

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**CURSO DE DOUTORADO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA**

CRISTIANE MARIA MARINHO

**PENSAMENTO PÓS-MODERNO E EDUCAÇÃO NA**  
**CRISE ESTRUTURAL DO CAPITAL**

Fortaleza – CE

2008

CRISTIANE MARIA MARINHO

**PENSAMENTO PÓS-MODERNO E EDUCAÇÃO NA  
CRISE ESTRUTURAL DO CAPITAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de doutora em Educação Brasileira.

**Orientador:** Professor Doutor Enéas Arrais Neto

**Co-orientador:** Professor Doutor José Expedito Passos Lima

Fortaleza – CE

2008

CRISTIANE MARIA MARINHO

**PENSAMENTO PÓS-MODERNO E EDUCAÇÃO NA  
CRISE ESTRUTURAL DO CAPITAL**

Tese apresentada ao programa de Pós- Graduação em Educação, da Faculdade de Educação – UFC, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Educação Brasileira.

Aprovada em    /    /2008

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

**Professor Doutor Enéas Arrais Neto - Orientador**  
Universidade Federal do Ceará - CE

---

**Professor Doutor José Expedito Passos Lima**  
Universidade Estadual do Ceará - CE

---

**Professor Doutor Hildemar Luiz Rech**  
Universidade Federal do Ceará - CE

---

**Professor Doutor Dorgival Gonçalves Fernandes**  
Universidade Federal de Campina Grande - PB

---

**Professor Doutor Erasmo Miessa Ruiz**  
Universidade Estadual do Ceará - CE  
Universidade Federal do Ceará - CE

Ao meu pai, paiê, Dr. Pedro de Castro Marinho, que sempre esteve comigo, inclusive agora (*In memoriam*);

Ao amigo Paulo Petrola, que me mostrou e possibilitou muitos caminhos (*In memoriam*);

## AGRADECIMENTOS

À Cristina Marinho, pelo carinho e cumplicidade de uma vida inteira.

À Carla Marinho, pela amizade.

A Colombo Marinho, pela amizade e pelos programas de computador.

A Clóvis Marinho, com um abraço.

À Dona Lourdes Nogueira, com muito afeto.

Às amigas Elaine Meireles e Betânia Rocha pelos inúmeros momentos de apoio, carinho e cervejas (no plural mesmo).

À Graça Souza, amiga Gracinha, pelo carinho e pelas luzes do Caping Lua Azul – Guaramiranga.

À Cristina Nobre, amiga Cristininha, pelo carinho de sempre.

À Toinha, pelos cafés, escutas e cuidados.

À Irenice Campos, Rerê, pela amizade de sempre.

À Lorena Coelho, com admiração, pelas aprendizagens e muitos nascer de sóis.

A Robson e Chano, amigos miadores e fielmente silenciosos, pela constante companhia.

À Professora Marise D’Almeida, minha amiga Baía, a quem dedico um extremo e incondicional afeto.

À Professora Vanda Tereza Silva da Rocha, a amiga Teca, pelo carinho e amizade de uma vida e pela companhia na estruturação e revisão do texto.

À Professora Doutora Sylvia Leão, colega do Departamento de Filosofia da UECE e amiga nas minhas caminhadas teóricas.

À Professora Doutora Ana Maria Dorta de Menezes e Professora Doutora Sandra Cordeiro Felismino que me acolheram com generosidade nos momentos iniciais da caminhada do Doutorado na UFC.

Ao Professor Doutor Hildemar Luis Rech, pelas conversas sempre esclarecedoras.

Aos companheiros do LABOR/UFC, Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação profissional, de quem sempre recebi apoio e estima.

Ao Professor Luciano Furtado Sampaio, Coordenador do Departamento de Filosofia da UECE, pela constante compreensão e incentivo.

Aos membros da Banca Examinadora pelo sim ao meu convite.

Ao Professor Doutor José Expedito Passos Lima, co-orientador, por disponibilizar grande parte do material referente a Vattimo, pelas orientações precisas e, principalmente, pela amizade de sempre, entre papoulas, mandacarus e margaridas.

Ao meu orientador Professor Doutor Enéas Arrais Neto, pela confiança e estímulos continuados.

Ao Núcleo Economia Política, Sociabilidade e Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira/UFC, pelo apoio e acolhida.

À UECE, Universidade Estadual do Ceará, onde trilhei caminhos e universos.

À FUNCAP, pelo apoio financeiro que permitiu maior tranquilidade durante a pesquisa.

A pior forma de desperdício, inerente ao capitalismo tardio, jaz no mau uso das forças de produção humanas e materiais existentes; em vez de serem usadas para o desenvolvimento de homens e mulheres livres, são cada vez mais empregadas na produção de coisas inúteis e perniciosas. Todas as contradições históricas do capitalismo estão concentradas no caráter duplo da automação. Por um lado, ela representa o desenvolvimento aperfeiçoado das forças materiais de produção, que poderiam, em si mesmas, libertar a humanidade da obrigação de realizar um trabalho mecânico, repetitivo, enfadonho e alienante. Por outro lado, representa uma nova ameaça para o emprego e o rendimento, uma nova intensificação da ansiedade, insegurança, o retorno crônico do desemprego em massa, as perdas periódicas no consumo e na renda, o empobrecimento moral e intelectual. A automação capitalista, desenvolvimento maciço tanto das forças produtivas do trabalho quanto das forças alienantes e destrutivas da mercadoria e do capital, torna-se dessa maneira a quintessência objetivada das antinomias inerentes ao modo de produção capitalista (MANDEL – Capitalismo Tardio).

Seres humanos são, ao mesmo tempo, absolutamente necessários e totalmente supérfluos para o capital. Se não fosse pelo fato de que o capital necessita do trabalho vivo para sua auto-reprodução ampliada, o pesadelo do holocausto da bomba de nêutrons certamente se tornaria realidade. Mas, já que tal ‘solução final’ é negada ao capital, somos confrontados com as conseqüências desumanizadoras das suas contradições e com a crise crescente do sistema de dominação (MÉSZÁROS – Para Além do Capital).

Eu também, como todo mundo, fico às vezes muito entediado com o slogan ‘pós-moderno’, mas quando começo a me arrepender de minha cumplicidade com ele, a deplorar seu uso errôneo e sua notoriedade, e a concluir, com alguma relutância, que ele levanta mais problemas do que resolve, eu me vejo parando para pensar se qualquer outro conceito poderia dramatizar essas questões de forma tão eficiente e econômica (JAMESON - Pós-Modernismo - A lógica cultural do capitalismo tardio).

O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável. Ele mesmo não encontra sua razão de ser na homologia dos experts, mas na paralogia dos inventores (LYOTARD – O Pós-moderno).

Por que pois buscar  
Sistemas vãos de vãs filosofias,  
Religiões, seitas, voz de pensadores,  
Se o erro é condição da nossa vida,  
A única certeza da existência?  
Assim cheguei a isto: tudo é erro,  
Da verdade há apenas uma idéia  
À qual não corresponde realidade.  
Crer é morrer; pensar é duvidar; [...]  
Quanto mais fundamente penso, mais  
Profundamente me descompreendo.  
O saber é a inconsciência de ignorar.

(FERNANDO PESSOA – Primeiro Fausto).

## RESUMO

Esta tese analisa o pensamento pós-moderno e a educação em Lyotard e Vattimo no contexto da crise estrutural do capital contemporâneo. Tem por objetivo elaborar uma crítica ao pensamento pós-moderno e a sua categoria central da diferença apresentando-os como expressões ideológicas da produção material dessa crise, demonstrando criticamente suas reflexões e seu impacto ideológico na Educação a partir do referencial teórico marxista: Mandel, com ênfase no conceito de capitalismo tardio e a terceira revolução; Meszáros, com prioridade na crise estrutural do capital e sua incontrolabilidade, ativação dos limites absolutos e taxa decrescente de utilização da mercadoria; Jameson e Harvey, com a elaboração de sua crítica ao pensamento pós-moderno como expressão ideológica do capitalismo tardio. O estudo crítico aqui apresentado investiga se o pensamento pós-moderno e sua idéia acerca da Educação expressa a lógica do capital: em Lyotard, foi explorado o papel da universidade; em Vattimo, a reflexão foi sobre a libertação midiática das diferenças e o novo ideal hermenêutico para a educação. O resultado da pesquisa demonstra que o pensamento pós-moderno e sua influência sobre a educação expressam o movimento e os interesses do capital contemporâneo na sua crise estrutural. A determinação do capitalismo tardio sobre a educação foi vista por meio da influência da terceira revolução tecnológica no ensino superior, partindo do pensamento de Mandel. A influência da crise estrutural do capital na educação foi analisada, a partir das reflexões de Meszáros. Contudo, a investigação demonstrou, ainda, que o pensamento pós-moderno, apesar de seus limites epistemológicos e educacionais, também contribuiu com avanços e possibilidades emancipatórias.

