



## A CONDIÇÃO PÓS-MODERNA DE JEAN-FRANÇOIS LYOTARD E SUAS CONSEQUÊNCIAS EPISTEMOLÓGICAS

**Abraão Pustrelo Damião\***  
**Instituto Federal de São Paulo**  
[abraaod@ifsp.edu.br](mailto:abraaod@ifsp.edu.br)

**RESUMO:** A década de 1960 passou por profundas transformações políticas, econômicas e sociais que, dialética e conseqüentemente, reverberaram nas discussões acerca do estatuto do saber a partir de então. Neste contexto, a obra *A Condição Pós-Moderna* de Jean-François Lyotard foi a primeira a discutir a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas e à condição da cultura após as transformações na ciência, na arte e na literatura, que orientavam a produção, a distribuição e a legitimação do saber nas sociedades ocidentais. O objetivo deste trabalho, neste sentido, apresenta-se na releitura crítica e na investigação minuciosa, e em conjunto, desta obra. No entanto, uma investigação como a nossa, não poderia limitar-se a resenhar obras de forma fragmentada, por isso acrescento à essa obra outras desse mesmo autor, bem como de autores correlatos, para aprofundar a discussão. Espero, com isso, traçar uma linha interpretativa consistente do início da crítica pós-moderna ao estatuto do saber no ocidente para, em seguida, apresentar os problemas e limites desta crítica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pós-Modernidade – Pensamento Social – Epistemologia – Jean-François Lyotard – História das Ideias

## THE POST-MODERN CONDITION BY JEAN-FRANÇOIS LYOTARD AND ITS EPISTEMOLOGICAL CONSEQUENCES

**ABSTRACT:** The 1960s underwent a profound political, economic and social transformations that, dialectically and consequently, reverberated in the discussions about the status of knowledge since then. In this context, the book *The Postmodern Condition* by Jean-François was the first to discuss the position of knowledge in the most developed societies and the condition of culture after the transformations in science, art and literature that guided the production, distribution and legitimation of knowledge in western societies. The purpose of this work, in this sense, is to debate a critical re-reading and a detailed investigation of this work. However, an investigation like this, couldn't be limited to reviewing works in a

---

\* Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo.

fragmented way, for that reason I add other works of the same author, as well as related ones, to extend the discussion. My goal, therefore, is to draw an interpretive line from the beginning of postmodern criticism on the status of knowledge in the West, and then show the problems and limits of this criticism.

**KEYWORDS:** Postmodernity – Social Thought – Epistemology – Jean-François Lyotard – History of ideas

## INTRODUÇÃO

O deslocamento da crítica estética do pós-modernismo – que começou na década de 1930 pelas mãos do poeta e filólogo espanhol Federico de Onís (1885-1966) – em direção às discussões sociais nos anos 1960 não ocorreu por acaso. A partir da década de 1960 o ocidente presenciou o surgimento do emergente movimento homossexual, do fecundo movimento feminista, do organizado movimento negro norte-americano, das lutas por direitos civis e de libertação colonial na África, Ásia e Europa Oriental, das manifestações dos deficientes físicos (comuns nos países europeus pós-guerra), das revoltas antimanicomiais e da reconfiguração acadêmica conjuntamente às manifestações estudantis de 1968 – que destacavam a nova sensibilidade do ocidente. Nas palavras de Huyssen, esta nova sensibilidade questionava, fundamentalmente, as formas do “saber burguês institucionalizado” e de seus tentáculos; alimentando “a promessa de um mundo “pós-branco, “pós-masculino”, “pós-humanista”, pós-puritano”, que rompesse com o “establishment cultural” do ocidente”. (HUYSSSEN, 1992, p. 15-80)

As profundas transformações mundiais desde a década de 1960, porém, foram muito maiores que as supracitadas. F. Jameson, em seu artigo *Periodizando os anos 60*, destaca que a década de 1960 (e também os 3 primeiros anos da década de 1970) viu emergir acontecimentos e rupturas que foram fundamentais para “formar” e constituir o *zeitgeist* da época. Entre esses eventos destaca: o horizonte de um “terceiro mundo”, fruto da independência das colônias francesas e inglesas na África e Ásia; as mútuas influências dos movimentos negros e caribenhos, que expandiram a luta contra o racismo; a Revolução Cubana e a baía dos porcos, que apresentaram uma nova perspectiva de luta à esquerda e que se diferenciavam tanto do leninismo, quanto do marxismo clássico; as ainda insípidas, mas já presentes ideias do maóismo que ganhariam força na década de 1970 com a Revolução Cultural Chinesa; a independência de Gana, que através de seu líder Kwame Nkrumah, estimulou o pan-africanismo; a

Revolução Argelina, um dos maiores símbolos da luta anticolonial do século XX; a Guerra do Vietnã, a primeira guerra transmitida ao vivo e através das televisões do mundo inteiro e que influenciou profundamente os grandes movimentos antibelicistas americanos; o assassinato de Kennedy, que representava a voz da juventude e que encheu de descrença a população estadunidense acerca de sua democracia; a Revolução Verde, que prometia acabar com a fome do mundo, mas que em termos práticos levou à explosão da emigração rural e da concentração latifundiária. Tudo isso incendiado pelo surgimento do Rock e das drogas sintéticas.

