências>, <fundamentos>, de <conceitos> de <teorias> e, tampouco de <sujeitos> (e agentes sociais) emancipados. A base legitimatória da crise dos pressupostos da política, e, da razão moderna, não consiste, portanto, apenas uma auto-referência do pensamento, da crise da razão (em si), como muitos acreditam; Ao contrário, ela é constituída e afirmada no contexto de uma <crise real da política>- da Democracia, do Estado e da ausência de Liberdade-, que atinge toda a vida social contemporânea - em face do avanço do neoliberalismo e do capitalismo desregulamentado. A retórica pós-moderna aparece, pois, num contexto de extrema crise

política, em que a globalização do mercado, gerou consigo, a deslegitimação dos fundamentos da modernidade sólida³⁷³. Resignar-se ou lutar contra esta condição <total> parece o marco balizador entre os teóricos críticos (modernos) e, os desconstrutivistas pós-modernos.

Muitos intelectuais por não verem se realizar na atualidade os ideais utópicos do Iluminismo, da forma como fora imaginado, e não encontrar (na atualidade) os agentes morais e políticos que encarnam estes ideais – Emancipatórios - de uma forma radical - se desesperam na busca de uma agência local, multifacetada, contingente, múltipla e cotidiana - imaginando que esta é a única saída possível³⁷⁴. Esta é a posição assumida explicitamente por Lyotard (1993, p.32), o qual, ao profetizar a pós-modernidade, compreende que “o projeto moderno (da realização da universalidade) não foi abandonado ou esquecido, mas destruído e <liquidado³⁷⁵>”. Ao invés de Lyotard, “confrontar a nova realidade num plano político, a solução que deu foi uma sublimação metafísica dessa realidade” (ANDERSON, 1999, p.43). Anderson, numa vertente crítica, tentou explicar esta condição social, da (pós-) modernidade (flexível) e, do projeto do fim da história, e, da sociedade pós-industrial (do conhecimento),

³⁷³“Mas, se não há ruptura, há vontade de ruptura. Se tantos críticos e artistas perfeitamente inteligentes acham que estamos vivendo uma época pós-moderna, é porque querem se distanciar-se de uma modernidade vista como falida e desumana. O desejo de ruptura leva à conclusão de que essa ruptura já ocorreu. A consciência pós-moderna é crepuscular, epigônica. Ela quer exorcizar uma modernidade doente, e não construir um mundo novo, embalado em seu berço pelo bip de uma utopia eletrônica. Ela tem razão quando critica as deformações da modernidade, como a administração crescente da vida, a aplicação cega da ciência para fins destrutivos e um progresso econômico transformado em seu próprio objetivo. Porém, não tem razão em distanciar-se da própria modernidade. Pois ela representou, como vimos uma perda de liberdade, mas também um ganho de autonomia. [...] Não é possível lutar contra a modernidade repressiva senão usando os instrumentos de emancipação que nos foram oferecidos pela própria modernidade: uma razão autônoma, capaz de desmascarar as pseudolegitimações do mundo sistêmico, uma ação moral autodeterminada, que não depende de autoridades externas, e uma ação política consciente, baseada em estruturas democráticas que pressupõe uma razão crítica e uma vontade livre” (ROUANET, 2004, p.25).

³⁷⁴Bauman, por sua vez, posicionando-se neste quadro de esvaziamento da luta política, e do enfraquecimento da luta de classes, de ausência deste agente social transformador, evidencia que “os poderes globais se inclinam a dismantelar todas as redes que se opõe ao movimento do capital, em proveito de sua contínua e crescente fluidez”. Para Bauman, a tarefa mais <urgente> do pensamento crítico, na busca da emancipação humana, na era da modernidade fluída, torna-se diferente do realizado na modernidade sólida³⁷⁴. Isto significa um fortalecimento da “esfera pública”, como única possibilidade de resistir e enfrentar o avanço desta nova forma de poder extraterritorial pressuposta pelo capitalismo em sua fase tardia (flexível). Aspecto que não descarta, segundo ele, a luta por uma sociedade futura radicalmente diferente da atual. Em suas palavras: “O que leva tantos a falar do ‘fim da história’, da ‘pós-modernidade’, da segunda modernidade e da ‘sobremodernidade’, ou a articular a intuição de uma mudança radical no arranjo do convívio humano e nas condições sociais sob as quais a política-vida é hoje levada, é o fato de que o longo esforço para acelerar a velocidade do movimento chegou ao seu ‘limite natural’. O poder pode se mover com a velocidade do sinal eletrônico – e assim o tempo requerido para o movimento de seus ingredientes essenciais se reduziu à instantaneidade. Em termos práticos o poder se tornou extraterritorial não mais limitado, nem mesmo desacelerado, pela resistência do espaço” (BAUMAN, 2001, p.18).

³⁷⁵ “O domínio do sujeito sobre os objetos obtidos pelas ciências e pelas tecnologias contemporâneas não se faz acompanhar nem por mais liberdade, nem por mais educação pública, nem por mais riqueza distribuída” (LYOTARD, 1993, p.32). Para Anderson (1999, p.43), embora Lyotard seja um teórico crítico, as únicas resistências ao sistema que restaram na sua obra foram: “a reserva do artista, a indefinição infantil, o silêncio da alma”. Longe estava o ‘júbilo’ da ruptura inicial da representação pelo pós-moderno; um invencível mal-estar dava agora o tom da época. O pós-moderno era melancolia” (ANDERSON, 1999, p.43).

da qual Lyotard participa (indiretamente), argumentando que na nova realidade do capitalismo (tardio) “a globalização do capitalismo não uniu as resistências a ele, mas dispersou-as e contornou-as” (1992, p.130). Anderson, da mesma forma que Milovic e Mézszáros, e, diferentemente de Lyotard, tem a clareza de que no momento, “não está à vista nenhuma mudança neste desigual equilíbrio de forças”. No entanto, ele adverte que isto não significa que não possa surgir futuramente “um novo agente social que supere inopinadamente todos os outros” (1992, p.130). A universidade, assumindo esta perspectiva crítica, precisa lutar para não se render ao <novo colonialismo> do Mercado, ou mesmo, de se render ao utilitarismo e a resignação melancólica de aceitar, no âmbito da Política, o que assim é como o que assim deve ser. Isto significa defender a autonomia da universidade pública, enquanto espaço público possível de re-flexão acerca dos múltiplos projetos (de-) formativos esboçados e produzidos na cultura hodierna do capitalismo tardio (modernidade flexível), bem como de analisar-se a si própria, rompendo com a lógica curricular do formalismo <cientificista>, herança da modernidade sólida, e do relativismo <culturalista>, proposta da (pós-) modernidade flexível. Esta re-configuração implica - no processo de constituição das finalidades, dos métodos e sentidos - para a formação universitária na atualidade, em não ocultar e negar a cultura, a arte, a diferença, a localidade, como se tornara característico no projeto social da modernidade (sólida), tampouco de desprestigiar a ciência, a razão, a emancipação, a universalidade, como tentara afirmar o projeto social e filosófico emergente da pós-modernidade flexível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em todas as situações que apresentamos ao longo deste texto para pensar a educação, a formação universitária e o currículo, no contexto da relação entre a modernidade e a pós-modernidade -, está implícita a capacidade que temos de perguntar e de responder acerca da lógica e do paradigma que a direciona. Relacionar e interpretar esta lógica “pós-moderna” emergente na teorização educacional não somente a partir das transformações ocorridas no interior da ciência (paradigma cientificista), da filosofia (paradigma pós-estruturalista), e das inovações tecnológicas (paradigma tecnicista), mas também das novas formas culturais e sociais desejadas pelo “mercado do conhecimento” parece consistir numa forma razoável de analisar as astúcias da razão burguesa em “mistificar” as interfaces entre a lógica curricular e a lógica social. Evidenciou-se ao longo deste texto que colocar em xeque as noções

