

Dissensos da pós-modernidade

Maria Aparecida Antunes de Macedo

Departamento de Línguas Estrangeiras/UFS

1. Introdução

Devido ao debate da comunidade acadêmica e artística quanto à pertinência e ao emprego do termo pós-modernidade, acreditamos vir a propósito uma explanação sobre o dissenso aí instalado e que confirma seu traço mais característico, que é sua natureza “dissensual”. Isto porque, sejam aqueles que a defendem, ou então os que se posicionam contrários ao seu termo e mesmo à sua existência, esbarram na ausência de uma teoria unificadora, que consiga englobar, a partir de visões múltiplas e divergentes, sua pluralidade centrífuga de aspectos e manifestações – ausência, como já dissemos, inerente à pós-modernidade.

Nossa intenção é, antes, abordar algumas de suas posições críticas sobre a pós-modernidade em seu aspecto relacional com a modernidade para, em seguida, ilustrar posições distintas de dois pensadores que são Jürgen Habermas e Jean-François Lyotard. Detemo-nos nestes críticos em razão tanto das constantes referências em torno deles, por grande parte dos estudiosos da pós-modernidade, como também pela representatividade de duas posturas antagônicas em relação ao próprio Iluminismo – movimento filosófico-literário iniciador da modernidade – e em seu prolongamento, ou final, no século XX.

Primeiramente, faz-se necessário observar as derivações do conceito do pós-moderno, como a pós-modernidade e o pós-modernismo. Adotaremos a conceitualização de Sérgio Paulo Rouanet, que, em *As razões do Iluminismo* (2000, p. 229-77), distingue, a partir da diferenciação realizada por Max Weber entre a modernidade social e a cultural, uma pós-modernidade social, que abrangeria a economia e o Estado e uma pós-modernidade cultural, estando no domínio do saber (ciência e filosofia), da moral e da arte.

É a direção, tomada por essa modernidade cultural, centralizada na esfera do saber, modificando-se constantemente, que tem como resultado o que denominamos a pós-modernidade – mesmo se Rouanet

não se permita falar de algo para além da modernidade, já que, segundo ele, não há modificações significativas para se adotar uma nova denominação para o nosso atual estado do saber. No entanto, as questões sobre a esfera cultural, inaugurando algo diferente, agrupado sob a égide de uma pós-modernidade, prosseguem, e acreditamos oportuno expor em primeiro lugar quais seriam os questionamentos dela decorrentes. Seria a pós-modernidade um novo período histórico? Seria um estilo artístico? Um novo modo de cultura e organização social? Uma ruptura com o período moderno ou somente uma vontade de afastamento desse período? Seria uma modernidade levada ao seu extremo, ou uma ramificação dessa mesma modernidade? Seria uma pura estilização efetuada pela cultura oriunda do capitalismo tardio?¹ Ou então, uma revisão crítica – revisão já com o distanciamento necessário – dos pressupostos sobre a modernidade?

Observamos, nas perguntas levantadas, que a complexidade e divergência teóricas relativas à pós-modernidade têm uma relação direta com as diversas visões de mundo e posições face à própria modernidade. Essa relação estará norteando os estudiosos seja na defesa, na crítica ou então na simples constatação de sua existência como conceito de periodicidade.

2. A pós-modernidade em sua volta crítica ao Iluminismo

Existe uma crítica comum, observada nos estudiosos da pós-modernidade, e que tem como ponto de partida o Iluminismo – movimento lembrado pela maioria dos estudiosos da pós-modernidade e que, segundo estes, marca o início da modernidade. Esta crítica seria a crítica à razão.

Quanto ao Iluminismo, podemos dizer, para iniciar nosso debate, que ele foi uma corrente de ideias que combatia o mito e a religião, utilizando-se da razão. Por meio dela, obter-se-ia a emancipação da sociedade que seria estendida a todos os homens. O princípio explicativo, de visão unitária, no período anterior ao Iluminismo, estava ligado ao transcendente, à ideia de causa última, que seria Deus. Os fenômenos mundanos, a partir do Iluminismo, passam a ter uma causa imanente e, o que é mais importante, a razão torna-se o instrumento de explicação – fundamento – desses fenômenos.