Ao mesmo tempo em que Jameson traz esse rico contexto dos anos 60, ele também apresenta alguns elementos que puseram fim ao *zeitgeist* da década, entre os quais: a militarização dos governos latino-americanos e o fim da utopia revolucionário terceiro- mundista incitada por Che Guevara (morto em 1967 na Bolívia); o fim da política de massas do movimento antibelicista a partir da retirada das tropas norte-americanas do Vietnã; a crise mundial da esquerda, sobretudo a europeia, que assistiu à substituição progressiva, na França e Itália, do euomarxismo em favor dos modelos gramscianos (de uma luta cultural); o fim do padrão dólar-ouro e o colapso do sistema Bretton Woods, que levaram à ascensão de um forte sistema fiduciário, com destaque para o papel do FMI e do BM sobre a economia global; as crises do petróleo, sobretudo a de 1973, que apresentaram um novo e fundamental problema à manutenção do Estado de bem-estar social e lançaram as bases das primeiras grandes crises econômicas mundiais pós 1945. Segundo Aronowitz, outro elemento que ajudou a findar o *zeitgeist* seiscentista foi, por mais paradoxal que seja, a ascensão política destes grupos contestadores, pois “quando eles assumiram o poder eleitoral, viram-se obrigados, por questões instrumentais, a abandonar o antimodernismo intransigente”. (ARONOWITZ, 1992, p. 151-176)

Como observamos a década de sessenta foi tão rica e transformadora que seria impossível tratar de todos os seus aspectos aqui, portanto, para delimitar e direcionar a discussão, tomo como ponto inicial de análise a obra *A Condição Pós-Moderna* de Jean-François Lyotard, pois foi a primeira a discutir a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas e a condição da cultura após as transformações na ciência, na arte e na literatura, que orientavam a produção, a distribuição e a legitimação do saber nas sociedades ocidentais a partir de 1960. No entanto, acrescento à essa obra outras desse mesmo autor, bem como de autores correlatos, para aprofundar a discussão. Espero,

com isso, traçar uma linha interpretativa consistente do início da crítica pós-moderna ao estatuto do saber no ocidente para, em seguida, apresentar os problemas e limites desta crítica.

## **A CONDIÇÃO PÓS-MODERNA DE JEAN-FRANÇOIS LYOTARD**

A primeira obra filosófica, mas também a primeira a considerar o pós-moderno como um estado da sociedade, foi *A Condição Pós-Moderna* de Jean-François Lyotard, lançada em 1979. Este trabalho circunstancial, escrito por encomenda ao Conselho de Universidades do Canadá, reflete a opinião do autor acerca do novo estatuto do saber a partir dos anos 1960/70. Neste sentido, para Lyotard, o pós-moderno se refere à “posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas” (LYOTARD, 2015, p. XV), à condição da cultura após as transformações na ciência, na arte e na literatura, que orientavam a produção, a distribuição e a legitimação do saber nas sociedades ocidentais. Isso significa que precisamos pensar o pós-moderno enquanto uma era pós-industrial, em que os fluxos, de informação e de capital, avançaram sobre os Estados nacionais, abalando as tradições comunitárias, ao mesmo tempo em que o conhecimento, e não o trabalho mecânico, tornou-se a força econômica dominante. Nesse novo jogo do poder, a linguagem e não a força bruta, o discurso e não a ciência aplicada, os interesses e não as necessidades, tornaram-se o mote das interações sociais. Interações, diga-se, cada vez mais distanciadas e desesperançadas.

Para discutir e ilustrar essas transformações referenciais, Lyotard toma como objeto de análise a narrativa dos “mitos” justificadores das instituições modernas e das suas, atualmente, superações. Segundo ele, as duas primeiras metanarrativas mitológicas que serviram de sustentáculo ao *zeitgeist* moderno foram as derivadas “da Revolução Francesa, que relatava a história da humanidade como o agente heroico da sua própria libertação, graças aos avanços do conhecimento; e a derivada do idealismo alemão, {que retratava} a história do espírito como desdobramento progressivo da verdade” (ANDERSON, 1998, p. 38). A essas duas principais metanarrativas devem se somar outras de potencial menos totalizante, mas não menos importantes à compreensão da condição moderna, como “a redenção cristã, o progresso iluminista, a unidade romântica, o racismo nazi, o equilíbrio keynesiano e a utopia comunista”. (ANDERSON, 1998, p. 46)

A questão é que – na aurora dos eventos disruptivos do século XX – todas essas metanarrativas foram invalidadas, a partir de seus próprios critérios, estes discursos revelam-se como fábulas. Diz ele:

*“Todo real é racional, todo racional é real: Auschwitz refuta a doutrina especulativa. Ao menos, este crime, que é real, não é racional. – Todo proletário é comunista, todo comunista é proletário: “Berlín 1953”, “Budapest 1956”, “Checoslováquia 1968”, “Polônia 1980” (e fico por aqui) refutam a doutrina materialista histórica: os trabalhadores se rebelam contra o Partido. Todo o democrático é pelo povo e para o povo, e o contrário: “Maio de 68” refuta o liberalismo parlamentar. As “crises de 1911, 1929” refutam a doutrina do liberalismo econômico, e as “crises de 1974-1979” refutam os ajustes pós-keynesianos a esta doutrina” (LYOTARD, 1987, p. 40)*

Apesar disso, a análise desses metarrelatos justifica-se à medida em que eles têm o valor simbólico de refletir a formação do espírito coletivo da modernidade. Pois, ao não limitarem-se a anunciar regularidades úteis e buscarem o sentido do verdadeiro, esses metarrelatos acabam por legitimar suas regras do jogo, sobretudo a partir de um discurso de legitimação chamado filosofia. Não é possível, portanto, entender a filosofia moderna sem levar em conta os metadiscursos que recorrem explicitamente a algum grande relato. Os relatos permitem, “por um lado, definir os critérios de competência que são os da sociedade nas quais eles são contados, e, por outro lado, avaliar, graças a estes critérios, as performances que aí se realizam, ou podem se realizar” (LYOTARD, 2015, p. 38). Além disso, os metarrelatos, ao contrário do discurso científico prolixo, carregam uma pluralidade de sentidos, são facilmente assimilados e reproduzidos pelo corpo social. Há ainda uma questão pragmática de confiabilidade entre narrador e espectadores quando um relato popular é proferido. Existe, desta forma, uma tríplice competência nos grandes relatos da vida social: saber-dizer, saber-ouvir, saber-fazer, que refletem, necessariamente, o tempo e os costumes da sociedade em que se desdobram.