tradicionais de conhecimento, típicas da modernidade, pode consistir num exercício interessante para a reconstrução crítica das práticas curriculares na “modernidade flexível”. De outra forma, também pode se tornar vital no processo de produção de outros sentidos para desenvolver a formação universitária e a educação humana em geral. No entanto, tentar entender as transformações na economia política do currículo, vinculando-a com a economia política na sociedade “moderna e (pós)-moderna”, consiste numa das formas para produzirmos - “não com tanta pressa” - transformações em esferas da formação educacional / curricular universitária³⁷⁶.

Tentar entender a serviço de qual lógica está apontado o debate educacional na atualidade, bem como suas práticas concretas, consiste na forma de entender a possibilidade de situar e identificar, muitas vezes, a barbárie / dominação no interior de processos denominados de “civilizadores” - “a denúncia daquilo que atualmente se chama de razão é maior serviço que a razão pode prestar” - pronunciou Horkheimer (2007, p. 192). Assim, concebe-se que a universidade brasileira precisa tomar posição diante da crise da razão e do neoliberalismo, situando os elementos “mistificadores” do projeto filosófico da modernidade (burguesa), bem como os da tradição pós-moderna. Isto parece tarefa paradoxal e contraditória, mas que só pode ser resolvida estando atento para o movimento conjunto da sociedade contemporânea, principalmente para os elementos fundamentais da economia política, que ajudam a determinar, condicionar e legitimar os rumos da ciência, da técnica, da filosofia, da política e da educação. A possibilidade da razão e da subjetividade histórica, assim, só pode se dar como práxis efetiva, ou seja, como movimento de compreensão / transformação da objetividade.

³⁷⁶Mesmo Tomaz Tadeu da Silva, principal tradutor e articulador do movimento intelectual pós-moderno na Nova Sociologia da Educação, parece, na sua fase inicial de tematização do pós-modernismo (1995), acreditar que não se pode pensar a educação e o currículo sem a passagem pela economia política. Escreve ele que: “A Teoria do Currículo tem se beneficiado enormemente de uma abordagem voltada para sua economia política, uma abordagem que deve muito às influências marxistas. [...] Isso não exclui, entretanto, outras abordagens, outras metáforas, outros conceitos, que possibilitem que ampliemos nossa compreensão daquilo que se passa no nexos entre transmissão de conhecimento e produção de identidades sociais, isto é, no currículo. Acredito que o papel de uma Teoria Crítica do Currículo é o de ampliar essa compreensão, não o de estreitá-la” (SILVA, 2009, p.207). Nesta passagem, neste momento, concordamos integralmente com ele, desde que o pensamento pós-moderno, esteja submetido à perspectiva dialética, da crítica da economia política, e não o contrário. Submeter a Teoria Crítica de Marx (de Gramsci, Adorno, Horkheimer, dentre outros) aos critérios pós-modernistas seria empobrecer e negar a radicalidade desta produção – como política “epistêmica” radical da emancipação e igualdade humana. Agora, entender Foucault, articulado à Marx, aos pressupostos da dialética, seria algo potencialmente possível e, isto é que tem animado muitos teóricos e críticos educacionais de esquerda. Só, nosso esforço aqui, nesta tese é de que se percebam as reais diferenças em termos dos pressupostos e dos propósitos fundamentais que alimentam o pós-estruturalismo e o pós-modernismo - que são radicalmente diferentes do marxismo, até negadores dele. Por isso, não podemos aceitar ingenuamente suas saídas e alternativas políticas, pois elas implicam em custos altíssimos - para a teoria social crítica-, e, logo, para a luta dos trabalhadores.

Isto significa compreender que a teorização educacional e as práticas universitárias na contemporaneidade são impactadas por um conjunto de mudanças integradas. As mesmas não apenas se referem ao surgimento das novas tecnologias de informação (sociedade informática), ou mesmo de mudanças no interior da ciência e da filosofia (como o surgimento da física quântica, no caso da primeira, ou o ataque à filosofia da consciência, no caso da segunda), ou mesmo das transformações nas práticas culturais e sociais contemporâneas, com o advento da globalização, como demonstramos, mas que todas estas instâncias estão visceralmente ligadas com os rearranjos da economia capitalista. Esta apresentou, como nos ensinaram Mandel, Jameson, Harvey, Mézsáros, Anderson, Santos, e, Bauman, dentre outros, na esteira de Marx, uma fase mais sólida, nas quais predominava um modelo de vida social e produtiva mais estável / unitário e lento (o capital operava sob um modelo rígido: a) a durabilidade dos produtos era maior; b) a circulação de mercadorias era mais lenta; c) o gerenciamento da economia seguia padrões fixos, e, em sua fase flexível – acumulação flexível, nas quais predomina um modelo de vida social e produtiva mais instável / fragmentado e veloz (o capital opera sob um modelo mais flexível –a) a durabilidade dos produtos é menor; b) a circulação de mercadorias é mais rápida; c) o gerenciamento da economia segue estratégias. No conjunto percebemos como estas noções de conhecimento constituem o pano de fundo das práticas educacionais modernas e contemporâneas.

Neste sentido, a crise da razão moderna, dos fundamentos da educação na modernidade, refere-se à própria crise da modernidade, a qual não corresponde unicamente ao âmbito da ciência e da filosofia, bem como das ideologias modernas, mas fundamentalmente a um tipo de razão instrumental, que se tornou característica ao longo da modernidade, a qual simboliza a materialidade das relações sociais sob o teto da racionalidade capitalista. Para entender as mudanças que ocorrem pouco a pouco na educação universitária torna-se necessário entender a racionalidade constitutiva das mudanças sociais (que se ocultam) sob o teto do movimento e transformação da economia no capitalismo tardio. A emergência da teorização pós-moderna tenta mostrar a insuficiência da noção de razão para pensarmos a educação. Acreditamos que temos que denunciar a razão instituída, mas não toda e qualquer forma de racionalidade, pois isto nos tiraria a possibilidade de pensarmos o futuro e de lutarmos por ele. A teoria crítica do currículo, concebida na perspectiva que nos ensinaram Adorno e Horkheimer (1985, 1995, 2008), defronta-se com este desafio: a) superar os limites da racionalidade moderna (mistificação da razão sob o prelúdio da subjetividade) e: b) apontar para as insuficiências da teorização social pós-moderna que nos faz cair no relativismo e no ceticismo (e nos tornar dóceis a manipulação ideológica). Habermas parece ter se dedicado a

este tema, ao das possibilidades de uma teoria social crítica (o da unidade da razão na multiplicidade das vozes), resta saber se conseguiu manter a radicalidade dos desafios e promessas que não foram cumpridas pelo projeto da modernidade iluminista (republicana), como fora anunciado por Marx.