Em Emanuel Kant está centralizado o ideal do racionalismo iluminista, sendo alvo da crítica dos pós-modernos. Em seu conhecido artigo “Resposta à questão: O que são as Luzes”, o filósofo alemão propõe uma razão – entendimento – posta em marcha por cada indivíduo, o que afastaria este da dependência de outrem para pensar o mundo e a si mesmo. Segundo ele, a razão seria o instrumento para a libertação do homem, porém ele distingue dois empregos para a razão – o uso público e o privado. O filósofo defende o uso da razão em nome do coletivo, do universal. Instala-se, a partir desse filósofo, uma modernidade emancipatória, a razão como emancipação do homem, através de um pensamento livre da tutela de outrem e uma modernidade opressora, que submete uma razão privada a outra, que é a universal.

Outro ponto nevrálgico, que será alvo das críticas da pós-modernidade, decorre da necessidade de se construir um conceito de razão universal e metafísica, sem sofrer as interferências da história. Sobre esse desvio da história, na obra *Kant et la finalité* (1999), de Jean-Marie Vaysse, encontramos um artigo do filósofo alemão intitulado “Finalité et unité systématique”, onde este aborda o seu conceito de razão pura. Segundo ele, a razão – “esta unidade incondicionada e originária” (1999, p. 4) – não pode sofrer a interferência dos objetos dados através da experiência, mas, ao contrário, ela deve absorvê-la e pairar acima do

1 Entendemos o capitalismo tardio a partir de sua conceitualização efetuada por Fredric Jameson que, em sua obra *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio* (2000), aponta a classificação de Ernest Mandel, do terceiro estágio do capitalismo, quando este último irá se estender até sua natureza multinacional ou de consumo, apagando-se, por fim, o seu país de origem. Jameson estuda esse terceiro estágio sob a denominação “capitalismo tardio”.

empírico, permanecendo imutável em si mesma. Assim, o conhecimento empírico estaria submetido à razão pura, ao fundamento último que seria esta razão.

Sobre a modernidade opressora, oriunda da submissão de uma razão privada a uma razão universal, recorremos a Weber, quando este elucida a modernidade como produto do processo de racionalização no Ocidente, acontecido desde o final do século XVIII e que implicou a modernização da sociedade e da cultura. A primeira modernização, a social, passa pela diferenciação da economia capitalista e o Estado moderno, centralizado e com uma administração burocrática racional. Quanto à segunda modernização, Weber a vê como o processo de racionalização das visões do mundo, principalmente as da religião.

Nesse segundo processo de racionalização, acontecido na modernidade, vão se delineando as esferas axiológicas autônomas da ciência, da moral e da arte, que até então estavam fundidas na esfera religiosa. Na esfera da moral encontra-se o famoso postulado de Weber, segundo o qual a ética protestante segue uma relação causal com o progresso material. A moral esteve ligada aos princípios religiosos até a segunda metade do século XVIII. A partir daí, ela passa a ser derivada da razão – de princípios gerais e universalistas.² A moral desempenha aí um papel importante no funcionamento da sociedade. Porém, com consequências na cisão do sujeito em homem natural/homem civil, com o primeiro em obediência estrita ao homem civil. Esta obediência ilustra o papel preponderante da esfera da moral posta a serviço da sociedade – cara à modernidade – mas com um sujeito cindido (homem natural/homem civil), e em concordância com essa mesma sociedade. O sujeito vai se converter em sua própria vítima, na opressão do si mesmo, em favor da moral iluminista.

Esta razão objetivante, instrumental e totalitária – universalista do ponto de vista do Iluminismo – encontrou sua expressão ao longo do século XIX e em seu prolongamento no século XX nos processos de racionalização da modernidade.

A razão do Iluminismo é duramente criticada em seu legado instrumental, utilitário, por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer em sua obra *A dialética do esclarecimento* (1985). Analisam a razão do Iluminismo (traduzido como um esclarecimento acontecido em uma determinada época histórica), que estenderá seu legado na razão instrumental, objetivante. As esferas axiológicas da ciência (pretensamente objetiva), da moral universal, e de uma arte independente, dirigem-se à sua autonomia cerrada. O objetivo do Iluminismo, que seria a emancipação do homem por meio do conhecimento, transforma-se em presa de uma razão instrumental que atinge as formas de existência humana.