Nesta perspectiva, Lyotard analisa as metanarrativas históricas com base na epistemologia foucaultiana, sob a qual subjaz a ideia de que “falar é combater, no sentido de jogar, e que os atos de linguagem provêm de uma agonística geral” (LYOTARD, 2015, p. 17). A isso se submete um segundo princípio metodológico de que “o vínculo social observável é feito de “lances” de linguagem” (LYOTARD, 2015, p. 18). Isso quer dizer que para compreendermos as relações sociais, precisamos recorrer tanto a

uma teoria da comunicação, quanto à uma teoria dos jogos, “que inclua a agonística em seus pressupostos” (LYOTARD, 2015, p. 31). Mas por que Lyotard enquadra a ciência como um discurso? Pois, segundo ele, “o saber científico não pode saber e fazer saber que ele é o verdadeiro saber sem recorrer ao outro saber, o relato, que é para ele o não-saber, sem o que é obrigado a se pressupor a si mesmo e cai assim no que ele condena, a petição de princípio, o preconceito” (LYOTARD, 2015, p.53). Ao interpretar esta ideia lyotardiana, Connor aponta que as ciências voltam-se para as narrativas porque “é somente por meio das narrativas que o trabalho científico pode receber autoridade e propósito” (LYOTARD, 2012, p. 31). O mesmo Connor, a esse respeito, faz um alerta importante, diz ele: “a obra de Lyotard não é ela mesma responsável por essas condições, mas tem sua potência catalisada numa situação que se caracteriza pela estetização global da filosofia e das ciências sociais, nas quais termos como narrativa, metáfora, texto e discurso têm hoje vantagem sobre um vocabulário mais antigo e rangelante de função, determinação, mecanismo, etc.”. (LYOTARD, 2012, p. 41)

O mais interessante de se notar é que, na condição pós-moderna, a metanarrativa da ciência – a mais importante narrativa da modernidade – transformou-se consideravelmente por duas razões fundamentais: por um lado, a expansão da ciência criou uma variedade incontestada de argumentações, ora de forma paradoxal, ora de forma paralogística (analogicamente errônea); e de outro, a “tecnificação da prova, reduziu a “verdade” à “performatividade”. Arrebatado pelo cenário cibernético-informático a partir dos anos 1970, o novo discurso científico privilegia, agora, a produção e comercialização da informação, enquanto as pesquisas científicas são condicionadas às possibilidades tecnológicas da computação, da análise e acúmulo de dados, em detrimento da visão autorreferente da ciência iluminista. A ciência de outrora foi “deslegitimada”, a linguagem tradicional da ciência perdeu o sentido na era dos *bits*, do *input/output*, dos imensos bancos de dados e da informação escancarada.

Segundo Teixeira, “para Lyotard, na sociedade hodierna, o saber é produzido para ser vendido e consumido para ser valorizado num novo tipo de produção, em ambos os casos, para ser negociado. Não é mais um fim em si mesmo, mas sim um valor de uso” (TEIXEIRA, 2005, p. 17). Há nisso uma virada epistemológica imprescindível para a compreensão do pós-moderno. Se a moderna indústria, às custas de aumentar sua riqueza, investiu em tecnologia e, conseqüentemente, em ciência, na condição pós-moderna a própria ciência e tecnologia são as fontes de riqueza. “Sabe-se

que o saber tornou-se [...] a principal força de produção [...] e constitui o principal ponto de estrangulamento para os países em via de desenvolvimento” (LYOTARD, 2015, p.5). Num mundo “de rápidas mudanças de gostos e necessidades e de sistemas de produção flexíveis [...] o conhecimento da última técnica, do mais novo produto, da mais recente descoberta científica implica a possibilidade de alcançar uma importante vantagem competitiva”. (HARVEY, 2014, p. 151)

O saber mercadoria, assim, afeta a pesquisa e a transmissão do conhecimento. A primeira, na condição pós-moderna, é tratada em termos de utilidade e rentabilidade; a segunda baseia-se no alcance e na potencialidade de seu financiamento. “O antigo princípio segundo o qual a aquisição do saber é indissociável da formação do espírito, e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso” (LYOTARD, 2015, p. 4). Em outros termos, “o saber é e será produzido para ser vendido, ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção [...] ele deixa de ser para si mesmo o seu próprio fim, perde seu “valor de uso”. (LYOTARD, 2015, p. 5)

Por outro lado, o saber como valor de troca ou barganha estremece as relações políticas, pois o Estado perde o privilégio de produzir e distribuir o conhecimento. A ciência, em seu sentido tradicional, como instrumento de credibilidade do Estado para legitimar suas decisões e criar assentimento público acerca de suas ações, torna-se insignificante na condição pós-moderna, já que o saber mercadoria torna empresas do tipo IBM, GOOGLE e MICROSOFT mais poderosas como fontes de políticas públicas do que os dados oficiais. Portanto, atualmente, “a classe dirigente é e será a dos decisores. Ela já não é mais constituída pela classe política tradicional, mas por uma camada formada por dirigentes de empresas, altos funcionários, dirigentes de grandes órgãos profissionais, sindicais, políticos, confessionais”. (LYOTARD, 2015, p. 27)