Sob este pressuposto, a saída para a (crise) da razão, da crise dos fundamentos da educação universitária, na contemporaneidade, dar-se-ia, neste combate, neste processo auto-reflexivo, prático³⁷⁷, de “crítica” e “superação” dos aspectos “negados” pelo projeto social da modernidade burguesa (na fase de acumulação rígida do capital), bem como de “crítica” e “superação” do “desespero agônico” da pós-modernidade (situando este projeto na fase flexível (de acumulação) do capital). Isto significa reafirmar o projeto Iluminista (crítico), com outras bases, a partir de outras necessidades sociais e históricas. O alcance e as condições de possibilidade das teorias críticas em educação dar-se-ão, neste permanente repensar dos “projetos sociais e filosóficos” que se apresentam, apontando suas fissuras e incongruências, em medida que queiram se “cristalizar” como as verdades “eternas”. É como se fosse a “razão” pensando-se a si mesma, ou seja, a própria “humanidade”, em busca de esclarecimento, analisando-se, isto é, - percebendo-se histórica, social e finita, em suas múltiplas vozes, sem certezas últimas, mas com força suficiente para ajudar a indicar algum caminho. O preceito de Adorno de que a tarefa do pensamento crítico ‘não é a conservação do passado, mas a redenção das esperanças do passado’ nada perdeu de sua atualidade. ‘É precisamente por ser atual, em circunstâncias que mudaram de forma radical, que o pensamento crítico precisa se repensar continuamente a fim de permanecer à altura de sua tarefa’ (BAUMAN, 2008, p.228). Trata-se, neste sentido, de assumir e analisar as categorias filosóficas produzidas ao longo do século XX, sem sacrificar a idéia de “razão” e os ideais postos pela tradição do Iluminismo. Com isso, acredita-se, que se torna possível repensar a noção de razão, a partir das categorias sugeridas pelo pós-modernismo, dentro da perspectiva da Teoria Crítica, repensando-a, sem, no entanto, “dissolvê-la”. Isto implica em reconhecer os limites e as finalidades da formação universitária na tradição do projeto social moderno, para que não tenhamos a pretensão “saudosista” de querer voltar no tempo e afirmar em sua “totalidade” um projeto que por sua natureza, evidencia compromissos com uma

³⁷⁷“Se teoria e práxis não são imediatamente o mesmo, nem absolutamente distintas, então sua relação é de descontinuidade. Não há uma senda contínua que conduza da práxis à teoria – isso é o que se quer dizer por momento espontâneo nas considerações que seguem. Mas a teoria pertence ao contexto geral da sociedade e é, ao mesmo tempo autônoma. Apesar disto, nem a práxis transcorre independentemente da teoria, nem esta é independente daquela. Se a práxis fosse o critério da teoria, converter-se-ia, por amor ao thema probandum, no embuste denunciado por Marx e, por causa disso, não poderia alcançar o que pretendesse; se a práxis se regesse simplesmente pelas indicações da teoria, endurecer-se-ia doutrinariamente e, além disso, falsearia a teoria (ADORNO, 1995, p.227).

racionalidade instrumental. Implica também, em assumirmos, uma perspectiva de reconhecer, que embora limitado e ideologicamente interessado, o projeto social moderno, desenhou certa autonomia ao espaço universitário, projetando os “fundamentos” educacionais para a edificação de subjetividades “esclarecidas”, abrindo brechas, clarões, em que se poderiam encontrar espaços para uma racionalidade crítica e uma cidadania combativa (emancipatória³⁷⁸).

Esta ambigüidade fundamental da modernidade precisa ser compreendida, a fim de que, ao criticarmos a modernidade (a educação moderna, a universidade moderna e com ela o seu arranjo e projeto curricular), ao colocarmos a razão moderna sob o crivo da análise crítica, tentando superá-la, não tenhamos a tentação de abandonar em sua “totalidade” o germe do projeto “emancipatório”, como o faz a postura “crítica” de caráter pós-moderno em sua ênfase no projeto das “diferenças”. Lembra-nos Adorno (2009, p.80), que: “Hoje como na época de Kant, a filosofia reclama uma crítica da razão levada a termo pela própria razão, não o seu banimento ou eliminação”. Concordamos, neste sentido, com a afirmação moriniana, de que a educação depende das Luzes da Razão (do conhecimento) e as Luzes da Razão (o conhecimento) dependem da educação. Redefinir o significado, ou, analisar as condições de possibilidade que temos para pensarmos nas Luzes, na Emancipação, na Liberdade, em tempos Sombrios (capitalismo tardio), como nos ensinaram Adorno e Horkheimer, torna-se a condição para continuarmos a pensar num papel relevante e significativo da universidade e da

³⁷⁸A afirmação de Romano (1998), professor de ciência política da Unicamp, é expressiva da crise em que vivemos no contexto universitário, em tempos neoliberais, em que o avanço do pós-modernismo solapa as bases sólidas da modernidade da razão. Segundo ele: “Vivemos, no fim do século XX, uma crise inaudita no campo universitário. Ao lado da privatização dos saberes e técnicas, temos o ressurgimento de toda uma retórica ruim, ligada ao que antigamente se definia na França como *mauvaise métaphysique*. A universidade tende a se fragmentar em setores avaliados segundo critérios mercadológicos. As ciências exatas recebem um tratamento desconfiado, enquanto as tecnológicas têm seus passos definidos por padrões de convivência deste ou daquele setor “produtivo”. As ciências humanas perdem-se na busca de paradigmas metodológicos, mimetizando procedimentos adequados a outras áreas. A filosofia mergulha no jargão vazio dos pós-modernistas ou pós-tudo. Ler os autores renascentistas e os filósofos da Luzes é um modo de captar a falta de sentido exibida por muitos discursos prestigiosos na universidade decadente. Mas é preciso, como Diderot, ser justo: os campi serviram os piores despotismos, mas conservaram reproduziram padrões de civilização e de elevada cultura espiritual. Sem isto a barbárie se aproxima. Buscar o verdadeiro e a vida feliz para o maior número de cidadãos, este é legado das Luzes. Perdê-lo é um crime contra o futuro da humanidade, uma traição ao gênio dos séculos (ROMANO, 1998, p.43-44). No entanto, sem a crítica das Luzes, e sem o entendimento dos limites desta racionalidade posta pelas Luzes, por Kant, dentre outros, pouco faríamos para continuar pensando na emancipação. Portanto, interpretar criticamente o projeto moderno, de forma mediata, isto é, pelas relações entre educação e economia política, é condição para não cairmos na armadilha de querer afirmar a modernidade, ou melhor, o projeto social da modernidade, contra o projeto social da pós-modernidade. Isto, com certeza, nos deixaria com graves problemas teóricos e práticos, porque nos impediria de compreender historicamente os nossos problemas educacionais e, tampouco, compreender o contexto em que a ofensiva pós-moderna se sustenta.