**Palavras-chave:** Pós-Modernidade; capitalismo; educação.



## ABSTRACT

This thesis analyzes post – modern thinking and education in Lyotard and Vattimo under the context of the structural crisis of contemporary capital. It aims at working out in detail a critical view on post – modern thinking and its central category of difference, featuring it as ideological expressions of the material output of such crisis, proving, critically its reflections and its ideological impact on education, based on the marxist theoretical framework: Mandel, emphasising the late capitalism concept and the third revolution; Meszáros, setting priority on the structural crisis of capital and its uncontrollability, activation of absolute limits and decreasing rate of utilization of goods; Jameson and Harvey, focusing on their criticism on post – modern thinking as ideological expression of late capitalism. The critical study as shown here examines if post – modern thinking and its view on education expresses the logic of capital: in Lyotard, it has been examined the role of university; in Vattimo, reflection has been about liberation of differences through media and the new hermeneutic ideal for education. The outcome of this study proves that post – modern thinking and its influence on education express the movements and concerns of contemporary capital in its structural crisis. Determination of late capitalism on education has been studied through influence of the third technological revolution on superior teaching based on Mandel’s thinking. The influence of the structural crisis on education has been examined based on Meszáro’s reflections. However, this study has proved, in addition, that post modern thinking, in spite of its epistemological and educational limits, also has contributed to improvements and possibilities of emancipation.

**Key-words:** Post-Modernity; capitalism; education.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO 1 – A CRISE CONTEMPORÂNEA DO CAPITAL: UM EXCURSO EM MANDEL E MESZÁROS.....</b>	<b>27</b>
1.1 A emergência do capitalismo tardio: a reflexão de Mandel .....	27
1.1.1 Capitalismo tardio e terceira revolução tecnológica.....	32
1.2 O estabelecimento da crise estrutural do capital: a análise de Meszáros .....	44
1.2.1 Das crises cíclicas à crise estrutural do sistema do capital.....	46
1.2.2 A incontabilidade do capital e a reprodução social.....	56
1.2.3 A ativação dos limites absolutos do capital.....	65
1.2.4 A taxa de utilização decrescente no capitalismo .....	71
1.3 Entre a efemeridade da mercadoria e o enfraquecimento do ser.....	86
<b>CAPÍTULO 2 – PÓS-MODERNIDADE E DIFERENÇA: AS FORMULAÇÕES DE LYOTARD E VATTIMO .....</b>	<b>89</b>
2.1 Lyotard: a propósito da pós-modernidade .....	89
2.1.1 Ainda a questão da pós-modernidade .....	104
2.2 Vattimo: interpretar o presente .....	113
2.2.1 O fim da Modernidade: a pós-história como questão.....	121
2.2.2 Pós-moderno, tecnologia e ontologia: pensar outra noção de ser.....	131
2.2.3 Pensar a dialética e a diferença.....	138
2.2.4 A diferença como categoria central do pensamento pós-moderno.....	143
2.3 Entre a pós-história e o fim da <i>Bildung</i> para uma história universal.....	152
<b>CAPÍTULO 3 – EDUCAÇÃO PÓS-MODERNA: NOVA EMANCIPAÇÃO OU SUPRIMENTO DO MERCADO? .....</b>	<b>156</b>
3.1 Modernidade e educação: a reflexão de Kant.....	156
3.2 Pós-modernidade e educação: mercado ou emancipação? .....	172
3.2.1 Lyotard e a universidade na pós-modernidade .....	178
3.2.2 Vattimo e a educação pós-moderna.....	188
3.3 Da educação emancipatória da humanidade à formação de competências para o mercado .....	197

<b>CAPÍTULO 4 – PÓS-MODERNIDADE: CRÍTICAS</b>	
<b>DIALÉTICO-MARXISTAS.....</b>	<b>201</b>
4.1 Pós-modernidade e capitalismo tardio: a flexibilidade da mercantilização .....	201
4.1.1 A crítica de Jameson: a mercantilização da cultura .....	201
4.1.2 A crítica de Harvey: acumulação flexível, cultural flexível.....	219
4.2 Educação e capitalismo tardio .....	225
4.2.1 Mandel: a universidade a serviço da acumulação do capital.....	225
4.2.2 Meszáros: educação, alienação e crise estrutural do capital.....	234
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>250</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>274</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>277</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é apresentar o pensamento pós-moderno e sua categoria central da diferença, como expressões ideológicas da produção material do capitalismo tardio e da crise estrutural do capital contemporâneo em uma totalidade concreta, demonstrando criticamente suas reflexões e o seu impacto ideológico na Educação. O referencial teórico que norteia a presente investigação é o marxismo, aqui representado por Mandel, Meszáros, Jameson e Harvey.

O presente estudo crítico sobre o pensamento pós-moderno em Lyotard e Vattimo e as suas reflexões sobre pós-modernidade, diferença e educação, pretende investigar se a idéia acerca da Educação nesses pensadores expressa a lógica do capital. Em Lyotard, observaremos o papel da universidade como produtora da satisfação das necessidades do funcionamento do sistema capitalista. Em Vattimo, refletiremos se a libertação das diferenças por intermédio da mídia e a proposta do ideal hermenêutico para a educação expressam interesses condizentes com o processo de mundialização do capital.

Diante do exposto, as seguintes indagações nortearam a pesquisa: Em que consiste a reflexão do pensamento pós-moderno sobre a Educação em Lyotard e Vattimo e sua possível adequação com a ordem do Capital? É possível concebemos a sociedade contemporânea prescindindo do antagonismo fundante de classes sociais? Pode-se apreender a fragmentação a-histórica afirmada pela pós-modernidade como expressão do grau de acumulação do capitalismo tardio, uma lógica cultural da própria lógica do mercado?

De início é fundamental a compreensão de que o surgimento da pós-modernidade, situado pela maioria dos estudiosos nos anos 70, foi resultado do período de recessão advinda após um súbito crescimento econômico que caracterizou o final da II Grande Guerra. Esse quadro se deve à intensificação da competição internacional que forçou a redução das margens de lucro e do investimento numa economia globalizada (ANDERSON, 1999,p.108-109). A reação a este quadro de crise do capital, com a finalidade de aumentar a taxa de lucro e ampliar a acumulação do capital, se acentua nos anos 80 com os seguintes traços: fragilização do movimento operário; transferência de unidades fabris para países periféricos de baixos salários; deslocamento dos investimentos para os setores de serviços e comunicação; ampliação dos gastos militares e aumento da especulação financeira à custa da produção. O quadro de pós-modernidade se expressa, também, nas áreas culturais, ideológicas

e políticas. Esse período, que marca o surgimento do pensamento pós-moderno, tendo a sua expressão política no neoliberalismo, é cunhado por Mandel como capitalismo tardio.

Os representantes do chamado pós-modernismo o caracterizam como uma reação à “monotonia” do mundo moderno que se distinguia por: positivismo, tecnocentrismo, racionalismo, crença no progresso linear e nas verdades absolutas, infalibilidade do planejamento racional e padronização do conhecimento e da produção. O pensamento pós-moderno, ao contrário, acredita na força libertadora da heterogeneidade e da diferença para uma redefinição do universo cultural. A fragmentação, a indeterminação, a descrença nos discursos universais e ‘totalizantes’, a ênfase foucaultiana na descontinuidade e na diferença na história caracterizam o pensamento pós-moderno (HARVEY, 2000, p.19).

Com efeito, o pós-modernismo proclama a morte das ‘metanarrativas’ que davam sustentação a uma pretensa história universal. No lugar de uma razão manipuladora e do fetiche da totalidade, típicas da Modernidade, fala-se agora de pluralismos, de heterogeneidade de jogos lingüísticos. A ciência e a filosofia devem renunciar às suas pretensiosas explicações metafísicas e se reconhecerem como narrativas comuns entre tantas outras.

No quadro pós-moderno de fim das ‘grandes narrativas’ se questiona o processo de emancipação humana por meio da racionalidade moderna. Lyotard, em sua obra *A condição pós-moderna*, declara que a Educação só tem um caminho a seguir: o da formação de competências eficientes. Trata-se do ensino, principalmente o superior, que deverá se nortear pela formação das competências necessárias ao sistema social capitalista.

Vattimo, no livro *O fim da Modernidade*, também compactua com o fim da racionalidade emancipatória da Modernidade que, segundo ele, se caracterizava por uma visão unitária e metafísica com Hegel e Marx, mas vislumbra a possibilidade de uma nova emancipação mediante o reconhecimento da pluralidade das diversas culturas. Esse reconhecimento seria possibilitado pelos meios de comunicação de massa.

As perguntas que se impõem são: Estamos diante de pensamentos que expressam a reprodução da ordem do capital? Por não levarem em consideração, de forma criticamente sistemática, a base produtiva econômica, esses pensadores repetem, de forma ideológica, as próprias necessidades de reprodução do sistema produtivo? Lyotard por meio da Educação formal, ao simplesmente constatar a necessária eficiência da Universidade na época pós-moderna, e Vattimo pela Educação informal dos meios de comunicação de massa?

Acreditamos que as respostas a tais indagações podem ser encontradas no pensamento histórico-dialético marxista que toma a totalidade do complexo social na sua inteireza da determinação fundante do processo produtivo.

Para proceder ao desenvolvimento inicial de tal problemática é preciso, nessa introdução, explicitar dois momentos: o primeiro para caracterizar o pensamento pós-moderno de uma forma mais genérica; o segundo para explicitar o cenário econômico-social no qual o pensamento pós-moderno surge, buscando demonstrar que ele se apresenta como uma expressão teórica do capitalismo tardio.

Para a caracterização do pensamento pós-moderno<sup>1</sup> busca-se a origem da palavra “pós-modernismo” em Federico de Onis, década de 1930, na Espanha, quando trata da questão estética. Vinte anos depois, segundo Anderson (1999, p. 10), o termo é utilizado no mundo inglês como categoria de época e não mais de estética. A partir de 1934, Toynbe utiliza o termo em sua análise da história recente do Ocidente. Em 1951, o poeta Charles Olson, em um manifesto estético, indica que o termo ‘mundo pós-moderno’ é posterior à era dos Descobrimentos e da Revolução Industrial (ANDERSON, 1999, p.12), e que seu presente era “pós-moderno, pós-humanista, pós-histórico” (ANDERSON, 1999).

