

## O DECLÍNIO DOS PARADIGMAS DA MODERNIDADE E AS EXPERIÊNCIAS PÓS-MODERNAS: TUDO QUE É SÓLIDO DESMANCHA NO AR?

Eu vou pagar a conta do analista,  
prá nunca mais saber quem eu sou  
Cazuza

O Iluminismo está morto, o Marxismo está morto,  
o movimento da classe trabalhadora está morto... e o autor  
também não se sente muito bem.  
(Neil Smith, In: D. Harvey)

*Maria Vieira Silva\**

### RESUMO

O texto discute alguns elementos que possibilitam interpretações sobre rupturas epistemológicas e descontinuidades entre a modernidade e o momento contemporâneo – caracterizado por um significativo campo teórico como pós-modernidade. Legitimamos a colaboração desse campo ao colocar em relevo as incertezas e relativizar os dogmas. Mas questionamos a tendência a um relativismo excessivo e a um niilismo passivo, os quais poderão nutrir discursos que primam pela desresponsabilização do sujeito em relação ao devir. Apresentamos, em contraposição, a necessidade de se estabelecer o debate sobre o lugar do sujeito na construção de projetos coletivos – resguardando o pressuposto segundo o qual o sujeito é transitório e construído por multiplicidades identitárias – ao invés de supor sua morte, sua anulação ou a era “pós-sujeito”.

**Palavras-chave:** pós-moderno, crise dos referenciais, subjetividades.

---

\* Professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Uberlândia.

## ABSTRACT

This paper aims to focus on some points concerning the interpretations of the so called post-modernity. This label is assumed by a wide theoretical domain and the views about it deal with epistemological ruptures and discontinuities between modernity and the contemporary moment. We recognize the legitimacy of such a field of discussion by bringing forward the uncertainties and by showing how relative the dogmas are. We otherwise consider suspicious every tendencies towards an excessive relativism and an passive nihilism which could both encourage opinions leading to deny the responsibility of the subject facing the future. As a counterpart we present the necessity of a debate about the place of the subject in the construction of collective projects, instead of presupposing his death, his abolition or a "post-subject" era - taking for granted that subject is transitory and built by identitarian multiplicities.

**Key-Words:** post-modern, crisis of theoretical frameworks, subjectivities.

É possível falar de um momento pós-moderno? O que caracteriza a era pós-moderna? Há de fato uma ruptura entre a modernidade e a pós-modernidade? Quais as expressões empíricas da era pós-moderna na nossa cultura?

Essas e outras questões denotam imprecisões, perplexidades e falta de consenso quanto à difusão de elementos que incidem sobre as mais diferentes esferas das atividades humanas as quais alimentam e definem o momento contemporâneo que, para muitos constituem a condição pós-moderna.

Quanto ao sentido do termo, Harvey (1998) afirma que talvez só haja concordância em afirmar que o "pós-modernismo" representa alguma espécie de reação ao "modernismo" ou de afastamento dele. "Como o sentido de modernismo também é muito confuso, a reação ou afastamento conhecido como "pós-modernismo" o é duplamente" (p.19). Na tentativa de uma definição para o termo, Harvey recupera posições distintas. O crítico literário

Terry Eagleton afirma que “talvez haja consenso quanto a dizer que o artefato pós-moderno típico é travesso, auto-ironizador e até esquizóide; e que ele reage à austera autonomia do alto modernismo ao abraçar imprudentemente a linguagem do comércio e da mercadoria. Sua relação com a tradição cultural é de pastiche irreverente, e sua falta de profundidade irracional solapa todas as solenidades metafísicas, por vezes através de uma brutal estética da sordidez e do choque” (in: Harvey, 1998, p.19).

Já para os editores da revista de arquitetura PRECIS o pós-modernismo é uma reação à “monotonia” da visão de mundo do modernismo universal. “Geralmente percebido como positivista, tecnocêntrico e racionalista, o modernismo universal tem sido identificado com a crença no progresso linear, nas verdades absolutas, no planejamento racional de ordens sociais ideais e com a padronização do conhecimento e da produção” (idem, p.19). Por outro lado, o pós-moderno privilegia “a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural” (idem, *ibidem*). Nesta direção, afirma o autor, a fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou totalizantes são o marco do pensamento pós-moderno.