teoria social crítica em relação à educação contemporânea³⁷⁹. O projeto de uma filosofia da diferença (desconstrutiva) para pensar e desenvolver o currículo universitário, a partir de uma política cultural, anunciado pela perspectiva pós-moderna e, pós-crítica, só pode se realizar - “radicalmente” – neste intento, articulada e, subordinada, à perspectiva da idéia de uma política social, de cunho emancipatório para o currículo. Isto significa, em termos da Teoria Social (crítica), assumir a compreensão de que só a (luta pela) garantia da “emancipação social” (Marx), da humanidade inteira, para além da “emancipação política” (Rousseau, Kant e Hegel), pode assegurar, em sua radicalidade, a dignidade de um projeto democrático radical³⁸⁰ de respeito e dignidade das diferenças (culturais). O respeito e a dignidade do “outro”, do “diferente”, não pode se dar dentro das malhas interesseiras da <lógica do capital>, tampouco, subsistir apenas na formalidade das leis morais, ou mesmo na perspectiva da “desconstrução” lingüística. Logo, a temática de uma política cultural, ou mesmo de proposta de organização interdisciplinar e transdisciplinar, para o currículo universitário, precisa estar amparada, numa perspectiva política “social” radical (que tematiza: classe, poder e ideologia), para além da lógica do capital, sob forma de que não teremos avanços e conquistas na formação universitária, apenas limitando a tematização do mundo sob a perspectiva “cultural” sugerida pelo pós-modernismo (que tematiza: a construção de diferenças, do gênero, do corpo e de identidades).

REFERÊNCIAS

ALVES, R. **Filosofia da Ciência**: introdução ao jogo e suas regras. Editora Brasiliense, 1981.

APPLE, M. W. **Ideologia e Currículo**. Portugal: Porto Editora, 1999.

APPLE, M. W. Entre o Neoliberalismo e o Neoconservadorismo: educação e conservadorismo em um contexto global. In: BURBULES, N. C. & TORRES, C. A. (orgs.) **Globalização e Educação: perspectivas críticas**. Porto Alegre: Artmed, 2004.

ADORNO, T.W. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2003.

³⁷⁹Isso significa compreender, junto com Vásquez que: “A vida de uma universidade tem que ser, substancialmente, exercício do pensamento; mas de um pensamento que não se conceba a si mesmo como um fim em si, antes como pensamento para a comunidade em seus diversos níveis (estatal, nacional e universal)” (2002).

³⁸⁰“O conceito marxiano de democracia como: a) unidade do universal e do particular, da esfera política e social (ao contrário da democracia burguesa, liberal, que limita essa unidade); b) democracia para a maioria (que se distingue por isso da democracia antiga) e c) democracia da liberdade (oposta a toda democracia baseada na servidão), conserva sua vigência ao largo do pensamento de Marx”(VÁSQUEZ, 2001, p.66).

_____. & HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.

_____. **Palavras e Sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ANTUNES, R. **Adeus ao Trabalho?: ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho**. 8.ed. São Paulo: Cortez; Campinas : editora da Universidade Estadual de Campinas, 2002.

_____. **Os Sentidos do Trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2005.

ANDERSON, P. **A Crise da Crise do Marxismo: uma introdução a um debate contemporâneo**. São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. **O fim da história de Hegel a Fukuyama**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. **As Origens da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.

_____. Balanço do Neoliberalismo. In: GENTILI, P. SADER, E. **Pós-Neoliberalismo: as Políticas Sociais e o Estado Democrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

ASSMANN, H. **Metáforas Novas para reencantar a educação: epistemologia e didática**. Piracicaba: Editora Unimep, 1996.

BACHELARD, G. **A Formação do Espírito Científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BACON, F. **Novum Organum: ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BALIBAR, E. **A Filosofia de Marx**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

BARNETT, R. **A universidade em uma era de supercomplexidade**. São Paulo: Editora Anhembi Morumbi, 2005.

BAUDRILLARD, J. **Simulacros e Simulações**. Lisboa: Portugal: Relógio D' Água, 1981.

_____. **Tela total: mito ironias da era do virtual e da imagem**. Porto Alegre: Sulina, 1997.

BAUMAN, Z. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **Em busca da política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Z. **Desafios Educacionais da Modernidade Líquida**. IN: **Revista Tempo Brasileiro**, jan - mar. nº 148 - 2002- Rio de Janeiro.

_____. **Comunidade:** a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **Tempos Líquidos.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2007.

_____. **Medo Líquido.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008.

BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem.** 9.ed. São Paulo: Hucitec, 1988.

BELL, D. **O Fim da Ideologia.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BENSAÏD, D. **Marx, o Intempestivo:** grandezas e misérias de uma aventura crítica. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.

BERMAN, Marshal. **Tudo que é sólido se desmancha no ar:** a aventura da modernidade. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BERTALANFFY, L. V. **Teoria Geral dos Sistemas:** fundamentos, desenvolvimentos e aplicações. 4. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

BEYSSADE, J. Descartes. In: CHÂTELET, F. **A Filosofia do Mundo Novo: séculos XVI e XVII.** 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

BLOOM, A. **O Declínio da Cultura Ocidental:** da crise da universidade à crise da sociedade. São Paulo: Best Seller, 1989.

BOBBIO, N. **Teoria geral da política:** a filosofia política e a lição dos clássicos. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

_____. O Reverso da Utopia. In: BLACKBURN, R. (org.). **Depois da Queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo.** 3.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

BOHR, N. **Física Atômica e Conhecimento Humano:** ensaios 1932-1957. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BRANDÃO, Z. (org). **A Crise dos Paradigmas e a Educação.** 8.ed. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

CAPRA, F. **O Ponto de Mutação:** a Ciência, a Sociedade e a Cultura Emergente. 28.ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2007.

CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. (orgs). **Domínios da História:** ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CANDAU, V. M. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: MOREIRA, A. F. & CANDAU, V. M. (orgs). **Multiculturalismo:** Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CASTELLS, Manuel. **A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura.** 5.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

CASTORIADIS, C. **As Encruzilhadas do Labirinto III: o mundo fragmentado.** São Paulo: Editora Paz e Terra, 1992.

_____. **As Encruzilhadas do Labirinto I.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. **A Instituição Imaginária da Sociedade.** 5.ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000.

_____, C. **As Encruzilhadas do Labirinto IV**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2002.

CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. Campinas, Editora da Unicamp, 1992.

CHÂTELET, F. G.W.F. Hegel. In: CHÂTELET, F. **A Filosofia e a História: de 1780 a 1880**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

CHAUÍ, M. Filosofia Moderna. IN: **Primeira Filosofia: Aspectos da História da Filosofia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

_____. **Escritos Sobre a Universidade**. São Paulo, Editora Unesp, 2001.

_____. A Universidade Pública sob nova perspectiva. In: **Revista Brasileira de Educação, set / out / nov / dez, 2003**.

_____. **Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas**. 11. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Contingência e Necessidade. In: In: NOVAES, A. **A Crise da Razão**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Convite à Filosofia**. 13.ed. São Paulo: Editora Ática, 2008.

CHESNAIS, F. **A Mundialização do Capital**. São Paulo: Xamã, 1996.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. **Dialética para Principiantes**. 3 ed. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2002.