Cabe aqui destacarmos que o pretense sujeito unificado da modernidade – analisado nas teorias da pós-modernidade – seria sobretudo sua representação configurada por meio de um discurso racional e universal. Em outras palavras, a representação a qual nos referimos seria a abstração – racional e discursiva – do homem, produzida por ele próprio. Esta produção do discurso racional, em que o homem encontra-se tanto como objeto representado como também sujeito atuante de sua própria representação, é analisada como um legado conflitante da razão do Iluminismo. A crítica à razão e a produção racional por meio da representação estará no centro dos debates da pós-modernidade.

3. A discussão da pós-modernidade em suas principais polarizações: Jean-François Lyotard e Jürgen Habermas

2 Poderíamos levantar a questão da moral no século XVIII estando baseada ou em comunicação com uma outra esfera axiológica, a da ciência. Afinal, como observa o estudioso brasileiro Sergio Paulo Rouanet, em *As razões do Iluminismo*, citando o iluminista Diderot, por exemplo, cujas posições críticas sobre a moral do seu tempo baseiam-se na ciência da época: “um empirismo e um sensualismo que vêem o homem como um animal organizado, com suas paixões, instintos e apetites [...] o homem natural pode obedecer ao instinto, mas o homem civil obedece à razão, incarnada na vontade geral” (2000, p. 203).

Após comentarmos rapidamente o conceito de razão do Iluminismo e a crítica que ele sofre com o seu legado da razão instrumental, concentramo-nos no movimento que realiza a crítica do Iluminismo, e que muitos denominam pós-modernidade. De maneira geral, os seus estudiosos, sejam aqueles que a defendem ou então os que se posicionam contrários ao seu emprego, esbarram na falta de uma teoria unificadora, que consiga englobar em uma visão única sua pluralidade de aspectos e de manifestações.

Iniciemos por observar a natureza da pós-modernidade intencionalmente não-consensual. Nesta natureza já há uma recusa de um pressuposto caro à modernidade, que seria a universalidade e totalização das grandes teorias filosóficas e sociais. A natureza da pós-modernidade é de negar, ou mostrar outras razões que se esconderam na razão iluminista, como também de recusar a metafísica, que determina que para toda a existência tem-se um princípio primeiro, absoluto, totalizante. Para que esta negação e a recusa sejam postas em movimento, a pós-modernidade vai eleger o múltiplo sempre no seu estado fragmentário, fugindo do que se apresenta na forma totalizante, universal.

Observamos um aspecto problemático quando se entra no terreno da pós-modernidade e que diz respeito à periodização histórica. A tentativa de se operar a periodização nesse termo tão “dissensual” é inevitável, já que ele carrega, em sua própria denominação, a modernidade – um período historicamente datável,³ com mudanças na concepção de mundo, de homem e na maneira de sua organização. É interessante notar que a ideia de periodização é própria da modernidade.⁴ Esta traz consigo um historicismo de progresso incessante, sempre feito de rupturas consecutivas rumo à perfeição.

Mais interessante ainda é a posição, baseada em critérios inerentes à modernidade, de muitos estudiosos da pós-modernidade, cuja medida para discernir um possível período ao qual já estaríamos mergulhados, ou então, que se avizinha de nós, é a própria noção de ruptura – ideia recorrente na modernidade, que se faz, contraditoriamente, como a tradição modernista da ruptura.

Grande parte destes estudiosos, ao debruçar-se sobre a pós-modernidade, conclui que ela não constitui um período, com base no pressuposto moderno da ruptura. Tomando como medida essa noção moderna, estes estudiosos assinalam que não houve uma ruptura – ou que ela não é verdadeiramente marcante – entre a modernidade e a pós-modernidade. Todos estes teóricos levam em conta, para distinguir um período de outro possível, a presença ou não da ruptura.