Featherstone (1995) adverte que não há um significado consensual para o termo “pós-moderno”. Seus derivados, a família de termos que inclui “pós-modernidade”, “*posmodernité*”, “pós-modernização” e “pós-modernismo”, são usados muitas vezes de maneira confusa; e seus significados são intercambiados entre si. Assim, o autor faz um esforço para discutir e expor alguns desses significados. Sumariamente, falar em pós-modernidade sugere a mudança de uma época para outra ou a interrupção da modernidade, envolvendo a emergência de uma nova totalidade social, com seus princípios organizadores próprios e distintos (Featherstone, 1995). “Modernização” é um termo usado habitualmente na sociologia do desenvolvimento para indicar os efeitos do desenvolvimento econômico sobre estruturas sociais e valores tradicionais. A teoria da modernização é usada ainda para designar as etapas de desenvolvimento social baseadas na industrialização, a expansão da ciência e da tecnologia, o Estado-nação moderno, o mercado

capitalista mundial, a urbanização e outros elementos infra-estruturais.

O termo “pós- modernização” tem o mérito de sugerir o processo de implementação gradativo, em vez de uma nova ordem ou totalidade social plenamente desenvolvida (idem). Já a expressão “pós-modernismo” é utilizada para definir “um leque amplo de práticas artísticas e disciplinas nas humanidades e ciências que vêm ocorrendo na cultura contemporânea” (ibidem). Essas mudanças podem ser compreendidas em termos de campos artísticos, intelectuais e acadêmicos; mudanças na esfera cultural mais ampla, envolvendo os modos de produção, consumo e circulação de bens simbólicos; mudanças nas práticas e experiências cotidianas de diferentes grupos, que podem estar usando regimes de significação de diferentes maneiras e estar desenvolvendo novos meios de orientação e estruturas diferenciadas.

Quanto ao pós-modernismo, Harvey (1998) questiona se é de fato uma ruptura radical com o modernismo ou é apenas uma revolta no interior deste último contra certa forma de “alto modernismo”.

Será o pós-modernismo um estilo (...) ou devemos vê-lo estritamente como um conceito periodizador (caso no qual debatemos se ele surgiu nos anos 50, 60 ou 70? Terá ele um potencial revolucionário em virtude de sua oposição a todas as formas de metanarrativa (incluindo o marxismo, o freudismo e todas as modalidades de razão iluminista) e da sua estreita atenção a ‘outros mundos’ e ‘outras vozes’ que há muito estavam silenciados (mulheres, gays, negros, povos colonizados com sua história própria)? Ou não passa da comercialização ou domesticação do mercado ‘vale tudo’, marcado pelo *laissez-faire*? Portanto ele solapa a política e se integra a ela? E associamos a sua ascensão a alguma reestruturação radical do capital, à emergência de alguma sociedade ‘pós-industrial’ vendo-a como a ‘arte de uma era inflacionária’ ou como a ‘lógica cultural do capitalismo avançado’ (p.47)

Para elucidarmos o que caracteriza a pós-modernidade – sem nenhuma pretensão de nos prendermos a uma definição única, estática e ortodoxa – acreditamos que se torna imprescindível recorrer aos fundamentos da modernidade. As origens da modernidade remontam à consolidação do Humanismo e do Renascentismo, um período em que o homem exercita, mais acentuadamente, suas potencialidades racionais e ocorre uma acirrada busca de compreensão da natureza. É marca também desse período a substituição da cultura teocêntrica pela cultura secular e antropocêntrica, que se caracteriza principalmente pela contraposição ao metafísico e ao transcendental.

Harvey (1998), baseando-se em Habermas, estabelece associação entre o projeto de modernidade e o esforço intelectual dos pensadores iluministas para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas. De acordo com Harvey, a “idéia era usar o acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente em busca da emancipação humana e do enriquecimento da vida diária” (1998, p. 23). O autor assegura ainda que o domínio científico da natureza prometia liberdade da escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais. Podemos concluir, assim, que o atraso humano era atribuído pelo mau uso da razão. Assim, “o desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação dos arbitrários do poder, bem como do lado sombrio da nossa própria natureza humana. Somente por meio de tal projeto poderiam as qualidades universais, eternas e imutáveis de toda a humanidade ser reveladas” (idem). Nessa perspectiva, a modernidade constituiu-se sobretudo por um movimento secular que procurou desmistificar e dessacralizar o conhecimento e a organização social para libertar os seres humanos dos seu grilhões.