Em 1959, Wright Mills utiliza-se do termo pós-moderno para descrever “uma época na qual os ideais modernos do liberalismo e do socialismo tinham simplesmente falido, quando a razão e a liberdade se separaram numa sociedade pós-moderna de impulso cego e conformidade vazia” (ANDERSON, 1999, p.18). Na mesma época, Irving Howe usou o termo para falar de “uma ficção contemporânea incapaz de sustentar a tensão modernista com uma sociedade circundante cujas divisões de classe tornavam-se cada vez mais amorfas com a prosperidade do pós-guerra” (Ibid., p.19). Contudo, afirma Anderson, “a noção do pós-moderno só ganhou difusão mais ampla a partir dos anos 70” (Ibid:20), com a *Revista de*

---

<sup>1</sup> Silva alerta para a confusão que comumente é feita entre os conceitos de pós-modernismo e pós-estruturalismo: “Como se sabe, pós-estruturalismo e pós-modernismo são conceitos amplos e de definição pouco precisa. Eles tendem também a se confundir, ligados que estão a um mesmo conjunto de contestações aos fundamentos do pensamento, da filosofia, das ciências sociais, das artes. É possível, entretanto, fazer algumas distinções, que podem ser úteis [...]. Em primeiro lugar, pode-se considerar pós-modernismo como um termo mais abrangente que pós-estruturalismo. Em seguida, é possível também distinguir o pós-estruturalismo como um conjunto de desenvolvimentos teóricos vinculados a uma determinada concepção do papel e da natureza da linguagem, uma concepção que modifica e estende aquela sustentada pelo estruturalismo. É possível também distinguir o pós-estruturalismo a partir dos autores que o identificam. Estão claramente identificados com o pensamento pós-estruturalista: Foucault, Derrida, Barthes. Em contraposição, a figura que claramente identifica o pós-modernismo, ao menos em filosofia e ciências sociais, é Lyotard” (SILVA, 1995: 247).

*Literatura e Cultura Pós-modernas*, publicada em 1972. No campo da arte, ainda na década de 70, o termo pós-modernismo passa a frequentar os grandes debates sobre a arquitetura e na filosofia com o livro *A Condição Pós-Moderna* de Lyotard, editado em 1979.

Para Lyotard, “a chegada da pós-modernidade ligava-se ao surgimento de uma sociedade pós-industrial – teorizada por Daniel Bell e Alain Touraine” (ANDERSON, 1999, p.32). Segundo Lyotard, nessa sociedade a principal força econômica de produção era o conhecimento, pois agora a sociedade não era concebida com base em um conflito dual de classes sociais, mas “como uma rede de comunicações lingüísticas” (Ibid). A ciência aí não passava de um mero jogo de linguagem, ou seja, não se configurava mais como um conhecimento superior ao pretender exprimir a verdade denotativa frente às narrações do conhecimento comum, como foi o caso das duas formas grandiosas de narrativa: a da Revolução Francesa tinha na humanidade o herói de sua própria libertação por meio do avanço do conhecimento; e a do idealismo alemão, que via o espírito como progressiva revelação da verdade (Ibid).

Enquanto a Modernidade se baseava nas “metanarrativas” (grandes sistemas fechados com pretensão a explicações universais), para Lyotard a pós-modernidade se caracteriza pela descrença nessas “metanarrativas”. O que se tem agora é a valorização do universo micro e da descontinuidade. Dessa forma, “o sonho do consenso é uma relíquia da nostalgia da emancipação” (Ibid., p.33). Com isso, o pós-modernismo não mais privilegia as grandes narrativas que buscam o consenso, mas sim as pequenas narrativas que priorizem o dissenso: a microfísica, os fractais, a teoria do caos no campo das ciências e a transitoriedade temporal em todos os aspectos da vida humana<sup>2</sup>.

Em discurso intitulado *Modernidade – um projeto incompleto*, em 1980, Habermas se posiciona a favor de alguns princípios da Modernidade por compreendê-los inconclusos: “o projeto da Modernidade tinha ainda que ser realizado. Mas a tentativa cabal

---

<sup>2</sup> Jameson faz referência ao que chama de interpretação alegórica própria ao pós-modernismo e consiste exatamente em fazer esta apreensão fragmentária do real: “como a sensibilidade generalizada, em nossos dias, em relação às quebras e rupturas, ao heterogêneo (não apenas nas obras de arte), à Diferença em vez da identidade, às faltas e falhas em vez das tramas bem urdidas e progressões narrativas triunfais, à diferenciação social em vez da Sociedade como tal e sua ‘totalidade’, nas quais as antigas doutrinas da obra monumental e do ‘universal concreto’ se inspiravam e se refletiam. [...] A interpretação alegórica é, antes de mais nada, uma operação interpretativa que começa por reconhecer a impossibilidade da interpretação no sentido antigo, e por incluir essa impossibilidade em seus próprios movimentos provisórios ou até mesmo aleatórios” (JAMESON, 1997: 184).

de negá-lo – uma decisão desesperada - havia fracassado” (ANDERSON, 1999, p.45). Para esse autor não se podia negar todas as contribuições da Modernidade, igualmente aquelas relativas às esferas de valor e à necessidade do consenso que serão resgatadas posteriormente na sua teoria da ação comunicativa.

Vattimo lança um livro com um título contundente: *O fim da modernidade - niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, em 1985, no qual foram postos em xeque todos os valores da Modernidade, tais como: as idéias de Progresso, Ciência, História contínua e Humanismo, tidos agora como valores metafísicos que deveriam ser ultrapassados. No ano de 1989, ele lança outro livro intitulado *A sociedade transparente*, no qual a sociedade contemporânea se caracteriza principalmente pela ‘comunicação generalizada’ dos meios de comunicação de massa e pelo fim unitário da história, a qual é vista agora a partir de uma série de perspectivas diferentes, pondo em xeque a noção de progresso (LYON, 1994, p.77).

A sociedade transparente é, potencialmente, a sociedade pós-moderna, que teria surgido com o colapso do colonialismo e do imperialismo europeus e com a criação da comunicação de massa generalizada e que, por sua vez, não teria trazido somente uma homogeneização reificante, mas sim a emergência de cosmovisões, um mundo plural sem uma coordenação centralizada. O desgaste desses pilares da Modernidade não teria sido maléfico, pois, ao substituímos o mundo dos objetos monitorados pela tecnologia, pelas imagens dos meios de comunicação de massa, nos tornamos plurais. E não devemos ter nostalgia da realidade estável e autoritária que perdemos da Modernidade, sob o risco de vivermos sob a égide da neurose. A liberdade deve ser procurada na descoberta da finitude, historicidade e contingência (Ibid., 1994, p.78).

Um sentido mais delineado do termo “pós-modernismo”, foi atribuído por Fredric Jameson, em 1984, em seu livro *Pós-Modernismo – a lógica cultural do capitalismo tardio*. Não se trata mais de uma leitura elaborada pela crítica da cultura como o faz Vattimo com base em uma hermenêutica. A interpretação jamesoniana faz uma “ancoragem do pós-modernismo em alterações objetivas da ordem econômica do próprio capital. Não mais uma mera ruptura estética ou mudança epistemológica, a pós-modernidade torna-se o sinal cultural de um novo estágio na história do modo de produção reinante” (ANDERSON, 1999, p.66). As características desse estágio são: explosão tecnológica da eletrônica moderna e seu papel como principal fonte de lucro e inovação; predomínio empresarial das corporações multinacionais, deslocando as operações industriais para países distantes com salários baixos;



imenso crescimento da especulação internacional; e ascensão dos conglomerados de comunicação com um poder sem precedentes sobre toda a *mídia* e ultrapassando fronteiras.

As conseqüências de tais mudanças para o sujeito eram a perda de um senso ativo de história, passada ou futura (ANDERSON, 1999, p.68). Os satélites e a fibra ótica encarregaram-se de ocupar esse imaginário. O resultado final desse quadro pós-moderno é a criação de uma subjetividade diminuída em seu afeto, superficial, fragmentada e esquizofrênica. No campo cultural, Jameson afirma que agora o que se tem é a criação do *pastiche* (imitação do que está morto), e o fim das velhas divisões das disciplinas, que tem em Foucault um de seus representantes mais expressivos.

As bases sociais e o padrão geopolítico do pós-modernismo apontavam para uma sociedade de classes no capitalismo avançado cuja estrutura não era tão bem definida como antes, houve o enfraquecimento das tradicionais formações de classe e em seu lugar prevalecem identidades segmentadas e grupos localizados, baseados em diferenças étnicas ou sexuais (ANDERSON, 1999, p.74-75). Dessa forma, podemos concordar com Anderson, que somente Jameson “havia identificado firmemente o pós-modernismo com um novo estágio do capitalismo, entendido segundo os clássicos termos marxistas [...], a cumplicidade do pós-modernismo com a lógica do mercado e do espetáculo era inequívoca” (Ibid., p.78). Para Jameson, a forma mais adequada de refletir sobre o pós-modernismo era pensar historicamente, numa época que havia esquecido de pensar dialeticamente a história.

O outro autor que reflete sobre o pós-modernismo é David Harvey em seu livro *A Condição pós-moderna*, de 1989, no qual, seguindo os passos de Jameson, demonstra que o advento da pós-modernidade, no começo dos anos 70, refletiu uma ruptura contemporânea com o modelo de desenvolvimento capitalista do pós-guerra. A recessão de 1973 levou o fordismo a uma crise de superacumulação adiada por muito tempo (ANDERSON, 1999, p.94).