Lembramos Gianni Vattimo, um estudioso da pós-modernidade, quando observa que:

Afirmar com efeito que situamos em um momento posterior à modernidade e conferir a este fato uma significação de alguma maneira decisiva, pressupõe a aceitação disto que caracteriza mais frequentemente o ponto de vista da modernidade, a saber, a idéia da história e de seus corolários: as noções de progresso e de ultrapassagem (1987, p. 10).

Vattimo afirma que a pós-modernidade “se caracteriza não somente como novidade em relação ao moderno, mas mais radicalmente, como dissolução da categoria do novo, como experiência de um ‘fim da história’” (1987, p. 10). Ele explica que este “fim” seria somente o da historicidade. Não chega a falar de “período” pós-moderno, já que, segundo ele, a referência a períodos encontra-se dominada pelo historicismo hegeliano, com suas necessárias rupturas dirigidas a um progresso infinito.

De maneira geral, a maior parte dos teóricos que se debruça no estudo de uma pós-modernidade assinala a crise da razão iluminista tal qual ela se desdobrou nos séculos seguintes, balizando o marco para a

3 Sublinhamos nossa concordância com alguns teóricos, como Habermas, que identifica o início da modernidade com o Iluminismo.

4 Quando pensamos em termos de periodização, torna-se tentador, ao invés de empregarmos o termo modernidade, fazermos uso de “Idade Moderna”. No entanto, a flexibilidade que o termo oferece, em termos de data, conforme já observamos páginas atrás, nos tiraria do centro de um dos aspectos mais exarcebados da modernidade – juntamente com o aspecto da racionalização – que é sua visão de ruptura, de periodização

desconstrução dessa razão em Friedrich Nietzsche. De tal constatação não fogem, nem Lyotard, nem Habermas, mesmo se eles não se detêm no estudo desse aspecto em Nietzsche.

As diferenças entre os estudiosos da pós-modernidade se fundam em suas posturas quanto ao próprio Iluminismo. Aqueles que abordam o projeto do Iluminismo como conhecimento a serviço da emancipação dos homens pretendem seu prolongamento, com as necessárias revisões. Daí serem contrários à perspectiva de uma mudança capaz de instalar uma pós-modernidade. Seria o caso, por exemplo, de Jürgen Habermas (1988). Outros estudiosos, que destacam no projeto do Iluminismo o saber como instrumento para o domínio dos homens, geralmente se direcionam a uma crítica mais exacerbada do legado iluminista e à instalação da pós-modernidade como móvel para esse fim, como é o caso de Gianni Vattimo. A simples constatação da pós-modernidade como transformação do saber, ou melhor dizendo, da legitimação desse saber, fundamentado na razão iluminista, é apontada nos estudos de Jean-François Lyotard (1990).

Jürgen Habermas é um dos pensadores que defendem o prolongamento do projeto do Iluminismo, mas com as necessárias revisões, reavaliando-o e revalidando-o através de sua inserção no processo de modernização social, ou seja, contextualizando-o, de alguma forma, no histórico, no empírico.

Uma observação aqui necessária, antes de introduzirmos esse pensador em nosso trabalho, é termos em conta o seu contexto histórico, pois a Alemanha, saída de uma guerra, não tinha ainda completado a sua modernidade, sobretudo a cultural – aí incluída a arte. Eis, então, um elemento para a defesa do prolongamento do projeto iluminista efetuada por Habermas. Porém, lembremos Lyotard, para o qual a história da Alemanha mostra-nos como a razão, objetivando o domínio, pode servir aos motivos mais obscuros e irracionais. Este teórico francês assinala o campo de concentração de Auschwitz como a exarcebção, a explosão e o fim do projeto iluminista. Assim, observamos que, enquanto alguns estudiosos apontam o contexto alemão da Segunda Guerra como um recuo da modernidade, como Habermas, outros assinalam esse mesmo contexto como o fim da racionalidade, na racionalização pelo domínio, da forma como ela se efetivou na Alemanha.