Na direção traçada por Harvey, Goergen (2000) afirma que, na modernidade, o homem se conscientiza de suas capacidades racionais para o desvendamento dos segredos da natureza e busca empregá-las para encontrar soluções para os seus problemas. Para

o autor, as principais características do projeto moderno são a ilimitada confiança na razão, capaz de dominar os princípios naturais em proveito dos homens, e a crença numa trajetória humana (metanarrativa) que, pelo mesmo uso da razão, conduziria a sociedade para estágio melhor. Assim, o projeto moderno sintetiza-se pela fé na racionalidade e no progresso. Ainda de acordo com Goergen (2000), este processo, que, segundo a fé moderna, levaria a humanidade de um estágio menos desenvolvido para outro mais desenvolvido. Para ele, essa idéia de progresso tem a marca genética do medievo cristão do qual a modernidade emerge:

O cristianismo (desde Santo Agostinho) conta uma história que tem um começo, um meio e um fim. Considera o passado um simples prólogo do presente, a caminho de concretizar a promessa do futuro. Toda a ênfase estava colocada no futuro, porém, desvalorizando o tempo secular em relação ao tempo sagrado. O tempo secular não representava senão a sombra do tempo sagrado. Tudo na concepção cristã se movia em torno de um ponto fixo: a eternidade. O secular não tinha valor em si, mas encontrava seu valor no eterno (2000, p.13).

Todavia, o Renascimento colocou em primeiro plano o interesse pelo tempo secular, em contraste com a história sagrada que dominara a Idade Média Cristã. Nessa direção, “esta viragem, embora não conseguisse evitar o recurso à autoridade intelectual, agora já não de caráter sagrado mas profano-grego, preparou o terreno para a formulação de novos padrões críticos e racionais que, a partir do Séc. XVII, seriam investidos contra toda forma de autoridade intelectual” (idem). Assim, com a intervenção das conquistas científicas e o respectivo embasamento de uma confiança na racionalidade humana sem expectativa salvacionista externa, firmou-se a confiança na idéia de um progresso secular, imanente ao próprio mundo e garantido pelo uso da razão:

Sobre esta base, Kant, Turgot e Condorcet conceberam a idéia de progresso que engendra a nova idéia de

modernidade. Nesse processo de secularização, a cidade celestial transferia-se para a terra: 'modernidade significava rompimento completo com o passado, um novo começo baseado em princípios radicalmente novos'. A teoria dos dois estados agostinianos sofreria uma inversão, passando o Estado secular a assumir o comando da história. Deveria ser um tempo de progressos sem precedentes para a humanidade. Com o progresso colocado como o novo *telos* da história, modernidade adquire *status* messiânico que gera a visão de um futuro glorioso no qual se esgota todo o sentido do passado (idem, ibidem).

Nesta linha, Fonseca (2001) corrobora que o Iluminismo, um dos pilares da modernidade, tem como um dos seus eixos básicos a crença no progresso pelo uso da razão, trazendo uma série de benefícios para o ser humano. Segundo ele, algumas das expectativas básicas em relação à modernidade, sobretudo no século XVIII europeu, eram que o avanço da ciência iria aumentar a inteligibilidade do universo e assim poderíamos saber quem somos, onde estamos. O homem se libertaria do constrangimento da escassez pelo progresso tecnológico e também teria garantido seu aperfeiçoamento contínuo como ser intelectual e moral. Seria a perfectibilidade do homem.

Onde ocorrem, pois, as rupturas com essa razão moderna? Como são pensadas as mudanças dos paradigmas modernos e como se definem os novos paradigmas chamados pós-modernos?

Para Fonseca, um dos pontos cruciais da pós-modernidade é a superação das expectativas iluministas e a percepção da complexidade que envolve as experiências humanas. Segundo ele, a era moderna pautava-se em uma simplificação e um otimismo exagerado na crença do progresso e da razão iluminista. Contraopondo-se a essa perspectiva, a pós-modernidade é a reflexão a partir do desapontamento com essas grandes expectativas que o iluminismo europeu desencadeou.

Giddens (1991) afirma que o termo "pós-modernidade", 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 crescente proeminência de preocupações ecológicas e talvez de novos movimentos sociais em geral" (p.52).