Terry Eagleton, crítico de formação marxista, também se volta para o estudo da era pós-moderna. Em seu livro *As ilusões do pós-modernismo*, editado em 1996, elabora uma crítica contra os pontos nodais do pensamento pós-moderno, o qual se caracteriza por uma “retórica antiessencialista, antifundamentalista – rejeição de qualquer idéia de natureza humana, concepção da história como processo aleatório, equiparação de classe a raça ou sexo, renúncia à totalidade e à identidade, especulações de um sujeito indeterminado” (ANDERSON, 1999, p.133).

Eagleton vê o pós-modernismo como um fenômeno próprio ao capitalismo avançado que busca uma justificativa política sob a forma de uma “metafísica de verdades pessoais duradouras” (soberania, lei, contrato, obrigação), e uma justificativa econômica por meio das “preferências individuais por modas e gratificações de consumo em perpétua mudança” (Ibid). Para ele, o pós-modernismo combina muito bem o desejo do sujeito com o “hedonismo amoral do mercado, sua rejeição de quaisquer valores fundamentados ou verdades objetivas” (Ibid), pois esses fundamentos seriam contra o sistema.

Filiamo-nos aqui a esse grupo de pensadores marxistas que defendem que as questões trazidas pelo pensamento pós-moderno só poderão de fato ser legitimamente avaliadas se compreendidas na perspectiva histórico-social e à luz das grandes contribuições trazidas pela Modernidade. Compreendemos, entretanto, ser necessário levar em consideração os subsídios extremamente positivos da reflexão pós-moderna por possibilitarem uma ampliação de reflexões a partir da quebra do universo monolítico da Modernidade.

Para explicitar o cenário econômico-social no qual o pensamento pós-moderno surge, o cenário econômico-social do capitalismo tardio e da crise estrutural do capital, voltamos à década de setenta. Nessa época, o capital monopolista buscava alternativas para a crise iniciada em 1974-75 com uma primeira recessão generalizada da economia capitalista internacional desde a Segunda Guerra Mundial. O capitalismo monopolista cresceu de forma constante nas três décadas posteriores ao fim da Segunda Guerra, cuja maior expressão encontra-se no *Welfare State*. A recessão periódica dessa nova era, com tendência à queda da taxa média de lucro e superacumulação, exigiam reajustes para que o capital monopolista entrasse numa nova fase de acumulação. Daí, então, se darem as transformações sociais.

Os chamados “teóricos da regulação” (AGLIETTA, LIPIETZ e BOYER) afirmam que a crise dos anos setenta teria assinalado a exaustão do padrão capitalista monopolista fundado num regime de acumulação rígido (fordista-keynesiano), e que para enfrentar a crise teria buscado um novo patamar de acumulação flexível. Ou seja, o capital busca passar de um patamar de acumulação baseado na “rigidez” para um outro patamar baseado na “flexibilidade”.

Essa flexibilização se traduz sob forma de aumento excessivo das atividades financeiras independente de controles estatais-nacionais e, em razão dos avanços das tecnologias de comunicação, não encontram barreiras espaciais ou temporais. A produção é

segmentada, horizontalizada, descentralizada e móvel. A fábrica, chamada difusa, ocupa vários ramos e vários territórios, coexistindo em redes supranacionais (CHESNAIS, 1996).

O fenômeno da globalização econômica está estreitamente vinculado ao capitalismo financeiro. As atividades supranacionais implicam numa desregulamentação da economia mundial. A globalização vem acirrar, assim, a competitividade intermonopolista e mudar o perfil político-econômico do planeta. Para assegurar mercados e lucros, as grandes corporações têm efetivado processos supranacionais de integração: os monoblocos (União Européia, ALCA, etc.) (Ibid).

A flexibilização pretendida pelo grande capital vem sendo favorecida por uma verdadeira revolução tecnológica que, desde os anos cinqüenta, transformou as forças produtivas: substituição da eletromecânica pela eletrônica; informatização e automatização do processo produtivo. Essas alterações resultaram na modificação do controle e organização do processo de trabalho (Ibid).

Constata-se aí a validade da análise marxiana da relação ciência/produção: a revolução tecnológica implicou numa enorme economia de trabalho vivo, elevou a composição orgânica do capital e criou um mercado de reserva de força de trabalho. O capitalismo tardio, ou capitalismo monopolista contemporâneo, com a sua nova face de acumulação flexível reestruturou o mercado de trabalho, alterou a relação entre excluídos/incluídos, introduziu novas modalidades de contratação como o emprego temporário, criou novas estratificações e discriminações entre os trabalhadores (sexo, idade, cor, etnia), exigiu trabalho vivo superqualificado e/ou polivalente diante das novas tecnologias. Nessa reestruturação persiste o padrão antigo de exploração, só que de forma mais acentuada: as mulheres, os jovens e os emigrantes tornam-se elementos essenciais da força de trabalho. Tais modificações sociais caracterizam a sociedade burguesa tardia e só podem ser compreendidas com base na dinâmica do capital.

No âmbito social ocorre uma transformação da estrutura tradicional da sociedade burguesa. O reconhecimento de pertença de classe também se modifica, seja no plano econômico-objetivo, seja nos planos ideológicos e subjetivos. A pluralidade das determinações de classes se acentua em razão de uma estrutura de classes muito mais complexa.

As modificações advindas da exaustão do regime de acumulação “rígida” ou fordista acabaram por transformar o mundo do trabalho. A classe operária tradicional “que

fixou a sua identidade classista (sindical e política) enfrentando o capitalismo monopolista” (NETTO, 1995, p. 93) está se transformando e diminuindo de tamanho, pois o proletariado industrial está sendo substituído em algumas de suas funções pelos efeitos da revolução tecnológica, o que repercute na divisão social do trabalho. Modificou-se também a classe média em função do aumento do trabalho autônomo, da terceirização e de microempresas.

Dessa forma, não se pode concordar com as falsas afirmações “acerca do fim da sociedade do trabalho, o que se registra são mutações, [...] metamorfoses no mundo do trabalho” (NETTO, 1995, p. 93). Se o proletariado tradicional se modificou não se pode negar “a centralidade da classe-que-vive-do-trabalho, ela continua sendo central, só que perpassada por uma enorme diferenciação interna” (Ibid).

Se a classe operária sofreu mutações, o patronato e os capitalistas também sofreram: “os representantes do grande capital estão estruturando uma oligarquia financeira global” (NETTO, 1995, p.94). Os padrões de articulação global lhes permitem uma hegemonia sem concorrente em razão dos novos patamares de acumulação. Todavia, as transformações sociais não se deram somente nas alterações da estrutura de classes. Há outras modificações relacionadas a elas, como por exemplo: perfil demográfico das populações, expansão urbana, crescimento das atividades de serviços, difusão da educação formal, indústria cultural e estrutura familiar.

Essas transformações convulsionam os padrões da sociedade dos grupos sociais, como as mulheres, os jovens e os desprotegidos. A mulher nos últimos 25 anos teve expressão e emergência inegáveis nas práticas sociais, tanto que é impossível analisar o quadro social sem levar em consideração o elemento feminino. Os jovens são representativos nesse contexto de transformações por estarem na base da revolução dos costumes e valores e os desprotegidos são os excluídos da sociedade (Ibid). Na realidade, os desprotegidos são resultantes do caráter concentrador de renda, riqueza e propriedade de uma atividade econômica excludente e restritiva das garantias sociais do capitalismo tardio.

A cultura no capitalismo tardio também se “flexibilizou”. Houve a transferência da lógica do capital para os processos culturais (produção, divulgação, consumo) e sua socialização pelos meios eletrônicos (a televisão, o vídeo, a chamada multimídia). Ocorreu uma incorporação das características da mercadoria (obsolescência programada, tangibilidade, imediaticidade reificante).

Mesmo que a sociedade tardo-burguesa esteja longe de ser uma ‘sociedade de consumo’, a cultura que nela hoje se afirma é uma cultura de consumo [...], ela cria a ‘sensibilidade consumidora’ que se abre à devoração indiscriminada e equalizadora de bens materiais e ideais – e, nela, a própria distinção entre realidade e signos se esfuma: numa semiologização do real, o signo é o real (NETTO, 1995, p. 96).

No contexto da mercantilização mundial e universalizada, segundo Netto, o imediato é que é o real, não mais se distingue entre aparência e essência e os conceitos de totalidade e universalidade são transformados em totalitarismo.

Esta é a época da pós-modernidade, iniciada na segunda metade do séc. XX, de onde teria se configurado numa “mutação sociocultural estrutural” com implicações como a crise de paradigmas, a superação das “metanarrativas” e da categoria de totalidade, a urgência de pensar a micropolítica ou de encontrar novos referenciais para a ação sócio política (NETTO, 1995, p.97).

Nesse sentido, apesar da heterogeneidade do movimento pós-moderno, este é funcional à lógica cultural do estágio contemporâneo do capitalismo do ponto de vista de seus fundamentos epistemológicos e teóricos (Ibid.,p.98). Dessa forma, segundo Netto, o pós-modernismo aceita “acríticamente as expressões culturais da ordem tardo-burguesa”, assim como rompe com a criticidade peculiar à Modernidade. Ao conceber a razão do ponto de vista meramente instrumental, ainda segundo Netto, o pós-modernismo abre espaço para os diversos tipos de irracionalidade.