Atendo-nos à discussão da pós-modernidade efetivada por Habermas, no seu artigo “Modernidad versus postmodernidad” (1988), o autor vai denominá-la um movimento cultural conservador, circunscrito aos círculos de cultura alternativa. Ele contrapõe as “forças obscuras” do que ele chama “conservadorismo antimoderno” às “forças ilustradas” e iluminadoras da modernidade. Habermas afirma ainda que esses neoconservadores são descontentes que “estão enraizados em reações profundamente assentadas contra o processo de modernização da sociedade” (1988, p. 93). Ora, o que os neoconservadores atacam, isto é, a modernização da sociedade racionalizando a esfera cultural, seria, para Habermas, um processo inerente ao mundo da vida. Uma forma de agir sobre este seria através da “racionalidade comunicativa”, sendo ela o que se deve tomar como objeto de estudo, e não mais relação entre a modernização social e a cultural, como o fazem os “neoconservadores”, visto a relação de opostos que nelas se delineou. Como consequência apresenta-se um processo independente de modernização do capitalismo e uma negação da mesma sob a forma de uma crítica da modernidade cultural. É exatamente em virtude dessa crítica, segundo Habermas, negativa e destacada da modernidade social, que a pós-modernidade adquire seu aspecto antimoderno e conservador.

Constatada essa falta de legitimidade da crítica da modernidade cultural, ele procura uma saída para o distanciamento entre a modernidade cultural e a social na própria comunicação humana, nos “jogos de linguagem”,⁵ assentados em um diálogo cuja progressão atingiria uma síntese, um consen-

5 Expressão cunhada por Ludwig Wittgenstein, na obra *Investigações filosóficas* (1995). O filósofo entende os “jogos da linguagem” como a relação que esta linguagem mantém com as formas de vida. Eles mostram uma não-limitação de sentidos da linguagem, pois esta última está implicada nas ilimitadas formas de vida, ou seja, em suas formas empíricas. Os jogos de linguagem seriam as maneiras infinitas com as quais a linguagem e o empírico, real, se comunicam, entrelaçam e se determinam. Alguns de seus aforismos afirmam seja o rompimento com a ideia de que a linguagem funciona sempre de uma única maneira, e com uma mesma finalidade, seja a defesa a uma recondução das palavras de seu uso metafórico à

so final.⁶ Neste, ainda segundo o autor, encontrar-se-ia justamente a verdade – cuja legitimidade está ameaçada pela autonomia do conhecimento e sua falta de relação com a sociedade. Em outras palavras, a verdade seria uma produção humana dos “jogos de linguagem” numa situação de comunicação, cujo fim seria o consenso. Alcançado este, restabelecer-se-ia o discurso unificado, universal e hegemônico que se perdeu na pós-modernidade. O consenso seria uma forma de se resgatar o projeto central da modernidade, unindo o mundo da vida (práxis) às esferas de conhecimento. Seria o que ele denomina “racionalidade comunicativa”. No conceito de “racionalidade comunicativa” de Habermas haveria um compromisso tácito entre os falantes, articulado pelo mecanismo de uma situação ideal entre eles. O compromisso do qual fala o autor reside em uma concepção superficial da linguagem, no acordo ideal entre os falantes. Por esse motivo, o consenso pretendido por Habermas como solução pragmática não encontra concordância entre os teóricos da pós-modernidade. No entanto, estes apoiam a importância do teórico alemão em sua formulação de uma teoria que pretende contextualizar a cultura, o saber e a racionalidade dentro da existência, do mundo da vida, em uma tentativa de restabelecimento de uma relação entre a modernidade social e a cultural.

Nesta preocupação de Jürgen Habermas, de contextualização da verdade, da razão dentro da existência, do mundo da vida, histórico, cotidiano, ele acaba por alinhar-se ao aspecto central da pós-modernidade, que é a recusa de uma razão metafísica e a defesa de sua imanência no mundo da vida – o empírico. A verdade como produção humana, retirando-se dela a metafísica, como defende o pensador, já não é mais uma característica da razão iluminista; a verdade como representação humana dá um passo além da modernidade. A verdade como síntese unificadora de pluralidades permanece ainda uma busca da modernidade.