Um outro aspecto caracterizador da era pós-moderna abordado por Giddens é a descontinuidade do "evolucionismo social". Quanto a esse aspecto, o autor critica até mesmo a abordagem marxiana, uma das principais referências de análise sobre as descontinuidades do tempo histórico:

Mesmo aquelas teorias que enfatizam a importância de transições descontínuas, como a de Marx, vêem a história humana como tendo uma direção global, governada por princípios dinâmicos gerais. Teorias evolucionárias representam de fato 'grandes narrativas', embora não sejam teleologicamente inspiradas. Segundo o evolucionismo a 'história' pode ser contada em termos de um 'enredo' que impõe uma imagem ordenada sobre uma mixórdia de acontecimentos humanos (1991, p. 15).

Neste sentido, assegura o autor, "deslocar a narrativa evolucionária, ou desconstruir seu enredo, não apenas ajuda a elucidar a tarefa de analisar a modernidade, como também muda o foco de parte do debate sobre o assim chamado pós-moderno" (idem). A partir desse pressuposto, a história não tem a forma "totalizada" que lhe é atribuída por suas concepções evolucionárias. Dessa maneira, desconstruir o evolucionismo social significa aceitar que a história não pode ser vista como uma unidade, ou como refletindo certos princípios unificadores de organização e transformação. Mas Giddens faz algumas ressalvas quanto a esse aspecto, afirmando que "isto não implica que tudo é caos ou que um número infinito de 'histórias' puramente idiossincráticas pode ser escrito. Há episódios precisos de transcrição histórica, por exemplo, cujo caráter pode ser identificado e sobre os quais devem ser feitas generalizações" (idem, ibidem).



É possível afirmar, pois, que um dos pontos característicos da pós-modernidade é o pressuposto que a “história” não tem forma intrínseca nem teleologia total, podendo uma pluralidade de histórias serem escritas. Em nível mais empírico, a pós-modernidade traz impactos importantes nas artes, na arquitetura, no espaço, na tecnologia e no corpo, enquanto maneiras diferenciadas de conceber o mundo, e em relação ao progresso e à racionalidade.

Para Fonseca (2001), a pós-modernidade é uma experiência de reflexão e se define também pela perda da expectativa iluminista na qual a racionalidade nos possibilitaria um “paraíso sobre a terra”. Por outro lado, ele afirma que essa experiência tem causado mal-estar ao homem contemporâneo; e que esse mal-estar na civilização está bem próximo do mito grego de Prometeu. A conquista do fogo teve seu preço, pois Prometeu experimenta o tormento de assistir, acorrentado, os abutres comendo seu fígado por milhares de anos que a cada noite se renovava. Para Rocha<sup>1</sup> (2001), o mal-estar está ligado ao espírito de nosso tempo por meio de uma relação temporal. Assim, há uma melancolia que não está relacionada ao passado, e sim, ao futuro, ocasionada por nossa impotência em lidar com o vazio, as incertezas e a ausência de projetos coletivos.

Nesse debate, Fonseca (2001) assevera que o mal-estar se deve também por termos perdido o conforto da religião, pois nossa experiência contemporânea tem dificuldades em construir sentidos, como as gerações passadas construíram, religiosamente. Para o economista, a ciência se mostrou fantástica para destruir crenças e causalidades imaginárias, mas não deixou nada no lugar; e a capacidade destrutiva da ciência, do ponto de vista das representações, causa grande mal-estar. Enfatiza ainda que a humanidade supunha que a tecnologia e o progresso trariam bem-estar, conforto e felicidade. Entretanto, adverte que não há relação entre os indicadores objetivos e subjetivos; e isso é fonte de mal-estar, porque trabalhamos mais, avançamos tecnologicamente

---

<sup>1</sup> Afirmações extraídas do debate realizado no Programa “Diálogos Impertinentes” com o tema “A Pós-modernidade” realizado pela TV PUC São Paulo, SENAC e exibido em abril de 2001.

aumentando nosso poder sobre a natureza, mas isso não se reverte em satisfação, alegrias e felicidade.

Há pois, nessa perspectiva indicada por Fonseca (2001) um deslocamento das esferas objetiva e subjetiva gerando um paradoxo pois se esperava que a tecnologia trouxesse uma economia de tempo e assim os homens teriam tempo para fazer aquilo que gostam. Mas, embora a tecnologia, de fato, economiza mais tempo nas atividades humanas, cada vez nos sentimos mais falta de tempo. Ou seja, a tecnologia, feita muitas vezes em nome da poupança de tempo, se reverte na prática, em escassez, angústia e ansiedade de tempo. Diante dessas evidências o autor conclui que o mal-estar contemporâneo se alimenta de muitas experiências, mas em grande medida se deve ao desapontamento quanto ao que o progresso material, a ciência e a tecnologia prometiam ao ser humano.