Contudo, Netto afirma que é preciso destacar que o pensamento pós-moderno não é uma mera mistificação intencional a favor do capital, mas sim “um sintoma das transformações em curso na sociedade tardo-burguesa, tomadas na sua epidérmica imediatidade”, em que sua teoria é a expressão da “funcionalidade ídeo-social da mercadoria e do capitalismo” (Ibid.,p.97).

A ausência da identidade de classes, a atomização da vida social, as sensibilidades gestadas pelas tecnologias de comunicação, bem como todas as transformações indicadas, acabam por arruinar as teorias e reflexões vinculadas à sociabilidade. Não é por acaso, portanto, que hoje se busca elaborar novas identidades culturais e estruturar novas comunidades. Nesse contexto, a cultura segue a lógica de produção do capital, produção/divulgação/consumo mercantilizados, e flutua entre a globalidade e o localismo abstratos, fazendo predominar “uma nítida desqualificação da esfera pública universalizadora” (Ibid.,p.97).

No âmbito político, “Estado e Sociedade Civil de ordem tardo-burguesa modificam nas suas esferas próprias e nas suas relações” (NETTO, 1995, p.99). Enquanto a oligarquia financeira global se articula para viabilizar seus projetos, as tradicionais representações de classes entram em crise nos sindicatos e partidos populares, originando novos sujeitos coletivos como os movimentos sociais. Estes reivindicam novos direitos e exigem a ampliação do seu estatuto da cidadania, o que confere à sociedade civil uma revitalização democrática. Por estarem muito dispersos, porém, tornam-se corporativistas, sem uma força política de maior aglutinação.

Mesmo permanecendo classista, o Estado burguês sofre um reordenamento visível na diminuição de sua ação reguladora como, por exemplo, o rompimento do grande capital com o Welfare State por intermédio do arrefecimento das coberturas sociais e o corte nos direitos sociais. Ocorre uma “estratégia capitalista de ‘redução de estado’, num processo de ‘ajuste’ que visa a diminuir os ônus do capital no esquema geral de reprodução da força de trabalho (e das condições gerais da produção capitalista)” (Ibid.,p.100). Contudo, essa diminuição da ação reguladora do Estado que se expressa como “flexibilização” e “desregulação” é, por sua vez, determinada pelo fenômeno da globalização. Em outras palavras, a globalização determina a diminuição do Estado e a flexibilização da economia. As atividades planetárias das corporações monopolistas vão além do controle do estado nacional, e esse pouco pode intervir no aspecto macroeconômico daquelas atividades.

O capitalismo tardio não destruiu o Estado nacional, mas atingiu a sua soberania. “A desqualificação do estado tem sido [...] a pedra-de-toque do privatismo da ideologia neoliberal: a defesa do ‘Estado mínimo’ pretende, fundamentalmente, o Estado máximo para o capital” (Ibid). As conseqüências da desregulação do Estado são: liquidação de direitos sociais e depredação do patrimônio e fundo público. Essa desregulação é apresentada como modernização que fortaleceria a sociedade civil tornando-a livre da tutela do Estado, e resultando no aumento da liberdade, cidadania e democracia. Na verdade o que ocorre é a transferência para a sociedade civil, a título de iniciativa autônoma, de responsabilidades que antes eram do Estado, minimizando as lutas democráticas que poderiam afetar as instituições. Ou seja, ocorre uma despolitização das lutas democráticas.

Dessa forma, salienta Netto, essa sociedade tardo-burguesa, no final do século XX, com suas transformações societárias, expressa a vitória do grande capital. Ideológica e culturalmente o pós-modernismo paralisou avanços sociais surgidos entre a década de

sessenta e setenta, ao pôr como ultrapassada a proposta socialista revolucionária. Economicamente ajudou a retomar a lucratividade do capital.

Contudo, afirma Netto, não foi resolvida a crise da dinâmica capitalista (crise da bolsa de *N.Y.* de 1987, crise internacional do Câmbio de 1992). Vitórias conquistadas pelo capital não trouxeram nada de positivo à classe trabalhadora. Pelo contrário, houve aumento de desemprego; achatamento salarial dos empregados; rebaixamento do padrão de vida; ataque aos sistemas públicos de seguridade social e coberturas privadas. Desta forma, o que se pode afirmar, baseado em dados do Banco Mundial, é a existência de uma pauperização absoluta e relativa para a maior parte da população mundial.

A flexibilização do capitalismo tardio fez a classe trabalhadora recuar em suas conquistas, penalizou a grande maioria da sociedade e não resolveu problemas fundamentais criados pelo capital. Três dados são importantes nessa crise: distanciamento entre ricos e pobres, ascensão do racismo e da xenofobia e a crise ecológica planetária. Neste quadro “todas as indicações sugerem que o capitalismo ‘flexibilizado’ oferecerá respostas predominantemente regressivas, operando na direção de um novo barbarismo, de que as atuais formas de *apartheid* social são premonitórias” (NETTO, 1995, p.102).

Jameson, apesar de sua notável intuição, não aprofundou o aspecto econômico contemporâneo da proximidade do pós-moderno e o capitalismo tardio. Objetivando contribuir com a atualização da tese jamesoniana, lançaremos mão do universo teórico de Meszáros com seu estudo da crise estrutural do capital contemporâneo, por compreendê-la determinante do pensamento pós-moderno. Para melhor compreendermos essa crise, será elaborada uma exposição das condições econômicas do surgimento do capitalismo tardio com o pensamento de Mandel, para efeito de uma melhor contextualização econômica do desenvolvimento do capital.

A presente investigação adota a seguinte hipótese de trabalho: o pensamento pós-moderno e sua reflexão sobre a educação expressam os movimentos do capital contemporâneo na sua crise estrutural compondo uma totalidade social. Para uma exposição do conteúdo aqui tratado dividimos este trabalho em quatro capítulos como dispostos a seguir.

O primeiro capítulo - *A crise contemporânea do capital: um excuroso em Mandel e Meszáros* - é composto pela exposição dos conceitos de capitalismo tardio de Mandel e a terceira revolução tecnológica, examinado na obra homônima do autor, e também pelo conceito de crise estrutural do capital contemporâneo de Meszáros, com base em seu livro



*Para além do capital*. O primeiro texto, ao apresentar os estágios do capitalismo, facilitará a compreensão da crise estrutural do capital contemporâneo. O estudo da história do desenvolvimento do capital e de suas fases ajudará na percepção do momento atual e na interpretação do capital contemporâneo, com o objetivo de melhor dimensionar a influência da ‘produção destrutiva’ no pensamento pós-moderno.

O segundo capítulo - *Pós-Modernidade e diferença: as formulações de Lyotard e Vattimo* - apresenta filosoficamente a categoria da pós-modernidade no pensamento de Lyotard e Vattimo, dando ênfase, também à categoria da diferença. Do pensamento de Lyotard foram analisadas as obras *A condição pós-moderna* e *O pós-moderno explicado às crianças*. Da obra de Vattimo foram utilizados os livros *A sociedade transparente* e *O fim da modernidade*, e ainda, dois artigos: *Pós-moderno, tecnologia e ontologia* e *Dialética, diferença e pensamento fraco*. Lyotard desenvolverá o conceito de pós-modernidade como descrença nos grandes relatos da modernidade. Vattimo fará uma reflexão em torno da pós-história, de uma noção debilitada do ser, da relação entre dialética e diferença na constituição do ‘pensamento fraco’.

Já o terceiro capítulo - *Educação pós-moderna e fim das metanarrativas* -, que pressupõe os momentos anteriores do presente trabalho, a reflexão se debruçará sobre a educação pós-moderna em Lyotard e Vattimo, que virá precedida, como contraponto, de uma exposição sobre a educação moderna em Kant, o representante mais expressivo e característico do tema. Será demonstrado que enquanto a educação moderna se norteou pela legitimidade universal das metanarrativas, a educação pós-moderna, ao contrário, seguiu os efeitos da deslegitimação das metanarrativas da Modernidade, buscando novas alternativas de ideal e paradigma ou sucumbindo às necessidades do capital. Na educação moderna será visto como Kant considera a educação a principal responsável pelo aperfeiçoamento da Razão, do progresso da história e da disciplina nos textos *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, *Resposta à pergunta: o que é “esclarecimento”? (Aufklärung)* e *Sobre a pedagogia*. Para o exame da educação pós-moderna no pensamento de Lyotard foram utilizadas as obras já citadas anteriormente, com recorte específico no ensino superior e na instituição universitária. Em Vattimo, o artigo *A educação contemporânea entre a epistemologia e a hermenêutica* norteou a análise do ideal da educação na contemporaneidade.



O quarto capítulo - *Pós-modernidade: críticas dialético-marxistas* - abordará algumas concepções críticas do ponto de vista dialético-marxista sobre as categorias da pós-modernidade e da diferença, e como contraponto à educação pós-moderna, uma reflexão sobre a educação do ponto de vista marxista de Mandel e Meszáros. No item “Pós-modernidade e capitalismo tardio”, serão expostas as críticas de Jameson e Harvey, acerca da determinação do capitalismo tardio sobre a pós-modernidade. O segundo item, “Educação e capitalismo tardio”, é composto pelas críticas de Mandel e Meszáros sobre a educação. O primeiro situa sua reflexão sobre a determinação da terceira revolução tecnológica do capital na universidade com base no livro *O capitalismo tardio* e o segundo analisa a apropriação capitalista do ato de educar na crise estrutural do capital contemporâneo nos textos *A teoria da alienação* e *A educação para além do capital*.

Na parte final da investigação retomaremos o percurso realizado no trabalho explicitando as relações implícitas entre capitalismo tardio, crise estrutural do capital, educação moderna, educação pós-moderna e mais algumas inferências pertinentes ao ideário dessas discussões, bem como as conclusões resultantes do percurso investigativo.