COSTA, F. Elementos de Compreensão do Pensamento Pós-Moderno: o irracionalismo como subproduto da crise do capital. In: JIMENEZ, S.V & RABELO, J. (org). **Trabalho, Educação e Luta de Classes: a pesquisa em defesa da História**. Fortaleza, CE: Brasil Tropical, 2004.

COSTA, M. A Educação em Tempos de Conservadorismo. IN: GENTILI, P. **Pedagogia da Exclusão: crítica ao neoliberalismo em educação**. 6.ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

CUSSET, F. **Filosofia Francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

CHRÉTIEN, C. **A Ciência em Ação: mitos e limites**. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

DALBOSCO, C.A &. FLICKINGER, H.G . **Educação e Maioridade: dimensões da racionalidade pedagógica**. São Paulo: Cortez; Passo Fundo: Ed. da Universidade de Passo Fundo, 2005.

DESCARTES, R. O Discurso do Método. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

DE MASI, D. **A Sociedade Pós-Industrial**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1999 a.

_____. **Desenvolvimento Sem Trabalho**. São Paulo: Editora Esfera, 1999b.

DELEUZE, G. & GUATARRI, F. **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia**. V.2 Rio de Janeiro: Ed 34, 2002.

DELACAMPAGNE, C. **História da Filosofia no Século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

DEMO, P. **Certeza da Incerteza: ambivalências do conhecimento e da vida**. Brasília: Editora Plano, 2000.

DERRIDA, J. **O Olho da Universidade**. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_____. **A Universidade sem Condição**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

DESANTI, J. Galileu e a Nova Concepção da Natureza. In: CHÂTELET, F. **A Filosofia do Mundo Novo: séculos XVI e XVII**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

DESNÉ, R. A Filosofia Francesa no Século XVIII. In: CHÂTELET, F. **O Iluminismo: O século XVIII**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

DOLL, W. E. **Currículo: uma perspectiva pós-moderna**. 2.ed. Porto Alegre: Artmed, 2002.

DOSSE, F. **A História em Migalhas: dos Annales à Nova História**. 3.ed. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

_____. **História do Estruturalismo: o campo do signo**. Bauru, SP: EDUSC, 2007. 2 v.

DRUCKER, P. **A Sociedade Pós-Capitalista**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001.

DUARTE, N. **Sociedade do Conhecimento ou Sociedade das Ilusões? : quatro ensaios crítico dialéticos em filosofia da educação**. Campinas, SP: autores Associados, 2003.

DUSSEL, E. **A Origem do Mito da Modernidade: o encobrimento do Outro**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1993.

_____. **Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005

EAGLETON, T. **Ideologia: uma introdução**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997 a.

_____. **Marx e a Liberdade**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997 b.

_____. **As Ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

EAGLETON, T. Pós-modernismo e Intelectuais. De onde vêm os pós-modernistas? In: WOOD, E. FOSTER, J. B (orgs). **Em Defesa da História: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

EIDAM, H. Educação e Maioridade em Kant e Adorno. In: DALBOSCO, C.A & FLICKINGER, H.G. **Educação e Maioridade: dimensões da racionalidade pedagógica**. São Paulo: Cortez; Passo Fundo: Ed. da Universidade de Passo Fundo, 2005.

FEATHERSTONE, M. **Cultura de Consumo e pós-modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 2007.

FEYERABEND, P. **Contra o Método**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

FENSTERSEIFER, P. E. **A Educação Física na Crise da Modernidade**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2001.

_____. & GARCIA, C. B. Política e Educação entre a Modernidade e a Pós-Modernidade. In: SIPPERT, L & DAL TOÉ, M. C. (orgs.). **Linguagem, Escrita e Mundo**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2005.

FERRY, L. RENAULT, A. **Pensamento 68**: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo, Ensaio, 1988.

FOLLMANN, J. I. & Souza, I. M. L. (orgs). **Transdisciplinaridade e Universidade**: uma proposta em construção. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

FOSTER, J. B. Posfácio: Em defesa da História. In: WOOD, E. FOSTER, J. B (orgs). **Em Defesa da História**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

FOSTER, J. B. Marx e o Meio Ambiente. In: WOOD, E. FOSTER, J. B (orgs). **Em Defesa da História**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 16. ed. Rio de Janeiro: Edições GRAAL, 2001.

_____. **As Palavras e as Coisas**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005b.

_____. **A Ordem do Discurso**. 14. ed. São Paulo, 2006.

FREITAG, B. **A Teoria Crítica Ontem e Hoje**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **Escola, Estado & Sociedade**. 7. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

FREUD, S. **O Futuro de uma Ilusão**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **O Mal-Estar na Civilização**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FRIGOTTO, G. A interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais. In: JANTSCH, A & P. BIANCHETTI, L. **Interdisciplinaridade: para além da filosofia do sujeito**. Petrópolis: RJ, Vozes, 1995.

FRIGOTTO, G. A Escola Como Ambiente de Aprendizagem. In: Casali, A. et al. (orgs.) **Empregabilidade e Educação: novos caminhos no mundo do trabalho**. São Paulo: EDUC, pp. 139-150, 1997.

_____. **Educação e a Crise do Capitalismo Real**. 4.ed. São Paulo, Cortez, 2000.

_____. Os Delírios da Razão: Crise do Capital e Metamorfose Conceitual no Campo Educacional. In: GENTILI, P. **Pedagogia da Exclusão**: crítica ao neoliberalismo em educação. 6.ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

_____. **Trabalho, Conhecimento, Consciência e a Educação do Trabalhador**: impasses teóricos e práticos. In: GOMES, C. M (et. al). **Trabalho e Conhecimento**: dilemas na educação do trabalhador. 4.ed. São Paulo Cortez, 2002.

_____, G. Educação, Crise do Trabalho Assalariado e do Desenvolvimento: Teorias em Conflito. In FRIGOTTO, G. (org). **Educação e Crise do Trabalho**: perspectivas de final de século. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

FRIGOTTO, G, CIAVATTA, M. **Teoria e Educação no Labirinto do Capital**. Petrópolis, Vozes, 2001.

FUKUYAMA, F. **O Fim da História e o Último Homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GADAMER, H.-G. **La Dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenêuticos**. Cátedra, Madrid 1994. pp. 125-146.

GADOTTI, M. **História das Idéias Pedagógicas**. 8.ed. São Paulo: Editora Ática, 2001.

GENTILI, P. **Pedagogia da Exclusão: crítica ao neoliberalismo em educação**. 6.ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

_____. SILVA, T.T. (orgs). **Neoliberalismo, Qualidade Total e Educação: visões críticas**. 10.ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2001.

_____. & McCOWAN, T (orgs). **Reinventar a Escola Pública: Política Educacional para um novo Brasil**. Petrópolis, Vozes, 2003.

_____. FERNANDES, L. A Trama do Neoliberalismo: mercado, crise e exclusão social. In: GENTILI, P. SADER, E. **Pós-Neoliberalismo: as Políticas Sociais e o Estado Democrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

GIROUX, H. O pós-modernismo e o discurso da crítica educacional. In: SILVA, T. T. da (Org). **Teoria Educacional Crítica em Tempos Pós-Modernos**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993, p. 41-69.