Bauman ao se reportar ao mal-estar do mundo contemporâneo ou da pós-modernidade afirma que a imagem do mundo diariamente gerada pelas preocupações da vida atual é destituída da genuína ou suposta solidez e continuidade que costumavam ser a marca registrada das “estruturas modernas”:

O sentimento dominante, agora, é a sensação de um novo tipo de incerteza, não limitada à própria sorte e aos dons de uma pessoa, mas igualmente a respeito da futura configuração do mundo, a maneira correta de viver nele e os critérios pelos quais julgar os acertos e erros da maneira de viver. O que também é novo em torno da interpretação pós-moderna da incerteza (...) é que ela já não é vista como um mero inconveniente temporário, que com o esforço devido possa ser ou abrandado ou inteiramente transposto. O mundo pós-moderno está-se preparando para a vida sob uma condição de incerteza que é permanente e irreduzível (1998:32).

De acordo com Bauman vivemos hoje na atmosfera do *medo ambiente*<sup>2</sup> ocasionada pelos seguintes fatores:

---

<sup>2</sup> Expressão cunhada por Marcus Doel e David Clarke.

- 1 - *A nova desordem do mundo*. Tal aspecto diz respeito aos interesses e estratégias políticas e a mudança na política dos blocos de poder. “Hoje uns vinte países ricos, mas aflitos e incertos de si próprios, enfrentam o resto do mundo, que já não se inclinam a venerar as suas definições de progresso e felicidade, mas cresce a cada dia mais dependente deles, para preservar qualquer felicidade ou meramente a sobrevivência que possa conseguir penosamente, com seus próprios meios. Talvez o conceito da “barbarização secundária” englobe melhor o impacto global do metropolitano dos nossos dias sobre a periferia do mundo” (p. 34).
- 2 - *A desregulamentação universal*. Esse elemento se refere a inquestionável e irrestrita prioridade outorgada “à irracionalidade e à cegueira moral da competição do mercado”. É relacionada também à “desatada” liberdade concedida ao capital e às finanças à custa de todas as outras liberdades, o despedaçamento das redes de segurança socialmente tecidas e societariamente sustentadas e o repúdio a todas as razões que não econômicas. Tais aspectos reconfiguraram as estruturas legais do estado de bem-estar, os direitos de negociação dos sindicatos, a legislação do trabalho e os efeitos dos órgãos internacionais encarregados da redistribuição do capital (embora, neste caso de modo muito menos convincente, lembra o autor). Nesse quadro “nenhum emprego é garantido, nenhuma posição é inteiramente segura, nenhuma perícia é de utilidade duradoura (...) Em sua versão presente, os direitos humanos não trazem consigo a aquisição do direito a um emprego, por mais que bem desempenhado, ou – de um modo mais geral – o direito ao cuidado e à consideração por causa de méritos passados. Meio de vida, posição social, reconhecimento da utilidade e merecimento da auto-estima podem todos devanecer-se simultaneamente da noite para o dia e nem se percebe.
- 3 - *As outras redes de segurança tecidas e sustentadas pessoalmente*, dizem respeito a pragmática em mudança das relações interpessoais permeada pelo dominante espírito do consumismo (...) “para o que quer que a nova pragmática ainda seja boa, ela não tem como gerar laços duradouros nem, mais seguramente,

- laços que se supunham duradouros e *tratados* como tais. Os laços que ela gera, em profusão, têm cláusulas embutidas até segunda ordem e passíveis de retirada unilateral; não prometem a concessão nem a aquisição de direitos e obrigações” (idem: 35);
- 4 - *Incerteza radical a propósito dos mundos material e social que habitamos e dos nossos métodos de atividade política oferecidos pela indústria da imagem.* A mensagem carregada de grande poder de persuasão pelos meios de comunicação cultural é uma mensagem de indeterminação e maleabilidade do mundo (...) “neste mundo tudo pode acontecer e tudo pode ser feito de uma vez por todas – e o que quer que aconteça chega sem se anunciar e vai-se embora sem aviso. Neste mundo, os laços podem ser dissimulados em encontros sucessivos, as identidades em máscaras sucessivamente usadas, as histórias da vida numa série de episódios cuja única consequência duradoura é a sua igualmente efêmera memória” (idem, *ibidem*).