Sobre a modernidade cultural propriamente dita, na esfera axiológica do saber, encontramos o estudo de Jean-François Lyotard, retomado constantemente pelos teóricos da pós-modernidade. Trata-se da narrativa sobre o declínio, a partir do século XIX, das teorias filosóficas (metafísicas) e político-sociais com pretensões universais ou totalizantes, que legitimavam todo o saber. Será a consciência da debilidade destas teorias que justamente irá se converter na experiência da pós-modernidade.

Lyotard faz emprego do termo pós-moderno, no título de sua obra *A condição pós-moderna* (2000). Entretanto, Lyotard substituirá, mais adiante, o prefixo “pós” – alvo de infundáveis discussões – pelo prefixo “re”. Com o objetivo de fugir da periodicidade contida na noção pós-modernidade, Lyotard, em um artigo intitulado “Reécrire la modernité” (1990), contorna a problemática levantando um aspecto que considera deflagrador em nossos dias, que é o da reescritura da modernidade. Reescritura esta significando uma “perlaboração” do passado. Este é remodelado em função de novas experiências que lhe conferem novas significações.

Na obra *A condição pós-moderna*, o teórico francês adota o termo “pós-moderno”, observando que este pertence ao domínio dos sociólogos e críticos do continente americano, designando o estado da cultura como resultado de transformações acontecidas no âmbito da ciência, da literatura, das artes, a partir do século XIX. Lyotard estudará esta transformação baseado na “crise dos relatos”, ou seja, na crise das teorias filosóficas e políticas. Explica, antes de tudo, que estes relatos são discursos de legitimação que enunciam o verdadeiro, de maneira a exercer sobre si uma autolegitimação. Entendemos como metarrelato qualquer discurso de legitimação – filosófico ou político – a que se queira imprimir o valor de verdade e

seu uso cotidiano. Por meio de sua análise da linguagem reconduzida ao cotidiano, e sua concepção da palavra, entrevemos Wittgenstein em sua recusa à metafísica, à transcendentalidade da linguagem. A tentativa do autor é de reconduzi-la às formas de vida. Albrecht Wellmer, em seu artigo “La dialéctica de modernidad y postmodernidad”, observa que “a crítica que a filosofia da linguagem exerce destrói o sujeito como autor e juiz final de suas intenções de significado” (1988, p. 124).

6 Sobre o diálogo sendo desenvolvido em direção de um consenso, de validade universal, iremos apresentar uma perspectiva diferente, representada por Jean-François Lyotard.

que possa legitimizar quaisquer das esferas de conhecimento tornadas autônomas com a modernidade. A modernidade, ao deparar-se com a autonomia de cada uma das esferas axiológicas, produz esses metarrelatos que intentam torná-las totalizantes.

O teórico francês não se detém na análise da divisão das esferas do conhecimento, mas a leitura de sua obra deixa entrever que esses metarrelatos, dos quais fala, teriam sido uma tentativa da modernidade de solucionar o problema da divisão, por meio de um discurso totalizante e legitimador de cada uma das esferas de conhecimento.

Em *O pós-modernismo explicado às crianças* (1993), Lyotard localiza a filosofia de Hegel como aquela que totaliza todas essas narrativas e, nesse sentido, concentra em si a modernidade especulativa, isto é, o metarrelato. Mais que apontar o declínio dos metarrelatos a partir do final do século XIX sendo parte da condição do pós-moderno, Lyotard faz um diagnóstico dessa condição ao sublinhar sua característica central, que estaria na subversão do discurso fundamentado, que legitimava a ciência, a moral e a arte.

O pensador francês não explica quais foram as transformações ocorridas a partir do final do século XIX, ele diz apenas que o desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação do saber (entendemos o saber como as esferas do conhecimento) ocorreu devido à crise da filosofia metafísica e da instituição universitária que dela dependia. Lyotard estuda, em *A condição pós-moderna*, o estatuto do saber consequente desta transformação.

Em “Reécrire la modernité”, ele irá comentar, de maneira breve, essa transformação, colocando o seu marco em Nietzsche, dizendo que este filósofo

[se] esforça para emancipar o pensamento, a maneira de pensar, do que ele chama metafísica, isto é, deste princípio que prevaleceu desde Platão a Schopenhauer, que a única coisa para os humanos é descobrir o fundamento que lhes permite falar de acordo com o verdadeiro e agir de acordo com o bem ou o justo. O pensamento nietzscheano tem por tema central o fato que não há nada “em acordo com”, por que não há nada que seja um princípio primeiro ou originário [...] (1990, p. 197).