Com isso, a competição entre as nações converte-se numa disputa técnico-científica entre suas universidades e centros de pesquisa, enquanto a venda e troca de dados é, cada vez mais, utilizada nas estratégias militares e nas relações internacionais. Como lembra Harvey, no contexto pós-moderno “o saber se torna uma mercadoria-chave, a ser produzida e vendida a quem pagar mais, sob condições que são elas mesmas cada vez mais organizadas em bases competitivas. Universidades e institutos de pesquisa competem ferozmente por pessoal, bem como pela honra de patentear novas descobertas científicas” (LYOTARD, 2014, p.151). Isso significa que uma visão tecnocrática da sociedade, que tem no desempenho o pressuposto analítico, torna-se

hegemônica. Esta visão, de um todo organizado, que de maneira entrópica pode superar seus problemas, apresenta-se no descaso para com os movimentos contestatórios do sistema capitalista. Estes, inclusive, são vistos como meros obstáculos necessários para o desenvolvimento pleno do sistema.

Essa atomização do social, conjugada a flexibilização das relações, lança uma nova pragmática discursiva na pós-modernidade, uma vez que a outrora legitimidade sociopolítica baseada no heroísmo do povo (como na Revolução Francesa), no consenso burguês (do contratualismo jurídico), no ideário do progresso (propalado pela Revolução Industrial) e na deliberação normativa da burocracia, esgota-se no limiar das transformações da sociedade da informação (pós-industrial) e do capitalismo neoliberal (pós-equilíbrio keynesiano) que findaram a alternativa comunista e valorizaram o movimento individual dos bens e dos serviços. O que sobrou foi a fábula do capital, uma meganarrativa única, universal de liberdade e bem-aventurança. A nova metanarrativa é a da humanidade prática, autogerenciada, graças à infinidade de informações disponíveis. É, ao mesmo tempo, o relato do sujeito autônomo, da vitória do eu sobre o nós.

Isso acarreta duas consequências objetivas, uma de cunho filosófico, outra de cunho científico. No primeiro caso, a filosofia especulativa – do tipo racionalista/niilista – perde qualquer significado na pós-modernidade já que não encontra legitimação deontológica de nenhuma espécie; por outro lado, “a crise do saber científico [...] procede da erosão interna do princípio de legitimação do saber [...] e é ela que, ao afrouxar a trama enciclopédica na qual cada ciência devia encontrar seu lugar, deixa-as se emanciparem” (LYOTARD, 2015, p.71). A investigação científica limita-se, agora, a transmitir os saberes tidos como consagrados e legítimos, sem questioná-los, enquanto o horizonte da emancipação (como imaginado pelos iluministas e os revolucionários burgueses ou comunistas) não emerge mais como utopia possível, mas sim como distopia real. Esta nova disposição condiz com uma noção, se não crítica, mais deslocada da ideia de razão. A metanarrativa universal e atemporal do iluminismo é substituída pela multiplicidade de pequenos discursos, baseados em saberes flexíveis e legitimações duvidosas. O pós-moderno consagra, assim, a era dos *experts*, em detrimento dos pensadores holísticos; leva ao pódio os especialistas, valoriza o útil e desinteressa-se pela investigação do essencial. A técnica e não a teoria torna-se o mais importante, e a linguagem do desempenho se sobrepõe à busca pela “verdade”.



Atualmente, “não se compram cientistas, técnicos e aparelhos para saber a verdade, mas para aumentar o poder”. (LYOTARD, 2015, p.83)

Mas isso só foi possível porque a outra vertente do saber, o ensino, também foi afetada. “No momento em que o critério de pertinência é o desempenho do sistema social suposto, isto é, quando se adota a perspectiva da teoria dos sistemas, transforma-se o ensino superior num sub-sistema do sistema social, e aplica-se o mesmo critério de desempenho à solução de cada um de seus problemas” (LYOTARD, 2015, p.88). Os efeitos concretos desta virada educacional são: o privilégio à formação de experts; o aumento das disciplinas relacionadas à informática, cibernética, telecomunicação, lógica, matemática, etc.; o ensino voltado ao mercado e às demandas do mercado e o desaparecimento do horizonte da instrução emancipatória; por conta disso, os professores são solicitados “a formar competências e não mais ideias”. (LYOTARD, 2015, p.89)

Se o ensino mudou, os alunos também são outros. Os ingressos nos quadros universitários não são mais os descendentes da burguesia liberal que tinham a tarefa e o objetivo de emancipar a humanidade dos grilhões do retrocesso ou, como previam alguns iluministas, de trazer o progresso a uma sociedade ávida por redimir-se de todos os seus pecados. A *intelligentsia* do início das revoluções burguesas, mas que se estendeu até o século XX, que tinha no humanismo emancipacionista seu horizonte teórico, atualmente se tornou uma *intelligentsia* profissional ou técnica. A universidade pós-moderna é a universidade que busca melhorar as performances do sistema (capitalista) e, através de seus alunos, reciclar os quadros necessários ao bom funcionamento deste sistema, isso, obviamente, quando escapam elas mesmas de se tornarem meras reprodutoras de conteúdos pré-formatados – como no caso das experiências EAD. Dessas observações chega-se à seguinte conclusão: a educação pós-moderna é determinista, pois “o determinismo é a hipótese sobre a qual repousa a legitimação pelo desempenho”. (LYOTARD, 2015, p.99)

Em linhas gerais, para Lyotard, a condição pós-moderna caracteriza-se pela descrença nas metanarrativas histórico-filosóficas que engendraram o espírito geral da modernidade, especialmente em seus quesitos atemporais e universalizantes. O grande dilema desta condição é que as instituições que legitimavam as metanarrativas dos tempos “de ouro” da modernidade perderam legitimidade. O Estado, os partidos, as comunidades interpretativas, a filosofia, a ciência, a educação e as tradições modernas

esvaneceram frente à velocidade da tecnologia informacional, ao passo que os grandes relatos heroicos da ação coletiva perderam espaço para a massificação da informação individual, enquanto o vínculo social, baseado na comunhão dos interesses do grupo, cedeu às pressões da competição individual (tecnocrática e fragmentária).