É possível afirmar que o deslocamento de paradigmas supostamente sólidos para longe do centro do palco, na verdade, é um dos principais fatores que tem estimulado as discussões correntes sobre a possível dissolução da modernidade e a emergência da pós-modernidade. De fato, um dos principais pontos que agregam posições daqueles que entraram nesse debate é a negação das metanarrativas, ou seja, a rejeição de interpretações teóricas de aplicação universal, conforme afirma Eagleton:

Estamos agora no processo de despertar do pesadelo da modernidade, com sua razão manipuladora e seu fetiche da totalidade, para o pluralismo retornado do pós-moderno, essa gama heterogênea de estilos de vida e jogos de linguagem que renunciou ao impulso nostálgico de totalizar e legitimar a si mesmo... A ciência e a filosofia devem abandonar suas grandiosas reivindicações metafísicas e ver a si mesmas, mais modestamente, como apenas outro conjunto de narrativas” (in: Harvey, 1998:19)

Temos em Foucault e Lyotard referências importantes de negação a qualquer noção de que possa haver uma metalinguagem,

uma metanarrativa ou uma metateoria mediante as quais todas as coisas possam ser conectadas ou representadas. Assim, as verdades eternas e universais, se é que existem, não podem ser especificadas, e, ao condenar as metanarrativas como "totalizantes", eles insistem na pluralidade de formações, como o "poder-discurso" para Foucault ou de "jogos de linguagem" para Lyotard (Harvey, 1998). Assim, de acordo com o autor, as idéias de Foucault, sobretudo as das primeiras obras, merecem atenção por terem sido uma fonte fecunda de argumentação pós-moderna. Essa conclusão é deduzida das análises sobre o poder desenvolvidas por Foucault, as quais rompe com a noção de que o poder esteja situado no âmbito do Estado.

Na perspectiva de seus precursores, constituem-se pois os pilares da condição pós-moderna, dentre outros:

- Incredulidade em relação às metanarrativas;
- Deslegitimação de fontes tradicionais e autorizadas de conhecimento como a ciência;
- Descrédito em relação a significados universalizantes e transcendentais;
- Crise da representação e predomínio dos "simulacros";
- Fragmentação e descentramento das identidades culturais e sociais.

Para fomentar as reflexões sobre as experiências pós-modernas relativamente ao descentramento das identidades culturais e sociais, Bauman diz que ao lado do colapso da oposição entre a realidade e sua simulação, entre a verdade e suas representações, vêm o anuviamento e a diluição da diferença entre o normal e o anormal, o esperável e o inesperado, o comum e o bizarro, o domesticado e o selvagem, o familiar e o estranho, "nós" e os estranhos. Assim, "os estranhos já não são autoritariamente pré-selecionados, definidos e separados, como costumavam ser nos tempos dos coerentes e duráveis programas de constituição da ordem administrados pelo estado. Agora, eles são tão instáveis e protéticos como a própria identidade de alguém, e tão pobremente baseados, tão erráticos e voláteis" (1997, p. 37).

É inegável que lidamos no momento contemporâneo com colapsos de estruturas e mudanças de paradigmas. Um dos aspectos interessantes desse momento contemporâneo ou da chamada pós-

modernidade é o de colocar em relevo as incertezas e em relativizar os dogmas, o que nos possibilita aplicar à dialética o próprio princípio dialético. Entretanto, partilhamos de algumas objeções postas aos pressupostos da pós-modernidade que diz respeito a tendência a um “relativismo excessivo”<sup>3</sup> e um niilismo “passivo” que é alimentado por discursos que podem primar por uma desresponsabilização do sujeito em relação ao devir.

Um outro aspecto é que a ênfase (legítima ao nosso ver) nos movimentos sociais, nas políticas de identidade – raciais, étnicas e sexuais – diminuiu ou tem substituído o debate em torno da classe social. Nesse processo o particularismo desencadeado pelas políticas de identidades pode amortecer as discussões vinculadas à classe social, sobretudo se tais abordagens estiverem desvinculadas do panorama mais amplo que estruturam e alimentam o capitalismo avançado.