GIANETTI, E. **Felicidade: diálogos sobre o bem-estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIDDENS, A. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

_____. **Mundo em Descontrole: o que a globalização está fazendo de nós**. 3.ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

GIANOTTI, J. A. Capitalismo e Monopólio do conhecimento. **Novos Estudos: CEBRAP, n.º 64, novembro 2002, pp.107-120**.

GOERGEN, P. A Crise de Identidade da Universidade Moderna. In: FILHO, J.C. dos S & MORAES, S.E (orgs). **Escola e Universidade na pós-modernidade**. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2000.

_____. **Pós-modernidade, ética e educação**. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

GOERGEN, P. A Avaliação Universitária na perspectiva da Pós-Modernidade. In: SOBRINHO, J, D. RISTOFF, D.I. **Universidade Desconstruída: avaliação institucional e resistência**. Florianópolis: Insular, 2000.

_____. RISTOFF, D. SOBRINHO, J.D (orgs). **Universidade e Sociedade: perspectivas internacionais**. Sorocaba: EDUNISO, 2008.

GRAMSCI, A. **Concepção Dialética da História**.10.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

GUILLERMIT, L. Emanuel Kant e a Filosofia Crítica. In: CHÂTELET, F. A Filosofia e a História: de 1780 a 1880. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

HABERMAS, J. A Revolução e a necessidade de revisão na esquerda – o que significa socialismo hoje? In: In: BLACKBURN, R. (org). **Depois da Queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo**. 3.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

_____. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Lisboa: Edições 70, 1968.

_____. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11.ed. Rio de Janeiro: DP& A, 2006.

HEGEL, G. W. F. Conceito da História da Filosofia. In: **Introdução à História da Filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Fenomenologia do Espírito: parte I**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Fenomenologia do Espírito: parte II**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Filosofia da História**. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

HEIDEGGER, M. O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. In: **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979 a.

_____. Sobre o Humanismo. In: **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

_____. Que é Metafísica? In: **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979c.

HELLER, A. Uma Crise Global da Civilização: os desafios futuros. In: In: HELLER, A.(et. al). **A Crise de Paradigmas em Ciências Sociais e os Desafios para o Séc. XXI**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

_____. & FEHÉR, F. **A Condição Política Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HEISENBERG, W. **A parte e o todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política**. Rio de Janeiro: contraponto, 1996.

HOLANDA, F. U. X. **Do Liberalismo ao Neoliberalismo: o itinerário de uma cosmovisão impenitente**. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

HOYER, T. Maioridade como objetivo da educação: esboço acerca da história de um problema. In: DALBOSCO, C.A &. FLICKINGER, H.G . **Educação e Maioridade: dimensões da racionalidade pedagógica**. São Paulo: Cortez; Passo Fundo: Ed. da Universidade de Passo Fundo, 2005.

HOBBSAWM, E. **Era dos Extremos: o breve século XX. 1914: 1991**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HORKHEIMER, M. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

_____. **Eclipse da Razão.** São Paulo: Centauro Editora, 2007.

_____. **Teoria Crítica: uma documentação.** São Paulo: Perspectiva, 2008.

HUNT, E. K. **História do Pensamento Econômico.** 4.ed. Rio de Janeiro: Campus, 1986.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano.** São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HUMBOLDT, W. v. Sobre a Organização Interna e Externa das Instituições Científicas Superiores em Berlim. In.: CASTILHO, F.; SOARES, A. G. T. **O Conceito de Universidade no projeto da Unicamp.** Editora da Unicamp, 2008.

KANT, I. **Prolegômenos.** São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

_____. **Crítica da Razão Pura.** São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

_____. **Textos Seletos.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

_____. **O Conflito das Faculdades.** Lisboa: Portugal: Edições 70, 1993.

_____. **Sobre a Pedagogia.** São Paulo: Editora Unimep, 1996.

_____. **Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. Theory and practice concerning the common saying: this may be true in theory but does not apply to practice (1793). In: FRIEDRICH, C.J. Immanuel Kant moral and political writings. In: _____ **Filosofia, Ideologia e Ciência Social.** São Paulo: Boitempo, 2008.

KOSELLECK, R. **Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês.** Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KUENZER, A. Z. Desafios Teórico - Metodológicos da Relação Trabalho- Educação e o Papel Social da Escola. In: FRIGOTTO, G (org). **Educação e Crise do Trabalho: perspectivas de final de século.** 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

KUMAR, K. **Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JACOBY, R. **O Fim da utopia: política e cultura na era da apatia.** Rio de Janeiro: São Paulo Editora Record, 2001.

JAMESON, F. **O Inconsciente Político: a narrativa como ato socialmente simbólico.** São Paulo: Editora Ática, 1992.

JAMESON, F. O Pós-Modernismo e o Mercado. In: ZIZEK, S. **Um Mapa da Ideologia.** Rio de Janeiro: contraponto, 1996.

_____, F. **As Sementes do Tempo.** São Paulo: Editora Ática, 1997.

_____. Cinco Teses sobre o marxismo atualmente existente. In: WOOD, E. FOSTER, J. B (orgs). **Em Defesa da História: marxismo e pós-modernismo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____, F. **Modernidade Singular: ensaio sobre a ontologia do presente.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____, F. **A Virada Cultural:** reflexões sobre o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **Pós-Modernismo:** a lógica cultural do capitalismo tardio. 2.ed São Paulo: Gráfica Palas Athena, 2004.

JAPIASSU, I. **Um Desafio à Educação:** Repensar a Pedagogia Científica. São Paulo: Editora Letras & Letras, 1999.

LADRIÈRE, J. **Os Desafios da racionalidade:** o desafio da ciência e da tecnologia às culturas. Petrópolis: Vozes, 1979.

LARA, T.A. **Caminhos da Razão no Ocidente:** a filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

LARROSA, J. & SKLIAR, C. **Habitantes de Babel:** políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

LASCH, S. Sistemas especialistas ou interpretação situada? Cultura e Instituições no capitalismo desorganizado. In: BECK, U; GIDDENS, A; LASCH, S. **Modernização Reflexiva:** política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

LARUELLE, F. **As Filosofias da Diferença:** introdução crítica. Porto: Portugal: Rés-Editora, 1987.

LEFORT, C. O Imaginário da Crise. In: NOVAES, A. **A Crise da Razão.** 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LEFEBVRE, H. **Introdução à Modernidade.** Rio de Janeiro: Editora paz e Terra, 1969.

_____. **O Fim da História.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1972.

LEO MAAR, W. Educação Crítica, Formação Cultural e Emancipação Política na Escola de Frankfurt. In: PUCCI, B (org.). **Teoria Crítica e Educação:** a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt. São Carlos, UFSCAR, 1995, pp. 59-83.

LOCKE, J. **Segundo Tratado Sobre o Governo.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

_____. **Ensaio Sobre o Entendimento Humano.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

LYOTARD, J. F. "Reescrever a Modernidade". In: **O Inumano:** Considerações sobre o Tempo. Lisboa, Estampa, 1990, pp.33-43.

_____. **O Pós-Moderno Explicado às Crianças.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

_____. **A Condição Pós-Moderna.** 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe:** estudos sobre a dialética marxista. Martins Fontes, 2003.