### CONSEQUÊNCIAS DA EPISTEMOLOGIA LYOTARDIANA

Lyotard ecoa – como um fantasma – na mente dos pós-modernos até hoje porque sua narrativa da morte das metanarrativas se tornou, em si, mais grandiosa que a maioria das narrativas que ela destinou ao esquecimento. Como aponta Laclau, Lyotard criou “um discurso teórico em que o fim de algo é pensável, isto é, transparente e intelectualmente compreensível” (LACLAU, 1992, p.128). E esse discurso enquadrou-se perfeitamente na mentalidade de sua época e dos períodos vindouros, pois nada era mais conveniente para os teóricos que temiam que uma investigação mais atenta das grandes narrativas iria reduzir todas as pequenas narrativas a simples efeitos delas mesmas. O resultado colateral de uma postura como essa é que “a lógica da identidade, da presença completa, é simplesmente transferida intacta do campo da totalidade para o da multiplicidade das narrativas atomizadas” (LACLAU, 1992, p. 129), ou, como disse Aronowitz, “dos discursos explicativos para as narrativas descritivas”. (ARONOWITZ, 1992, p. 162)

Nesse contexto, a velha estrutura Sistema-Ontologia-Metafísica perde espaço para um universo intelectual opinativo. Os discursos (ou a batalha pela legitimação dos discursos) tornam-se os campos privilegiados das lutas sociais, pois o pós-estruturalismo contemporâneo transforma o discurso no epicentro do conflito e a linguagem no novo instrumento de batalha.

Vejamos. O pós-estruturalismo emergiu como um conceito, utilizado pela primeira vez nos Estados Unidos, para se referir a duas correntes de pensamento distintas, porém relacionadas. A primeira se refere ao que Richard Rorty chamou de textualismo. O textualismo deseja colocar a literatura no centro e tratar a ciência e a filosofia, na melhor das hipóteses, como gêneros literários, eliminando qualquer distinção entre epistemologia e literatura. A segunda corrente pós-estruturalista deriva de um movimento filosófico tipicamente francês, que encontrou eco em Deleuze, Derrida e Foucault, que – apesar de abordagens epistemológicas distintas – enfatizam o

caráter fragmentário, plural e heterogêneo da realidade e assentam o debate, sobretudo Foucault, na relação entre “poder e saber”, no sentido de que não pode haver uma relação de poder sem a correlata composição de um campo de saber, como tampouco pode existir um saber que não pressuponha e constitua relações de poder.

A diferença entre a genealogia foucaultiana e o textualismo é que a primeira acrescenta a noção de dispositivo, aparato constitutivo do corpo social que é descrito como um conjunto heterógeno de discursos que se legitimam em instituições, leis, afirmações científicas, regulamentações burocráticas, medidas administrativas etc.; ou seja, o poder não é unitário, ele se constitui em uma multiplicidade de relações que penetram na totalidade do corpo social; além disso, o poder é produtivo, existe em ato, não é mero apêndice das repressões individuais e de suas atividades, mas as constituem. Por outro lado, o textualismo encerra-se no próprio discurso e não enxerga as conformações sociais para além do dito. Ao passo que Foucault questiona a arbitrariedade de toda classificação social, inclusive apontando os defeitos daqueles que buscam o a priori histórico das relações, ele não nega os desdobramentos históricos que determinados discursos produzem no desenvolvimento das instituições humanas, diferentemente dos textualistas que levam o relativismo conceitual ao extremo e deslegitimam toda sistematicidade da linguagem; ao contrário de Lévi-Strauss ou Ferdinand de Saussure, para os textualistas a produção de significados se converte em um jogo de significantes que se prolifera até o infinito; ou seja, as palavras não são significadas de acordo com os objetos à que se referem, mas sim graças à relação que estabelecem com outras palavras. Esta explicação holística da linguagem tem implicações filosóficas mais amplas. Estabelece que o sujeito não pode ser o ponto de partida imediato da realidade, o lugar de onde o mundo é constituído, pois a consciência está necessariamente mediada, encontra-se imbricada nos discursos que transcendem o sujeito. Em segundo lugar, o textualismo retira “a estrutura axiomática que guia o pensamento, a função da leitura é revelar a imanência do texto, explicando suas antinomias e contradições (em termos mais históricos, sua “*tendência*”) ou desvendar sua latência verificando até que ponto se conforma a um princípio primeiro ou uma lógica a priori”(ARONOWITZ, 1992, p. 165). Os textualistas, sem dúvida, levaram a sério a máxima bíblica de João (1:14): “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade”. Mas, enquanto João usou o conceito *logos*, do grego, para anunciar que Jesus era a

autoexpressão de Deus no mundo, os textualistas transformaram as próprias palavras em deuses e as regras (antropocêntricas) que estruturam seu funcionamento em divindades.