Tal como McLaren, acreditamos que “o que as políticas de identidade e o pluralismo falham em tratar é o fato de que a diversidade e a diferença são autorizadas a proliferarem e a florescerem, contanto que permaneçam dentro das formas dominantes dos planos sociais capitalistas, incluindo os planos de propriedade hierárquicos”. Nesta direção afirma: “não quero subordinar raça, gênero ou sexualidade à classe social; ao invés disso,

---

<sup>3</sup> Acreditamos que a relativização é sempre pertinente, caso contrário assumimos posições inflexíveis, dogmáticas, e anti-dialéticas, ou crenças proféticas e similares às religiosas. A nossa crítica ao relativismo se insere numa perspectiva ao uso que se faz do relativismo para legitimar o *status quo* e não a adesão incondicional a uma suposta “verdade”. A esse respeito Larrosa tece interessantes questionamentos: “Observaram vocês que no relativismo sempre ‘se cai’? Porque será que o relativismo é uma queda ou um tropeção ou uma tentação? (...) Por que será que o relativismo é pecado? Tenho a suspeita de que a concepção do relativismo como pecado (...) revela, como que por contraste, que a crença na verdade e na realidade é isso, uma crença que, como todas as crenças, exige, para sua manutenção ou para seu fortalecimento, por parte dos crentes, de constantes e reiteradas profissões de fé”. O relativismo é pecado, porque vai contra a fé – e é necessário conservar a fé na realidade e na verdade, porque essa fé é condição indispensável para que sejam fiéis aos que falam em seu nome, todos aqueles por cuja boca falam a realidade e a verdade, bem como para seguir seus mandamentos (2000, p. 56).

quero enfatizar que sem derrotar o capitalismo, as lutas anti-racistas, anti-sexistas e anti-homofóbicas terão pouca chance de obterem sucesso”.

Embora concordemos com McLaren, consideramos que tal pressuposto não deslegitima ou desqualifica os estudos e todas as lutas em prol da negação de práticas discriminatórias, preconceituosas e xenofóbicas mas reiteramos a crença de que a tensão central que continua a vigorar na sociedade contemporânea e que tem impactos relevantes na cultura é entre capital e trabalho. Assim, as políticas de identidade devem levar em conta as relações entre formação subjetiva e a totalidade mais ampla das relações capitalistas globalizadas, pois a exploração que o capitalismo enseja não é apenas um processo linguístico ou discursivo conforme a radicalidade de algumas posições ditas pós-modernas podem levar a essa interpretação. A exploração tem historicamente um lugar objetivo e continua a ter no cotidiano do homem contemporâneo.

Ora, falar então do momento contemporâneo nos remete a pensar também em aspectos objetivos das ações sem freios do capital nesse momento de ápice do neoliberalismo. Significa em relevar a opressão das forças mercadológicas, o desmantelamento dos programas sociais, as páginas em branco das agendas de políticas públicas consistentes, a deteriorização ambiental, dentre outros aspectos que constituem uma nova forma de imperialismo que tem como alicerces o mercado retro-alimentado pela globalização e pelas políticas neoliberais. Para efeito ilustrativo das políticas da globalização, temos que os 10% de famílias mais ricas dos Estados Unidos detêm 83% dos bens financeiros do país, enquanto que os 45% que estão na base detêm ao redor de 8%. Os 4,5 bilhões de seres humanos dos países subdesenvolvidos, que consomem somente 14% da produção mundial total, são realmente tão livres e iguais quanto os 1,5 bilhões que vivem no mundo desenvolvido e que consomem os outros 86%? - questiona McLaren. É ainda estarrecedor pensarmos que a junção dos bens das três pessoas mais ricas do mundo excede a junção da produção de bens das 48 nações mais pobres e que a junção dos bens das 225 pessoas mais ricas é, aproximadamente, igual aos rendimentos dos 47% da população mundial mais pobre.

Diante desse panorama é necessário, no mínimo, relativizar a

assertiva de Fonseca que, ao pensar sobre o “mal-estar na pós-modernidade” afirma contundentemente que não há uma co-relação entre as esferas objetiva e subjetiva<sup>4</sup>, uma vez que o mal-estar é de natureza ontológica e predominantemente subjetiva. Embora acreditemos que tal posição proceda em alguns aspectos e é importante tal debate, igualmente é relevante as reflexões das possíveis conseqüências derivadas dela. É um dos riscos que se corre é o de isentar a esfera objetiva ancorada nas desigualdades sociais e exploração enquanto construções próprias do neo-mercantilismo das mazelas do mal-estar do momento contemporâneo ou da chamada pós-modernidade. Eis um dos principais desafios para as ciências humanas na era dita pós-moderna: estabelecer o debate entre as dimensões objetiva e subjetiva. Um outro desafio também importante é o de pensar – num momento de primazias das incertezas – no lugar do sujeito para a construção de projetos coletivos resguardando a crença de que o sujeito é transitório e construído por multiplicidades identitárias.