_____. **Existencialismo ou Marxismo.** São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

LOWY, M. **Método Dialético e Teoria Política.** 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

MANACORDA, M. **O Princípio Educativo em Gramsci**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

MANDEL, E. **O Capitalismo Tardio**. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos à Wittgenstein**. 8.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. A crise de paradigmas e o surgimento da modernidade. In: BRANDÃO, Z (org). **A Crise dos Paradigmas e a Educação**. 8.ed. São Paulo: Cortez, 2002.

MARCUSE, H. **Cultura e Sociedade**: vol. II. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

MARQUES, M. O. **Conhecimento e Modernidade em Reconstrução**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1993.

_____. Os Paradigmas da Educação. **Revista Brasileira de Estudos em Pedagogia**. Bras. v.73. n.175. p.523-546, set/dez.1992.

_____. **Filosofia e Pedagogia na universidade**. Ijuí: Unijuí, 1997.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social**. 5.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, K. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos: texto integral**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001a.

_____. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Centauro, 2001b.

_____. **O Manifesto Comunista**. 4.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **Contribuição a Crítica da Economia Política**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. **O Capital: crítica da economia política. Livro I Primeiro: O Processo de Produção do Capital**. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo, Boitempo, 2005.

_____. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. **A Questão Judaica**. 6. ed. São Paulo: Centauro Editora, 2007.

_____. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

McLAREN, P. Pós-Modernismo, Pós-Colonialismo e Pedagogia. In: SILVA, T. T. da (org.). **Teoria Educacional Crítica em Tempos Pós-Modernos**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993 (p.9-39).

McLAREN, P. **Multiculturalismo Crítico**. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2000.

_____. **Pedagogia Revolucionária na Globalização**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

McROBBIE, A. Pós-Marxismo e Estudos Culturais. IN: SILVA, T. T. (org). **Alienígenas na Sala de Aula: uma introdução aos estudos culturais em educação**. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MÉSZÁROS, I. **A Educação Para Além do Capital**. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Marx: a teoria da alienação**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2006.

_____. **Filosofia, Ideologia e Ciência Social**. São Paulo: Boitempo, 2008.

MILOVIC, M. **Comunidade da Diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

_____. **Filosofia da Comunicação: para uma crítica da modernidade**. Brasília: Plano Editora, 2002.

MILIBAND, R. Reflexões sobre a crise dos regimes comunistas. In: BLACKBURN, R. (org). **Depois da Queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo**. 3.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

MONROE, P. **História da Educação**. 19. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1988.

MORAES, M. C. **O Paradigma Educacional Emergente**. 8. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2002.

MOREIRA, A. F. “A Crise da Teoria Curricular Crítica”. In: COSTA, M. V. (org). **O Currículo Nos Limiars do Contemporâneo**. Rio de Janeiro, DP&A, pp. 11-36.

_____. **Currículo: questões atuais**. 6.ed. Campinas: Papyrus, 2001.

MORIN, E. **Ciência com Consciência**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. Educação e Complexidade: os setes saberes e outros ensaios. In: ALMEIDA, M. C. e CARVALHO, E. A. (orgs). **Edgar Morin**. São Paulo: Cortez, 2002.

NEIMAN, S. **O Mal no Pensamento Moderno: uma história alternativa da filosofia**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

OLIVEIRA, A. R. **Marx e a Liberdade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. **Marx e a Exclusão**. Pelotas: Seiva, 2004.

OLIVEIRA, M. A. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo, edições Loyola, 1996.

_____. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia contemporânea**. São Paulo, edições Loyola, 2001.

_____. **A Filosofia na Crise da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 2001b.

_____. **Ética e Racionalidade Moderna**. 3.ed. São Paulo, Loyola, 2002.

OMNÈS, R. **Filosofia da Ciência Contemporânea**. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

ORTEGA Y GASSET, J. A rebelião das massas. Disponível em: <http://www.culturabrasil.pro.br/rebeliaodasmassas.htm>. Acesso em: 17 set. 2008.

PEREIRA, E. M. A. **Universidade e Educação Geral: para além da especialização.** Campinas: Editora Alínea, 2008.

_____. A Universidade da Modernidade nos tempos atuais. **Avaliação**, Campinas; Sorocaba, SP, v. 14, n. 1, p. 29-52, mar. 2009.

PERRENOUD, P. **Construir as competências desde a Escola.** Porto Alegre: Artmed Editora, 1999.

_____. & THURLER, M. G. **As Competências para ensinar no século XXI: a formação dos professores e o desafio da avaliação.** Porto Alegre: Artmed Editora, 2002.

PESSIS-PASTERNAK, G. **Do Caos à Inteligência Artificial: quando os cientistas se interrogam.** São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

_____. **A Ciência: deus ou diabo?** São Paulo: Editora UNESP, 2001.

PETERS, M. **Pós-Estruturalismo e Filosofia da Diferença: uma introdução.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PIANZINI, A. **Filosofia Política III.** Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2009.

PIERUCCI, A. F. **Ciladas da Diferença.** São Paulo: Editora 34, 2000.

PORTOIS, J. P. & DESMET, H. **A Educação Pós-Moderna.** São Paulo: Edições Loyola: 1999.

PRADO JÚNIOR, C. **Dialética do Conhecimento.** 6. ed. São Paulo, Brasiliense, 1983.

_____. **O que é Filosofia.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

PRADO JUNIOR, B. Erro, Ilusão Loucura. In: **A Crise da Razão.** 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PRIGOGINE, I. **O Fim das Certezas: tempo, caos e as leis da natureza.** São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

PUCCI, B. Teoria Crítica e Educação. In: PUCCI, B (org.). **Teoria Crítica e Educação: a questão da formação cultural na escola de Frankfurt.** São Carlos, UFSCAR, 1995, pp. 11-58.

ROJAS, E. **O Homem Moderno: a luta contra o vazio.** São Paulo: Mandarim, 1996.

ROMANO, R. Universidade: entre as Luzes e nossos dias. In: CARVALHO, A.P. (org). **A Crise da Universidade.** Rio de Janeiro: Editora Revan, 1998.

ROSSI, P. **A Ciência e a Filosofia dos Modernos: aspectos da Revolução Científica.** São Paulo: Editora UNESP, 1992.

_____. **O nascimento da ciência moderna na Europa.** Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

ROUANET, S. P. **A Razão Cativa: as ilusões da consciência: de Platão a Freud.** 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. **Mal-Estar na Modernidade.** São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

_____. **As Razões do Iluminismo.** Companhia das Letras, 2004.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

SAVIANI, D. Filosofia da Educação: crise da modernidade e o futuro da filosofia da práxis. In: FREITAS, M. C. (org). **A reinvenção do futuro**. São Paulo: Cortes, 1991.

SAVIANI, D. **Pedagogia Histórico-Crítica**. São Paulo, Cortez; Campinas, Autores Associados, 2003.

_____, D. **Escola e Democracia**. 33.ed. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 2000.

_____, D. **Educação: Do senso comum à consciência filosófica**. 14.ed. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 2002.