Logo, a imanência está na própria palavra ou conceito, vivemos a era do nominalismo levada às últimas consequências. Se antes era Deus ou a natureza, agora é a palavra o elemento transcendental possível. Atualmente transformamos tudo em texto – inclusive o contexto. A noção de obra – como elemento aglutinador de referências e investigações duradouras – cede espaço ao microtexto, a “arte conceitual” (que tudo significa e a nada se refere). Essa modéstia teórica também faz com que tomemos objetos outrora partes como totalidades. O “corpo”, “o Estado”, “o consumo”, “a arte”, são tratados como referentes textuais isolados, sem totalidade, enquanto censuramos os modos de produção, as ideologias, as estruturas sociais, etc., a elementos secundários da interpretação teórica. O resultado disso é a “perda generalizada da fé na ideia de teleologia em vista da previsão cronicamente escassa da ação histórica deliberada” (EAGLETON, 1998, p.25). Com isso, diferentes áreas, referências, contextos, linguagens e teorias se unem, eufórica e intensamente, para formar uma intertextualidade fragmentada e caótica da realidade, o que impede uma interpretação consistente da vida contemporânea. A consequência última desse movimento histórico é que estamos abandonando a filosofia (como elemento constitutivo de um saber sério e confiável, já que ela não passa de um “anexo” de outro texto) e estamos nos entregando às antissistêmicas e fragmentadas “teorias” sobre a realidade, que nada mais proporcionam que uma cadeia infinita de outros textos. Em linhas mais gerais, “a crise da instituição filosófica e a extinção gradual da clássica vocação política do filósofo podem ser atribuídas à assim chamada morte do sujeito: o ego ou a personalidade individual, mas igualmente o Sujeito filosófico supremo; o *cogito*, mas igualmente o *auter* do grande sistema filosófico”. (JAMESON, 2006, p. 94)

Diferentemente dos filósofos burgueses que se propuseram a dizer como as coisas eram ou deveriam ser, e que precisaram criar um estilo de vida e lutar por ele, os contemporâneos são mais diacrônicos que sincrônicos, adotam tantos estilos quanto lhes convier; o jogo de palavras é mais importante que as sintaxes que inspiram, se é que existem ainda relações de concordância, de subordinação e de ordem no âmbito da análise social. Não é difícil notar esse movimento ao avaliarmos as inúmeras “novas teorias” como o marxismo-freudiano, marxismo-cultural, marxismo-fenomenológico, marxismo-genealógico, niilismo-existencial, funcionalismo-estrutural, etc. A não ser

que se tenha a capacidade de Max Weber (que uniu com maestria elementos marxistas e nietzschianos), o resultado desses neologismos para a epistemologia é preocupante, ainda mais quando se perde a noção da totalidade interpretativa.

O ponto é que esse hibridismo epistemológico suplanta a diferenciação estrutural entre as áreas do saber. A segmentação de campos autônomos, baseados em práticas e valores distintos, sucumbi ao ecletismo da investigação social, levando a um distanciamento, cada vez maior, entre a produção do conhecimento e o público em geral. A reflexão e o tratamento especializado do conhecimento, feitos pelos experts, não correspondem a práxis cotidiana da sociedade. Com isso, o conhecimento como instrumento de emancipação, imaginado pelos teóricos das luzes, se empobrece mais e mais.

Não é por acaso, portanto, que muitos teóricos contemporâneos insinuam que a história não é dotada de propósito e sentido imanentes, que nos envolvem, nas palavras de Karl Marx, como um “pesadelo”. Sugerem, pelo contrário, que a história se apresenta como transformação constante – de contextos imprecisos e permeáveis – e que só uma violência teórica poderia supor uma narrativa única. Jean-François Lyotard, por exemplo, deixou claro que “o único meio de evitar a violenta subordinação de uma língua (e, portanto, de uma experiência e de uma identidade culturais) a outra é o abandono da expectativa de um dia ser capaz de unificar línguas/linguagens incompatíveis” (CONNOR, 2012, p. 37). Essa insinuação faz parte da estratégia imunizante dos pós-modernistas contra qualquer crítica de cunho histórico ou materialista. É assim que eles se livram das comparações com o modernismo, sem alegar que são, na verdade, um desdobramento dele mesmo. É assim que eles unem a negação da totalidade com o fim da historização, dando à epistemologia atual uma autonomia para dizer o que quiser e onde quiser. O grande problema é que esta visão sugere que devemos fundamentar a ética e a política a partir destes princípios.

Neste sentido, a epistemologia contemporânea adquiri um caráter bastante convencionalista, pois se esconde atrás do axioma de que “tudo é interpretação” quando abandona as noções de materialidade e historicidade. É por isso que a maioria das interpretações atuais carecem de fundamentação. O mais grave é que esse relativismo do sistema recai sobre os indivíduos já desorientados e incita uma espécie mais grave ainda de relativismo, que é o relativismo moral. Ao sugerir que a cognoscibilidade da verdade, do justo e do certo está em crise, o panorama da vida contemporânea torna-se

bastante perturbador. Como lembra Bauman, “se não há normas para transformar certos desejos em necessidades e para deslegitimar outros desejos como “falsas necessidades”, não há teste para que se possa medir um padrão de conformidade” (BAUMAN, 2001, p. 90), fazendo com que a responsabilidade das decisões recaia única e exclusivamente sobre o indivíduo que age. A questão, no entanto, é que a liberdade sem normas sociais bem estabelecidas para sustentá-la torna-se uma armadilha autoimposta pela humanidade a si mesma. Justamente por isso a normatividade pode sim, ao contrário do que propagam muitos contemporâneos, ser positiva, desde que ela seja posta a favor da coletividade. Por exemplo, quando a normatividade significa repressão de gênero ela é ruim, mas quando garante as conquistas trabalhistas, deve ser defendida.