Apesar de adotarmos uma posição crítica quanto aos limites do pensamento pós-moderno, não nos posicionamos aqui de forma dogmática e preconceituosa, e muito menos eclética (LESSA, 2007), com relação às perspectivas críticas da Modernidade proporcionadas pelo pensamento pós-moderno, pois, acima de tudo, compreendemos a necessidade de renovação do pensamento marxista (EVANGELISTA, 1997 e MESZÁROS, 2007). Apesar de a realidade capitalista ser um fato inegável e ainda não superado é imprescindível reconhecer a existência de fatos novos e as dimensões da vida humana que não foram abarcadas pelo marxismo, em virtude dos seus próprios limites históricos.

## **CAPÍTULO 1 - A CRISE CONTEMPORÂNEA DO CAPITAL: UM EXCURSO EM MANDEL E MESZÁROS**

A exploração do conceito de capitalismo tardio será iniciada pelo exame da obra de Mandel: *O capitalismo tardio*, que, apresentando os estágios do capitalismo, facilita a compreensão da crise estrutural do capital contemporâneo, analisada por Meszáros, em sua obra *Para além do capital*. Mandel apresenta o capitalismo tardio como uma segunda fase do capitalismo monopolista ou imperialista, sucessor do capitalismo concorrencial. A terceira revolução tecnológica é parte essencial do capitalismo tardio, pois promove a intensificação da produção da mais-valia relativa. Meszáros apresenta a passagem das crises cíclicas do capital à crise estrutural contemporânea, a qual é caracterizada pela radicalização da incontrollabilidade do capital e da taxa decrescente de utilização da mercadoria. O estudo da história do desenvolvimento do capital e de suas fases ajudará na percepção do momento atual e na interpretação do capital contemporâneo, com o objetivo de melhor dimensionar a sua influência no pensamento pós-moderno e para que não nos deixemos iludir com os cantos ilusórios da ideologia que proclama a morte da possibilidade de compreensão do real e do fim da luta de classes, bem como o desaparecimento da sociedade capitalista. Além disso, é importante, também, para que não se confundam as transformações do capital com o seu fim, e dessa forma, se possa compreender com mais lucidez a sua determinação, incluindo os seus limites.

### **1.1 A emergência do capitalismo tardio: a reflexão de Mandel**

O marxismo, de uma forma abrangente, compreende a divisão da história em diferentes estágios que se movimentam por contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, teorizando-a não somente na transição de um modo de produção para outro, mas também abrangendo igualmente as transformações históricas que ocorrem dentro do período de vigência de cada um dos modos de produção. Dessa forma, o capitalismo se divide em várias fases.

A periodização do modo de produção capitalista adotada por Mandel, em *O capitalismo tardio* é apresentada de forma esquemática e didática, no seguinte quadro:

capitalismo concorrencial, com uma primeira fase no fim do século XVIII e uma segunda fase no período de 1848 a 1873; capitalismo monopolista ou imperialismo com a primeira fase, clássica, de 1890 a 1940, e uma segunda fase, chamado capitalismo tardio, que ocorre a partir de 1940 com a terceira revolução tecnológica. O quadro histórico do capitalismo traçado por Mandel inclui, além das fases e subfases, períodos caracterizados por profundas transformações tecnológicas que possibilitam ‘ondas longas com tonalidade expansionista ou com tonalidade de estagnação’.

No capitalismo concorrencial, fim do século XVIII até a década de 70 do século XIX, apenas as indústrias da Europa ocidental e da América do Norte produziam mais-valia por intermédio da indústria em grande escala. Simultaneamente, ocorria, de forma irregular em outros países, o processo de acumulação primitiva de capital, acarretando a destruição gradual da produção têxtil artesanal e nativa. Nasce daí a indústria doméstica combinada com a indústria fabril, atraindo o capital estrangeiro que se mostrou incapaz de dominar o nascente processo de acumulação.

Dois grandes obstáculos impediram a dominação do capital estrangeiro sobre as economias capitalistas nascentes: a insuficiência da acumulação de capital de alguns países europeus impediu o estabelecimento de fábricas em outros países; a escassez dos sistemas de transportes e comunicação prejudicou a formação de mercados nacionais, pois bloqueou a entrada, no mundo todo, dos artigos baratos produzidos em escala de massa pela grande indústria da Europa ocidental. Daí os investimentos externos desses países ter se concentrado principalmente na construção de ferrovias no exterior, condição essencial para a expansão mundial do capital (MANDEL, 1985, p. 34).

Foram as construções de ferrovias e os empréstimos públicos, entre 1848 e 1860, que possibilitaram às economias capitalistas nascentes uma enorme acumulação primitiva de capital local e uma expansão constante do mercado interno (Ibid). O capital dos países desenvolvidos continuou a desfrutar de mercados não ameaçados nas indústrias de alimento, bebidas fermentadas, malharia, etc., apesar da primeira revolução nos transportes não ter conseguido reduzir os custos de condução de mercadorias baratas e perecíveis.

Os países capitalistas em desenvolvimento se articularam com o mercado mundial de duas formas: destruindo a tradicional produção doméstica com a importação de artigos baratos produzidos por máquinas no exterior, o que favoreceu o desenvolvimento do capitalismo nacional; transformando os setores do mercado mundial em escoadouros para a

economia especializada dos países capitalistas em ascensão, nos quais os lucros aí realizados foram a fonte mais importante para a acumulação local de capital.

A acumulação primitiva foi turbulenta, pois a integração dos países capitalistas em ascensão no mercado mundial ocorreu em condições de subdesenvolvimento, sendo desigual a troca de mercadorias, pois umas eram produzidas em condições de alta produtividade e outras em condições de baixa produtividade: “era uma troca de menos trabalho por mais trabalho, que inevitavelmente conduziu a um escoamento, a um fluxo para fora de valor e capital desses países, em benefício da Europa ocidental” (MANDEL, 1985, p. 35).

Naqueles países, a grande reserva de força de trabalho e terra a preço baixo resultou numa acumulação com composição orgânica de capital mais baixa do que nos primeiros países a se industrializarem. Contudo, nem o escoamento, nem a baixa composição orgânica representaram um perigo à acumulação primitiva de capital local, “pelo menos, não nos países onde as forças sociais e políticas de classe já eram capazes de substituir a destruição de um artesanato pelo desenvolvimento da indústria nacional em grande escala” (Ibid, p.36).

A era do capitalismo imperialista caracteriza-se por uma mudança radical na estrutura do capitalismo de livre concorrência. Seus traços principais foram a subordinação do processo de acumulação de capital em economias anteriormente não capitalizadas à reprodução do grande capital ocidental e a exportação de capital dos países imperialistas. O processo de acumulação primitiva não era mais conduzido pelas classes dominantes locais, o qual fez surgir o que seria conhecido por ‘Terceiro Mundo’, agora forçado a complementar as necessidades da produção capitalista dos países metropolitanos que concorria com mercadorias mais baratas e só investia capital nas empresas que correspondessem aos interesses da burguesia imperialista (Ibid, p. 36).

A maior consequência do processo da exportação imperialista de capital foi o subdesenvolvimento econômico do ‘Terceiro Mundo’, por intermédio da redução significativa nos recursos disponíveis para a acumulação nacional de capital e pela concentração de investimentos de recursos em setores que se tornariam característicos do subdesenvolvimento (Ibid, p. 36). Por fim, o processo de exportação imperialista de capital restringiu a acumulação primitiva nesses países subdesenvolvidos, por consolidar o poder das velhas classes dominantes nas regiões rurais e por excluir uma parte significativa da população dessas

regiões da produção de mercadorias e da economia monetária com o desemprego e o subemprego.

Por isso, o subdesenvolvimento do “Terceiro Mundo” não pode ser explicado por questões morais ou incapacidade política dos imperialistas nem das classes locais, nem por uma inferioridade racial do povo nativo, mas justifica-se por meio de um complexo objetivo de condições sociais e econômicas que promoveram a acumulação primitiva de capital monetário e tornou a acumulação de capital industrial menos lucrativa. A reprodução ampliada de capital aprofundou o processo da acumulação primitiva nas áreas metropolitanas, impedindo o mesmo processo nas áreas não industrializadas. Ou seja, o capital foi acumulado rapidamente onde havia em abundância e lenta e contraditoriamente onde era mais escasso.

Para Mandel:

O que mudou na transição do capitalismo de livre concorrência ao imperialismo clássico foi a articulação específica das relações de produção e troca entre os países metropolitanos e as nações subdesenvolvidas. A dominação do capital estrangeiro sobre a acumulação local de capital (na maioria das vezes associada à dominação política) passou a submeter o desenvolvimento econômico local aos interesses da burguesia nos países metropolitanos. Não era mais a ‘artilharia leve’ de mercadorias baratas que agora bombardeava os países subdesenvolvidos, mas a ‘artilharia pesada’ do controle das reservas de capital. (1985, p. 37),

O contrário se passou na época pré-imperialista, onde a concentração na produção e exportação de matérias-primas sob o controle da burguesia local foi apenas o início da substituição das relações pré-capitalistas de produção, conforme esses interesses burgueses. Já no imperialismo clássico, a aliança entre os interesses imperialistas e a burguesia local interrompeu essa substituição nas nações subdesenvolvidas, limitando a extensão do mercado interno, inibindo a industrialização cumulativa, ou direcionando para ramos não industriais os processos de acumulação primitiva que acabaram ocorrendo. Como muito claramente sintetiza Mandel: “o que mudara foram os processos predominantes de acumulação de capital e as relações predominantes de produção” (1985, p.38).