_____. D. Perspectiva marxiana do problema subjetividade-intersubjetividade. In: DALBOSCO, C.A; TROMBETA, G.L; LONGHI, S.M. **Sobre Filosofia e Educação: subjetividade e intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica**. Passo Fundo: UPF, 2004.

SANTOS, J. F. **O que é pós-moderno**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SANTOS, B. S. **Reinventar a Democracia: a democracia entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo**. In: HELLER, Agnes (et. al). **A Crise de Paradigmas em Ciências Sociais e os Desafios para o Séc. XXI**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

_____. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. 3.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

_____. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 9.ed. São Paulo: Cortez, 2003. (n)

_____. **Um Discurso Sobre as Ciências**. 5.ed. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. & ALMEIDA FILHO, N. **A Universidade no Século XXI: para uma universidade nova**. Coimbra: Edições Almedina, 2008.

SANTOS, Milton. **Por Uma Outra Globalização: do pensamento único à consciência universal**. 9.ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SANTOS FILHO, J. C. Universidade, Modernidade e Pós-Modernidade. In: SANTOS FILHO, J. C; MORAES, S.E (orgs). **Escola e Universidade na pós-modernidade**. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2000.

SANTOS FILHO, J.C. & MORAES, S.E (orgs). **Escola e Universidade na pós-modernidade**. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2000.

SCHRÖNDINGER, E. **O que é Vida? O aspecto físico da célula viva seguido de mente e matéria e Fragmentos autobiográficos**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

SEVERINO, A. J. **Educação, Sujeito e História**. Olha d Água, 2001.

SILVA, F. L. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 2.ed. São Paulo: Moderna, 2006.

SILVA, F.L. Ética e Razão. In: In: NOVAES, A. **A Crise da Razão**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SILVA, T. T. da (Org). **Teoria Educacional Crítica em Tempos Pós-Modernos**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

_____. **O Sujeito da Educação: estudos foucaultianos**. Petrópolis, Vozes, 1994.

_____. O Projeto Educacional Moderno. In: VEIGA-NETO, A (org). **Crítica pós-estruturalista e educação**. Porto Alegre: Sulina, 1995.

_____. **Identidades Terminais**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____, T. T. Educação, Trabalho e Currículo na era do pós-trabalho e da pós-política. In: FERRETTI, C J. SIVA JR, J. DOS R. OLIVEIRA, M.R. N. S. (orgs). **Trabalho, educação e Currículo: para onde vai a escola?** São Paulo: Xamã, 1999.

_____. **O Currículo como fetiche: a poética e a política do texto curricular**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. **Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo**. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

_____. (Org). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ, Vozes, 2000.

_____, T.T. **O que Produz e o que Reproduz em Educação: ensaios de sociologia da educação**. Porto Alegre, Artes Médicas, 1992.

SILVA, S. P. **Saberes Docentes e Ação Educacional em Reconstrução na Educação de Jovens e Adultos: contribuições do pensamento complexo**. Dissertação de Mestrado. UNIJUÍ, 2005.

_____, S. P. **Os Conceitos de Explicação e Compreensão em Edgar Morin**. IN: Linguagem, Escrita e Mundo. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

_____, S. P. & KLEIN, L.R. **O Currículo e a Formação Universitária na Condição Pós-Moderna**. IN: Colóquio Luso Brasileiro Sobre Questões Curriculares. Florianópolis: Anais do IV Colóquio Luso Brasileiro sobre Questões Curriculares: UFSC/CED/NUP, 2008, v. 4. p. 47-47.

_____, S. P & FENSTERSEIFER, P. E. **Entre a Modernidade e a Pós-modernidade: repensando as condições de possibilidade do discurso educacional crítico-emancipatório**. Revista In Pauta – Interdisciplinaridade e Pensamento Científico: Faculdade de Pato Branco – FADEP. v. III, n.2, 2005.

_____, S. P. & FENSTERSEIFER, P. E. **Currículo e Formação Profissional na Educação Superior**. Revista e-Curriculum (PUC-SP), v.4, p. 1-17, 2008.

_____, S. P. & FENSTERSEIFER, P. E. O Pensamento Complexo na Crise da Modernidade: notas iniciais para repensar a educação. IN: MARTINAZZO, C. **Educação Escolar e outros ensaios do pensar complexo**. Ijuí: UNIJUÍ, 2009.

_____, S. P. & GREZZANA, J. F. **A Pesquisa como Princípio Educativo**. Curitiba: IBPEX, 2009.

STABILE, C. A. Pós-modernismo, Feminismo e Marx: notas do abismo. In: WOOD, E. FOSTER, J. B (orgs). **Em Defesa da História: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SENNETT, R. **Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006.

_____. **A corrosão do caráter: as conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

STEIN, E. **Melancolia**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1976.

_____, E. **Epistemologia e Crítica da Modernidade**. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.

SUCHODOLSKI, B. **A Pedagogia e as Grandes Correntes Filosóficas: a Pedagogia da Essência e a Pedagogia da Existência**. Lisboa: Portugal: Livros Horizonte, 2000.

TEIXEIRA, E.B. **Aventura Pós-Moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005. (n)

TERRA, R. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, I. **Idéia universal de um ponto de vista cosmopolita**. 2. ed. São Paulo: Martins Fonte, 2004.

THAYER, W. **A Crise não moderna da universidade moderna**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

TOURAINÉ, A. **Crítica da Modernidade**. 6.ed. Petrópolis, Vozes: 1999.

TRINDADE, H. Universidade, ciência e Estado. In: TRINDADE, H (org). **Universidade em ruínas: na república dos professores**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999.

VASCONCELLOS, M. J. E. **Pensamento Sistêmico: o novo paradigma da ciência**. 3. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2003.

VÁSQUEZ, A. S. **Entre a realidade e a utopia: ensaios sobre política, moral e socialismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. **Filosofia e Circunstâncias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **Filosofia da Práxis**. São Paulo: Expressão Popular, Brasil, 2007.

VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**; tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____, G. **As Aventuras da Diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche**. Lisboa: edições 70, 1980.

_____, G. **Para Além da Interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. (n)

VEIGA NETO, A. Michel Foucault e Educação: há algo de novo sob o sol? In: VEIGA-NETO, A (org). **Crítica pós-estruturalista e educação**. Porto Alegre: Sulina, 1995.

VEIGA-NETTO, A. **Foucault e Educação**. Belo Horizonte, Autêntica, 2003.

VEIGA-NETTO, A. Foucault e Educação: outros estudos Foucaultianos. In: SILVA, T. T. da (Org). **O Sujeito da Educação**: estudos foucaultianos. Petrópolis, Vozes, 2002.

_____. Espaço e Currículo. In: LOPES, A. R. & MACEDO, E. **Disciplinas e Integração Curricular**. Rio de Janeiro, DP&A, 2002b.

VEYNE, P. **Como se escreve a história**; Foucault revoluciona a história. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

WANDERLEY, L. E. W. **O que é Universidade**. 9.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

WEBER, M. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. In: Max Weber. **Coleção Os Pensadores**: Abril Cultural, 1980.

_____. Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

WOOD, E. FOSTER, J. B (orgs). **Em Defesa da História**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Lógico-Philosophicus**. 3.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. **Investigações Filosóficas**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.