Essa crítica à normatividade em grande medida, decorre da ânsia antielitista que tomou conta da opinião pública. Essa crítica, entretanto, é desfocada e problemática, pois confunde elitismo com hierarquia. Elitismo é acreditar na autoridade (autoemanada ou auto-proferida) de uma minoria seleta, o que, em termos práticos, sugere que os valores e comportamentos dessa minoria deveriam restringir-se a esse grupo, o que nada denota quando se quer falar de hierarquia, no seu sentido mais importante, como ordem de prioridades. Neste sentido, toda sociedade tem hierarquia de prioridades, mas nem todos são elitistas. A questão principal não é tanto a negação absoluta da hierarquia, mas sim a crítica a qualquer caráter imutável ou eterno que ela supõe.

Outra característica peculiar da epistemologia contemporânea é a repulsa pela objetividade e a dicotomia entre valor (objetivo apreendido) e fato (desdobramento do objetivo), que leva, à sua vez, ao ceticismo da análise da totalidade e da essência dos objetos. Inclusive, falar da essência (ou da existência de uma essência das coisas) é “um dos crimes mais hediondos” atualmente, pois remete a uma fixidez que poria abaixo a condição a priori da análise contemporânea de que o mundo é um fluir constante em que absolutamente nada pode ser imutável. O que não parece claro a quem pensa dessa maneira é que a pluralidade não constitui um bem por si só. Ela não passa de um formalismo vazio e a-histórico se não vier acompanhada de uma dose de legitimação contextual. Ao assumir que diferentes culturas são autovalidáveis e reciprocamente inconciliáveis não dizemos nada sobre ninguém, mas também não falamos nada sobre nós mesmos. A análise social torna-se tão rasa que qualquer um que mergulhe mais

fundo em suas entranhas perceberá que nada mais existe lá do que simulacros (cópias idênticas de coisas originais que jamais existiram) de teoria social.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS: EM BUSCA DE UMA ALTERNATIVA**

Para a compreensão da vida contemporânea é preciso privilegiarmos uma visão histórica e não apenas estilística da atualidade. Há uma diferença substancial entre tratar a vida contemporânea como um estilo, portanto opcional, dentre outros possíveis e tratá-la a partir de uma concepção histórica, que visa compreendê-la à luz da lógica cultural do desenvolvimento capitalista. A abordagem estilística trata a vida contemporânea em termos de julgamento moral (como um fenômeno negativo ou positivo), enquanto a abordagem histórica é uma tentativa dialética de se refletir acerca da condição da vida contemporânea.

Tarefa nada fácil, contudo, é o resgate de um historicismo autêntico, em uma época em que a história representa a imanência de um mal-estar dos intelectuais a qualquer generalização teórica, a qualquer reflexão sobre a totalidade e a qualquer reconfiguração genuína dos fatos. Na era dos ensaios curtos, dos filmes compactos, das pinturas rápidas e da dinâmica dos programas televisivos e da internet, parece muito rara a construção de uma narrativa histórica grandiosa. O jogo historiográfico, hoje, baseia-se, principalmente, em apostas homológicas para recriar atrações históricas – que são sempre parciais. Esse tratamento da histórica tem duas consequências práticas, uma ontológica e outra epistemológica. Ontologicamente, existe uma tentativa de, supostamente, separar a intenção do autor do próprio texto (como se imparcialidade e objetividade fossem possíveis); o que acarreta uma consequência mais filosófica de nível epistemológico, em que os erros e as inconsistências fazem parte da neutralidade do autor quando vira seu olhar para os objetos de interpretação do passado. Assim, o historiador contemporâneo sente desconforto frente a qualquer entidade transcendental ou duradoura e preserva os ganhos do método discursivo homológico, à mediada que pressupõe uma narrativa relativa e neutra, enquanto a história do passado apresenta-se como um manifesto antropofágico de todos os estilos do passado que não representam mais nenhum referente histórico significativo.

Neste sentido, para situar o indivíduo e a sociedade dentro de um sistema compreensível e teorizável, em primeiro lugar, temos que tratar a condição atual da

humanidade como uma totalidade, cuja materialidade expressa-se no atual estágio de desenvolvimento do capitalismo; em segundo lugar, temos que elaborar um novo “mapeamento cognitivo” da sociedade e dos sujeitos, um mapeamento espacializado que consiga cartografar as características peculiares da etapa atual do capitalismo, que são diferentes das características do capitalismo “clássico” em que existia uma homogeneidade cartesiana do espaço, ancorada na cidade industrial e suas artérias de circulação e distribuição de bens e pessoas (envoltas pelo sistema taylorista de produção), ou das características do capitalismo “monopolista”, baseado no fordismo, e que promoveu – pela primeira vez em termos globais – a contradição entre a experiência do vivido e a estrutura do sistema, e assistiu o auge do modernismo, mas que, apesar disso, não foi capaz de atingir a imediaticidade das experiências e alçar a informação a um nível genuíno; essa condição só se tornou possível a partir dos anos 1970 quando o capitalismo derrubou todas as barreiras entre o local e o global, avançou sobre os Estados-Nação e sobre as comunidades – arrancando-lhes todas as estratégias possíveis de enfrentamento – e, ao mesmo tempo, fragmentou e saturou o espaço global de fluxo de capitais. Deste modo, o mapeamento cognitivo da vida contemporânea tem que levar em consideração duas condições fundamentais do capitalismo pós-fordista: há, agora, como nunca antes, uma estrutura de classe global (que no fundo significa uma “consciência de classe” de tipo novo) e que a estética da nova forma cultural exige a coordenação de experiências que rompem com a lógica imediatista do espaço-tempo e estendem-se através do fluxo constante das informações globais.