E agora?

agora que já não podemos crer no que acreditávamos, nem dizer o que dizíamos, agora que nossos saberes não se sustentam sobre a realidade, nem nossas palavras sobre a verdade, talvez seja a hora de aprender um novo tipo de honestidade: o tipo de honestidade que se exige para habitar com a maior dignidade possível um mundo caracterizado pelo caráter plural da verdade, pelo caráter construído da realidade e pelo caráter poético e político da linguagem (Larrosa, 2000:62)

E nessa processualidade em que a verdade não é a verdade, mas o problema, é preciso sim construir novos sentidos da realidade.

---

<sup>4</sup> O autor afirma que algumas pesquisas revelam que países avançados tecnologicamente e com indicadores econômicos favoráveis como os Estados Unidos e Japão por exemplo, demonstram que o nível de satisfação e felicidade das pessoas é precário.



Mas que esses novos sentidos não anulem os manifestos, as lutas e as utopias sobre a criação de possibilidades para uma reconstrução radical da sociedade. Inquieta-nos também a pergunta de Harvey (1992): Mas se, como insistem os pós-modernistas, não podemos aspirar a nenhuma representação unificada do mundo, nem retratá-lo como uma totalidade cheia de conexões e diferenciações, em vez de fragmentos em perpétua mudança, como poderíamos aspirar e agir coerentemente diante do mundo? Obviamente não estamos na busca de uma metanarrativa una, fixa, ancorada na estabilidade da ortodoxia dos saberes e crenças considerados legítimas, com uma teleologia certa. Porém, o oposto, como o relativismo ou o niilismo exacerbado, decorrentes também da perspectiva pós-moderna, podem contribuir para o fortalecimento dos aparatos das dinâmicas do poder, do privilégio e do desejo de uma minoria que estrutura e regula a vida de uma sociedade.

Alguns adeptos da pós-modernidade têm ignorado que essas questões alimentam o movimento do capital, pois as estruturas do capitalismo não são apenas estruturas discursivas. Isso recoloca a necessidade de não anularmos as análises de classe – com todas as complexidades delas decorrentes, pois não se pode falar apenas em classe de forma isolada de outras dinâmicas cruciais do poder – mas seria ingênuo ou mesmo romântico presumir que não existem mais classes e luta de classes. Feitas essas objeções, e considerando que o sujeito não está morto, os espaços de luta poderão corporificar noções que tendem a desconstruir ou transgredir determinadas formas de poder que garantem e legitimam essa nociva organização da sociedade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Zygmunt (1995). Modernidade e ambivalência in: FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de Consumo e Pós-Modernismo*. São Paulo: Studio Nobel.

FEATHERSTONE, Mike (1995). *Cultura de Consumo e Pós-Modernismo*. São Paulo: Studio Nobel.

\_\_\_\_\_ (1990). *Cultura Global: Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. Petrópolis: Vozes.

FONSECA, Giannetti (2001). *A Pós-modernidade*. Programa Diálogos Impertinentes. São Paulo: TV PUC/SENAC. 1 vídeo cassete (95 min), VHS, son., color.

HARVEY, David (1992). *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola.

GIDDENS, Antony.(1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP.

LARROSA, Jorge (1998). Agamenon e seu porqueiro. Notas sobre a produção, a dissolução e o uso da realidade nos aparatos pedagógicos e nos meios de comunicação. In: SILVA, L. H. *A Escola Cidadã no contexto da globalização*. Petrópolis, Vozes.

MCLAREN, Peter. Fúria e esperança. Entrevista com Peter McLaren. <[www.geocities.com](http://www.geocities.com)> "Disponível em 21-05-2002". "Acesso em 23-05-2002".

ROCHA, Rose Campos. *A Pós-modernidade*. Programa Diálogos Impertinentes. São Paulo: TV PUC/SENAC, 2001. 1 vídeo cassete (95 min), VHS, son., color.