O pensamento de Nietzsche não acredita neste acordo, neste princípio originário, a ideia do Bem, ou o princípio de razão. Lyotard, ao referir-se a Nietzsche, está mostrando uma relação causal entre a crise de legitimidade dos metarrelatos e o declínio da metafísica. Porém, não vai mais adiante em seu comentário, isto é, não faz uma análise dessa relação que ele próprio aponta.

O estudioso irá discutir mais demoradamente a esfera do conhecimento da ciência. Segundo ele, no século XX houve a vitória da ciência, no seu aspecto de tecnociência, sobre os outros candidatos à finalidade universal da história (emancipação da humanidade, principalmente). No entanto, ele observa que esta vitória sobre as demais esferas axiológicas é “outra maneira de destruir o projeto moderno, dando ar de o realizar” (1993, p. 32). Afirma que a tecnociência não é acompanhada pela liberdade, educação, e pela riqueza melhor distribuída na humanidade. O autor aborda o estatuto da razão da pós-modernidade, cuja legitimidade oferecida

vem diretamente da ideologia tecnicista [...]. A razão científica não é questionada segundo o critério do verdadeiro ou do falso (cognitivo), sobre o eixo mensagem/referente, mas segundo a performatividade dos seus enunciados, sobre o eixo destinador/destinatário (pragmático). Aquilo que eu digo é mais verdadeiro do que aquilo que tu dizes, visto que, com o que eu digo, posso “fazer mais” (1993, p. 77).

A legitimidade do saber vem da necessidade inerente do capitalismo, da performatividade que cria, como afirma o autor, uma “pseudo-racionalidade” (1993, p. 88). Ele questiona se o êxito seria um critério de legitimidade, já que este é apenas constatado ou não, sem nenhuma demanda de legitimidade. Observada essa condição pós-moderna, ele afirma ocorrer, na atualidade, uma aceleração do processo de deslegitimação.

O projeto de emancipação da modernidade – o projeto do Iluminismo – é, assim, frustrado. Lyotard lembra Kant, ao negar a afirmativa desse filósofo iluminista, segundo a qual a história universal conduz de forma segura ao progresso, ou, respondendo a Kant, em “O que são as Luzes”, que a história universal não tem necessariamente uma finalidade universal, como se pretendia no ideal das Luzes.

Acrescentamos que Lyotard não aponta somente o declínio da metafísica, com seus metadiscursos especulativos e de emancipação humana, mas também lembra certos fatos que derrubaram o fundamento racional destes. Ele indica acontecimentos do século XX que dão sinais do enfraquecimento da modernidade, tornando as grandes narrativas pouco críveis:

Cada uma das grandes narrativas de emancipação [...] foi, por assim dizer, invalidada no seu princípio ao longo dos cinquenta anos. Tudo que é real é racional. Tudo o que é racional é real: “Auschwitz” refuta a doutrina especulativa (1993, p. 42).

Lyotard cita o campo de concentração de “Auschwitz” como um marco do declínio das teorias de legitimação da razão (metarrelatos de emancipação e especulação filosófica), por terem sido estas instrumentalizadas a ponto de apagarem as Luzes, como no limiar da Segunda Guerra Mundial, onde a ideologia nazista se serviu das narrativas tradicionais de origem de um povo, ou seja, utilizou-se de teorias etnocêntricas:

Se um poder se autoriza através de um nome nacional ou étnico por sua vez inscrito num “corpus” de histórias mais ou menos fabulosas, como a saga germânica (ou céltica, ou itálica), isso só pode acontecer através de uma ruptura completa com a herança da Declaração dos Direitos de 1789. Trata-se, aí, não de um “abandono” do projecto moderno, como diz Habermas a propósito da pós-modernidade, mas da sua “liquidação” (1993, p. 64).