O domínio do capital estrangeiro sobre a acumulação de capital nos países subdesenvolvidos transformou-os em produtores de matérias-primas que complementavam a economia dos países metropolitanos imperialistas. Dessa forma, podemos afirmar que a busca de matérias-primas surge conjugada com a exportação de capital imperialista: o crescimento

do excedente de capital nos países metropolitanos e a procura de taxas de lucro maiores e matérias-primas mais baratas acabam se determinando mutuamente.

Dessa maneira, surge “um sistema mundial imperialista construído a partir do desenvolvimento desigual da acumulação de capital, composição orgânica do capital, taxa de mais-valia e produtividade do trabalho, consideradas em escala mundial” (MANDEL, 1985, p. 40). A Revolução Industrial começou no Ocidente dado à acumulação de trezentos anos de capital monetário e reservas de ouro e prata internacionais, pilhados do resto do mundo através das conquistas e do comércio colonial. O que daí adveio foi a concentração internacional de capital em poucos países industriais da Europa ocidental e, depois da América do Norte. Contudo, o capital industrial que aí surgia não impedia o processo lento de acumulação primitiva de capital pelas classes dominantes dos países mais atrasados. Assim, na época do capitalismo de livre concorrência, houve um crescimento contínuo e diferenciado do processo de industrialização em uma grande quantidade de países.

A exportação em massa de capital para a produção capitalista de matérias-primas nos países subdesenvolvidos aumentou a diferença na acumulação de capital, no nível de produtividade e na industrialização entre estes e os países metropolitanos. Resultou daí a dominação do capital estrangeiro sobre o processo de acumulação primitiva de capital nos países atrasados que se tornaram dependentes. A produção pré-industrial ou precariamente industrial de matérias-primas, em virtude do baixo custo da força de trabalho, desestimulava a modernização da maquinaria. Tais condições acabavam por constituir um universo de subdesenvolvimento. Houve uma expansão internacional da circulação capitalista de mercadorias e o predomínio das mercadorias produzidas em grande escala, sem haver, contudo, uma implantação generalizada do modo de produção capitalista. Ao contrário, principalmente no Terceiro Mundo, ocorreu a criação e consolidação de uma mistura de relações de produção pré-capitalista e indústria capitalista em grande escala. (MANDEL, 1985, p. 40).

A entrada em massa do capital na produção de matérias-primas interrompeu, após 1873, a tendência ao aumento dos preços desses materiais. A conseqüência foi o colapso no preço dos artigos agrícolas, com a crise da agricultura européia, e dos minérios, comparados ao preço dos produtos da indústria capitalista de bens acabados. Ao longo do tempo, porém, essa tendência inverteu-se em razão dos baixos custos de reprodução da força de trabalho nos países subdesenvolvidos, decorrente do subemprego e da baixa produtividade do trabalho, que

aumentavam a diferença no nível de produtividade entre os países ricos e pobres. A estagnação da produtividade nos países dependentes e o rápido aumento na produtividade do trabalho nos países industrializados fizeram, entretanto, com que o preço das matérias-primas subisse novamente durante a Primeira Guerra Mundial e durasse até a crise econômica de 1929/32. As conseqüências dessa crise interromperam o processo de valorização do capital que tentou uma recomposição com êxito temporário por meio de uma investida armamentista internacional nos anos 40.

Dessa forma, Mandel conclui que a lógica interna do capital desencadeou uma repetição do processo que já ocorrera nas décadas de 50 e 60 do século anterior. Ou seja, “quando o preço relativo das matérias-primas começou a subir rapidamente, a sua produção com métodos de trabalho e relações de produção pré-capitalistas deixou de ser uma fonte de superlucros, através da exploração de força de trabalho barata, tornando-se um obstáculo à anterior expansão do capital” (Ibid., 41). A produção de matérias-primas por métodos do capitalismo manufatureiro ou do início da industrialização não mais gerava superlucros coloniais, ao contrário, dificultava a acumulação de capital em escala mundial.

Se na fase de transição do capitalismo de livre concorrência para a era do imperialismo, o capital se caracterizou com uma entrada maciça na produção das matérias-primas, na passagem do imperialismo ‘clássico’ para o capitalismo tardio houve, com efeito, um investimento de capital ainda maior nessa produção. Agora, o investimento maciço do capitalismo tardio tinha por base, entretanto, o aumento da produtividade do trabalho, mediante o avanço tecnológico dos meios de produção, como veremos a seguir.

### **1.1.1 Capitalismo tardio e a terceira revolução tecnológica**

Nas décadas de 30 e 40 do século XX, como no final do século XIX, houve um investimento maciço na produção das matérias-primas que levou a uma revolução na tecnologia, na organização do trabalho e nas relações de produção. Se no final do século XIX houve uma substituição da organização pré-capitalista do trabalho por métodos organizacionais adequados ao capitalismo manufatureiro ou à fase inicial da industrialização, no século XX, há, porém, uma transformação desses métodos numa avançada organização industrial do trabalho diante de um enorme crescimento na produtividade. A maior

conseqüência desse fato foi o desaparecimento da anterior concentração da produção de matérias-primas nas regiões subdesenvolvidas.

As conseqüências desse reordenamento na estrutura da economia mundial, no período de transição do imperialismo ‘clássico’ para o capitalismo tardio, foram numerosas e contraditórias. Aumentaram as diferenças na acumulação de capital e na renda nacional entre os países metropolitanos e os subdesenvolvidos, com a diminuição da exportação das matérias-primas desses últimos países que também não acompanhavam o ritmo da produção industrializada. Ao longo do tempo, houve uma mudança no padrão de exportação do capital, pois a fragilização política do imperialismo durante e após a Segunda Guerra Mundial, os movimentos de libertação no Terceiro Mundo e o surgimento de novos ramos da indústria nos países metropolitanos aumentaram o risco da perda de capital investido nos países subdesenvolvidos. Diversamente do período 1880-1940, o capital deixou de se transferir dos países metropolitanos para os subdesenvolvidos, transitando, predominantemente, entre os países metropolitanos e imperialistas.

A produção de mercadorias geradas pelo trabalho mais produtivo da moderna indústria em grande escala rebaixou o preço das matérias-primas nos países subdesenvolvidos, acelerando seu empobrecimento. Isso significa que o capital imperialista, antigamente ali investido, ampliava seu interesse para além da produção de matérias-primas nas semicolônias, onde os lucros haviam diminuído. Dessa forma,

o capital monopolista internacional passou a interessar-se não somente pela produção de matérias-primas a baixo custo por meio de métodos industriais avançados, em vez de utilizar escravos coloniais para produzi-los, mas também pela produção, nos próprios países subdesenvolvidos, de bens acabados que ali poderiam ser vendidos a preços de monopólio, em lugar das matérias-primas que haviam se tornado excessivamente baratas (MANDEL, 1985, p. 43).

Configura-se, então, o dismantelamento da forma da reprodução da divisão do trabalho específica do século XIX, em virtude da expansão da produção de matérias-primas e da alteração nas taxas de lucro, provenientes da produção de matérias-primas e da produção de bens acabados.

O quadro acima descrito ficou mais definido pela modificação do capital monopolista dos países imperialistas:



No século XIX e no início do século XX, as exportações dos países metropolitanos concentravam-se basicamente em bens de consumo, carvão e aço. Após a depressão mundial de 1929, entretanto, e especialmente depois da Segunda Guerra Mundial, o padrão das indústrias exportadoras imperialistas deslocou-se cada vez mais para máquinas, veículos e bens de capital (MANDEL, 1985, p. 43).

A exportação dessas mercadorias tornou-se um indicador de desenvolvimento industrial de um país. Desse modo, a exportação crescente de elementos do capital fixo resultou no aumento de interesse dos grupos monopolistas por uma industrialização incipiente do Terceiro Mundo, pois necessitavam de mercado consumidor para seus produtos. Segundo Mandel, é somente isso, “e não qualquer consideração de ordem filantrópica ou política – que constitui a raiz básica de toda a ‘ideologia do desenvolvimento’, que tem sido promovida no Terceiro Mundo pelas classes dominantes dos países metropolitanos” (Ibid., p. 43). (Grifo nosso). Foi unicamente o movimento do capital, na busca de sua autovalorização e sede de lucro, que possibilitou a industrialização dos países dependentes. A ideologia do desenvolvimento e seus resultados foi conseqüência da necessidade, por parte do capital monopolista, de mercado consumidor para elementos do capital fixo.

Essa nova estrutura da economia mundial não representou a industrialização sistemática dos países subdesenvolvidos ou universalização do modo de produção capitalista, mas sim uma modificação no relacionamento entre os países pobres e ricos que se caracteriza pela emergência acentuada de níveis diferenciados de acumulação de capital, produtividade e extração de excedente.

Dessa forma, podemos afirmar, juntamente com Mandel, que a estrutura da economia mundial, na primeira fase do capitalismo tardio, difere fortemente de sua estrutura na era do imperialismo clássico, pois há a reprodução e o reforço da diferença nos níveis de produtividade, renda e prosperidade entre os países imperialistas e os subdesenvolvidos (1985, p. 46).