No entanto, para que o mapeamento cognitivo da vida contemporânea seja efetivo, precisamos deixar claro que foi a emergência de um capitalismo flexível, pós-fordista, empenhado na desindustrialização, no ataque a todas as instituições de poder da classe trabalhadora (sindicatos, partidos, etc.) e na produção de dívidas e capital fictício que está por trás da condição contemporânea de aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico, como características necessárias à implantação de uma “economia de cassino”, de uma política de aparências, que mascara os efeitos sociais da política econômica de privilégios. Foi a consagração do capital financeiro em detrimento do industrial, do consumo desenfreado em contrapartida à durabilidade, da propaganda e da reprodução mecânica da arte em compensação à reflexividade dispendiosa, da expansividade do tempo sobre o lugar, do vir-a-ser pelo ser, que fez o indivíduo perder a capacidade de estabelecer as conexões adequadas entre



as cadeias de significantes e seus supostos significados (sentido ou conteúdo conceitual), e é justamente essa incapacidade que implode o processo de significação da vida e impede o sujeito de se orientar em meio a um aglomerado de significantes anômalos e não relacionados. Essa confusão de discursos faz com que o sujeito contemporâneo (ou a sociedade inteira?) se torne esquizofrênico (não no sentido clínico, mas na acepção etimológica do termo). A esquizofrenia, neste sentido, é o protótipo do sujeito sem identidade que não consegue articular, em termos de unidade temporal, presente/passado/futuro e, conseqüentemente, perde a capacidade hermenêutica da totalidade.

O efeito colateral deste processo é que o otimismo em relação ao projeto moderno engendrado por uma linguagem própria – que constituía uma experiência estética como fim em si mesmo (experiência essa carregada de um subjetivismo radical, uma individualidade desenfreada e uma busca constante pela autorrealização), enquanto trazia uma narrativa positivista e um estilo filosófico compatível com os avanços políticos, econômicos e culturais necessários para a humanidade livrar-se de vez de seu passado conservador, ao mesmo tempo, em que no subterrâneo, celebrava o poder e a racionalidade burocrático-corporativa sob a máscara do industrialismo e do progresso – parece ter se esgotado a partir da década de 1970. Parece, pois, na verdade, a modernidade não é um projeto perdido. É preciso que nos reconciliemos com os ideais emancipadores da modernidade, aqueles propalados e defendidos antes dela se tornar refém de um sistema econômico quase autônomo e de seus tentáculos administrativos.

Aos intelectuais cabe compreender a nova corrente emocional da modernidade, e propor uma nova práxis cotidiana a partir do desenvolvimento de novas instituições que sejam capazes de reconciliar a livre interação dos indivíduos com os elementos morais e estéticos da atualidade. O grande desafio da contemporaneidade seria, portanto, unir os polos opostos da especialização e da popularização, da unidade normativa e da consciência coletiva, a partir de um debate público, pois afirmar que os princípios da embrionária modernidade tenham desaparecido totalmente, não só é um equívoco, como também um grande erro de análise epistemológica. Precisamos, para tanto, suscitar uma nova comunicação social, em que os significados cognitivos, as expectativas morais e as expressões subjetivas se relacionem mútua e progressivamente em harmonia. A tarefa não é tanto elaborar novos pensamentos, mas novas representações, além, obviamente, de reinterpretar as representações postas. Só assim

poderemos construir um grande projeto coletivo do qual a imensa maioria das pessoas participe e se sinta representada para definir as prioridades sociais desse projeto.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry. **As Origens da Pós-Modernidade**. Trad. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 1998.
- ARONOWITZ, Stanley. **Pós-Modernismo e Política**. Trad. Cristina Cavalcanti, in Pós-Modernismo e Política, Org. Heloisa Buarque de Hollanda, Rocco, Rio de Janeiro, 1992.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- CONNOR, Steven. **Cultura Pós-Moderna: Introdução às Teorias do Contemporâneo**. Trad. Adail Sobral e Maria Gonçalves. 6ª ed. São Paulo, Edições Loyola, 2012.
- EAGLETON, Terry. **As Ilusões do Pós-Modernismo**. Trad. Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. Trad. Adail Sobral e Maria Gonçalves. 25ª ed., São Paulo, Edições Loyola, 2014.
- HUYSSSEN, Andres. **Mapeando o Pós-Moderno**. Trad. Carlos Moreno, in Pós-Modernismo e Política, Org. Heloisa Buarque de Hollanda, Rocco, Rio de Janeiro, 1992.
- JAMESON, Frederic. **Pós-Modernismo: A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. Trad. Maria Elisa Cevaso, 2ª ed. São Paulo, Ática, 2006.
- LACLAU, Ernest. **A Política e os Limites da Modernidade**. Trad. Carlos Morenos, in Pós-Modernismo e Política, Org. Heloisa Buarque de Hollanda, Rocco, Rio de Janeiro, 1992.
- LYOTARD, Jean François. **A Condição Pós-Moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 16ª ed. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 2015.
- LYOTARD, Jean François. **La PosModernidad Explicada a los Niños**. Trad. Enrique Lynch. 1ªed. Barcelona, Editorial Gedisa, 1987. 1987.
- TEIXEIRA, Evilázio. **Aventura Pós-moderna e sua Sombra**. 1ªed. São Paulo, Paulus, 2005.

**RECEBIDO EM: 16/10/2018**

**PARECER DADO EM: 04/02/2019**