Apreendemos que, para Lyotard, há dois fatos que liquidam o projeto moderno, concorrendo para o fim da própria modernidade. O primeiro seria o declínio das metanarrativas legitimantes, desde que ela começa a ser minada através da desconstrução efetuada por Nietzsche até sua liquidação em Auschwitz. O segundo é a aparente efetivação do projeto moderno, na vitória da tecnociência, na medida em que o homem daí foi retirado. Um segundo abandono do projeto moderno seria encontrado na vitória da tecnociência:

Mas a vitória da tecnociência capitalista sobre os outros candidatos à finalidade universal da história humana é outra maneira de destruir o projeto moderno, dando ar de o realizar (1993, p. 32).

Torna-se difícil afirmar o fato principal de liquidação do projeto moderno, já que os irracionalismos, principalmente da primeira metade do século XX, poderiam ser simplesmente um período curto na história onde houve o abandono desse projeto, como afirma Habermas. Sob o ponto de vista de Lyotard, a razão foi instrumentalizada aí para fins irracionais. A modernidade é defendida pelo filósofo alemão, mesmo encontrando-se em crise devido ao distanciamento entre a modernização da sociedade e o pensamento sobre ela; a modernidade é entendida como finda para o pensador francês.

No entanto, os dois pensadores coincidem, em parte, quanto às alternativas para a crise do pensamento da modernidade (iluminista). Lyotard irá, como Habermas, partir dos “jogos de linguagem” de Wittgenstein. Os dois primeiros tentam uma reconexão da modernidade cultural (ciência, moral, arte) no processo de modernização social. Vislumbram e defendem a legitimação da verdade, não mais a partir de teorias filosóficas e ou especulativas, mas sim alcançadas através de uma interpenetração no mundo da vida (o cotidiano), na comunicação, no diálogo.

Sobre a própria comunicação, Habermas e Lyotard divergem. Este último afirma que a verdade, a razão da pós-modernidade, não estará no consenso desenvolvido e almejado numa situação de diálogo entre os

falantes. Nesta situação, o consenso será uma ideia, um fim que se persegue por meio do dissenso. O consenso quando alcançado será momentâneo, pois ele não promove o conhecimento. Para Lyotard, o dissenso convém ao conhecimento, já que ele demanda sempre o desenvolvimento de uma ideia. A verdade é construída no desenvolvimento entre os diferentes – a paralogia. Esta seria uma saída para a razão da pós-modernidade.

A questão da defesa do consenso, por parte de Habermas, e a defesa do dissenso e da paralogia por Lyotard, guardam, em última instância, posições distintas sobre a concepção de razão – objeto de estudo da pós-modernidade. No pensador alemão ilustra-se a defesa de uma razão de natureza universal, que tem seu ideal no Iluminismo, e no pensador francês a defesa de uma razão provisória, elaborando-se e transformando-se sem cessar – ambos marcados pela procura de sua inserção na história, no empírico.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *A dialética do esclarecimento*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- HABERMAS, J. Modernidad versus postmodernidad. In *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 87-102.
- JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Trad. Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- KANT, E. *Qu'est-ce que les Lumières?* Trad. Jean Mondot. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1991.
- _____. Finalité et unité systématique. In: VAYSSE, J. M. *Kant et la finalité*. Paris: Ellipses/Éditions Marketing S. A., 1999.
- LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo C. Barbosa. São Paulo: José Olympio Editora, 2000.
- _____. Réécrire la modernité. *Les cahiers de philosophie*. Lille: Coédition CNDP, n. 5, 1988.
- _____. *O pós-modernismo explicado às crianças*. Trad. Tereza Coelho. Lisboa: Publicação Dom Quixote, 1993.
- ROUANET, P. S. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. VAYSSE, J-M. Finalité et unité systématique. In: *Kant et la finalité*. Paris: Ellipses/Marketing S. A., 1999.
- VATTIMO, G. *La fin de la modernité: nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Traduit de l'italien par Charles Alunni. Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- WELLMER, A. La dialéctica de modernidad y postmodernidad. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 103-40.
- WITTGENSTEIN, L. *Tratado lógico-filosófico e Investigações filosóficas*. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.