Esta fase do capitalismo tardio deve ser contextualizada na história do capitalismo em nível internacional a qual surge como uma sucessão de movimentos cíclicos pequenos e também como uma sucessão de períodos mais longos. Segundo ele, temos a experiência de quatro períodos: um, considerado a onda longa da Revolução Industrial, entre o fim do século XVIII e a crise de 1847, caracterizado pela difusão da máquina a vapor, de fabricação artesanal ou manufatureira, em todos os ramos e regiões industriais mais importantes; outro,

circunscrito pela crise de 1847 e o início da década de 90 do século XIX, caracterizado pela generalização da máquina motriz a vapor de fabrico mecânico, a onda longa da primeira revolução tecnológica; um terceiro, compreendido entre o início de 1890 e a Segunda Guerra Mundial, caracterizado pela aplicação generalizada dos motores elétricos e a combustão a todos os ramos da indústria, foi a onda longa da segunda revolução tecnológica; um último, iniciado na América do Norte em 1940 e países imperialistas em 1945/48, caracterizado pelo controle generalizado das máquinas por meio de aparelhagem eletrônica e gradual introdução da energia nuclear, onda longa da terceira revolução tecnológica (MANDEL, 1985, p. 83-84)<sup>3</sup>.

Pode-se afirmar com Mandel, que a terceira revolução tecnológica é parte essencial do capitalismo tardio, no qual a ampliação da mais-valia relativa é o método característico de extração de sobretrabalho. Depois da Grande Depressão, o rearmamento e a Segunda Guerra Mundial impulsionaram uma nova acumulação de capital, “ao reintroduzirem grandes volumes de capital excedente na produção de mais-valia. Essa reinjeção de capital foi acompanhada por um acréscimo significativo na taxa de mais-valia” (Ibid., p. 125). Essas taxas crescentes de mais-valia e de lucros propiciaram o início da terceira revolução tecnológica. Depois de uma intensa industrialização, o capital passou a investir na semi-automatização e automatização (Estados Unidos, Alemanha Ocidental e Japão), ocasionando uma grande expansão na produtividade do trabalho no Departamento II, e uma expansão correspondente na produção de mais-valia relativa. Essa, por sua vez, só começa a declinar quando a dinâmica dessa onda longa expansionista passou a favorecer a classe operária, com um pronunciado aumento nos salários reais.

Esse momento áureo do capitalismo tardio refluíu internacionalmente quando a expansão na produção de mais-valia relativa desmobilizou e diminuiu drasticamente o exército industrial de reserva e novas gerações começaram outras reivindicações. Em tal cenário, a taxa de lucro caiu e assim permaneceu. Em conseqüência, o capital precisou acirrar a luta em busca da elevação da taxa de mais-valia que havia diminuído, em razão do alto nível de emprego que fortalecia os assalariados. Essa busca de elevação encontrava, porém, os obstáculos da autonomia de negociação e liberdade sindicais e o irrestrito direito de greve.

---

<sup>3</sup> Para Mandel, segundo esse esquema, o final da década de 70 do século XX configura a segunda fase da ‘longa onda’ iniciada pela Segunda Guerra Mundial, caracterizada por uma acumulação desacelerada de capital. (MANDEL, 1985, p. 85).

Nesse período, o capital dispunha de dois meios para reconstruir o exército industrial: intensificar as exportações de capital para onde ainda existisse excesso de força de trabalho e inviabilizar os investimentos internos, não trazendo força de trabalho para onde havia excesso de capital; intensificar a automação, ou seja, investir para liberar ao máximo o trabalho vivo, tendo uma industrialização mais intensiva que extensiva. Daí a importância decisiva da terceira revolução tecnológica no capitalismo tardio.

Para Mandel, o fato decisivo do início do imperialismo foi, entretanto, a troca da produção mecânica de motores a vapor pela produção mecânica de motores elétricos no Departamento I. Essa transformação resultou em grande aumento na composição orgânica do capital do subdepartamento I, produtor de capital constante fixo e também na transformação da tecnologia do subdepartamento do Departamento I, produtor de capital constante circulante, matérias-primas (Ibid., p. 130-131).

Todas essas modificações deram origem à substituição da exportação de bens de consumo para regiões pré-capitalistas por exportação de capitais, e à compra de artigos de infra-estrutura (vias férreas, locomotivas e instalações portuárias) para agilizar e baratear a exportação de matérias-primas produzidas com o capital metropolitano. Segundo Mandel, essa foi a razão decisiva para o aparecimento da nova estrutura imperialista da economia capitalista mundial, juntamente com a concentração crescente do capital.

Já na fase imperialista dos anos 30 e 40 do século XX, eram quatro os objetivos principais do capital, que por sua vez remontam à origem imediata da terceira revolução tecnológica: aumento imediato na taxa de mais-valia (fascismo, economia de guerra); valorização imediata do capital excedente por meio do rearmamento; nova tentativa de diminuir o custo do capital constante, com inserção maciça do capital na produção de matérias-primas mediante a tecnologia industrial avançada visando diminuir também o tempo de rotação do capital; redução dos custos salariais no preço das mercadorias e experimentos nos campos da semi-automatização e da automatização.

A terceira ‘onda longa com tonalidade expansionista’, de 1945 a 1965, caracterizada pelo predomínio da utilização da máquina na produção, na circulação e na superestrutura, foi resultante da efetivação desses objetivos. A taxa de lucros se elevou novamente e permitiu a expansão de capital, utilizando o acumulado não valorizado em períodos anteriores. “Longe de corresponder a uma ‘sociedade pós-industrial’, o capitalismo

tardio aparece assim como o período em que, pela primeira vez, todos os ramos da economia se encontram plenamente industrializados” (MANDEL, 1985, p. 134). (Grifo nosso).

Esse quadro determinou um nivelamento geral da produtividade média do trabalho na produção dos dois grandes Departamentos. Essa composição orgânica média do capital, nos diz Mandel, é parte da essência mesma na automação aplicada à produção em massa. Mandel retira daí duas conclusões: não há mais realização de superlucros mediante as diferenças regionais ou internacionais de produtividade e sim por meio das diferenças entre setores e empresas<sup>4</sup>; ocorre uma conseqüente aceleração na inovação tecnológica como alternativa de fonte de mais-valia para se obter ‘rendas tecnológicas’ que geram superlucros em virtude do monopólio do progresso técnico:

Nesse sentido, a superprodução latente de bens de consumo na época do capitalismo de livre concorrência e o capital excedente em estado latente da era do imperialismo dão lugar, na fase do capitalismo tardio, à superprodução latente de meios de produção enquanto forma predominante das contradições econômicas da economia capitalista, embora evidentemente combinada com essas duas outras formas” (Ibid., p. 135).

Quanto à origem da terceira revolução tecnológica, Mandel nos diz que a possibilidade técnica da automação provém das necessidades técnicas de desenvolvimento da economia armamentista (Ibid.). Outro elemento gerador da terceira revolução tecnológica é, em 1954, o início do uso de máquinas eletrônicas de processamento de dados no setor privado da economia norte-americana em diversos ramos da produção. Temos aí, então, a inovação tecnológica acelerada e os superlucros tecnológicos que caracterizam o capitalismo tardio. É aquele ano que data o término do período de reconstrução após a Segunda Guerra Mundial e o início do surto de crescimento rápido desencadeado pela terceira revolução tecnológica.

Uma das contradições que se intensifica de forma problemática para o capital no período da terceira revolução tecnológica é a generalização da automação. Com a redução acentuada da indústria ‘clássica’, em virtude da automação generalizada da indústria “as contradições do capitalismo tardio assumirão um caráter explosivo: a massa total de mais-valia – em outras palavras, o número total de horas de sobretrabalho – estará então

---

<sup>4</sup> Antes do século XIX, caracterizado pela diminuição das diferenças na produtividade do trabalho entre os dois Departamentos, o capital podia fugir a diminuição do lucro se deslocando para a agricultura ou para as colônias e semicolônias, o que já não mais ocorre ou ocorre de forma muito limitada (MANDEL, 1985, p. 134).

tendencialmente condenada a diminuir” (MANDEL, 1985, p. 143), pois há um limite de lucratividade na automatização generalizada.

A produção do capitalismo tardio deve, com efeito, ser uma unidade contraditória de empresas não automatizadas, semi-automatizadas e plenamente automatizadas nas diversas esferas da produção para que haja a produção do valor com base no trabalho vivo. O contrário, a crescente e generalizada automação, deve acabar gerando uma resistência do capital nas seguintes formas: o uso de trabalho barato de mulheres e menores nos ramos semi-automatizados da indústria; as mudanças constantes e a concorrência mútua na produção de conjuntos de máquinas automatizadas, o que impede o seu barateamento e a sua rápida introdução em outros ramos da indústria; a busca incessante de novos valores de uso, inicialmente produzidos em empresas não automatizadas ou semi-automatizadas (Ibid., p. 145).

É nesse quadro de tendência generalizada de automação da produção nesse período da terceira revolução tecnológica que reside, entretanto, o limite interior absoluto do modo de produção capitalista. Tal limite

Prende-se ao fato de que a própria massa de mais-valia diminui necessariamente em resultado da eliminação do trabalho vivo do processo de produção, no decorrer do estágio final de mecanização-automatização. O capitalismo é incompatível com a produção plenamente automatizada na totalidade da indústria e da agricultura, porque essa situação não mais permite a criação de mais-valia ou a valorização do capital. Conseqüentemente, é impossível que a automação conquiste a totalidade das esferas de produção, na época do capitalismo tardio (Ibid., p. 145).

A automação, ao eliminar trabalho vivo na produção, pode até ampliá-lo em todas as esferas que precedem a produção direta (laboratórios, departamentos experimentais e de pesquisa) que constitui parte do trabalho produtivo coletivo. Uma transformação de todos os trabalhadores produtivos em cientistas traria, porém, grandes dificuldades para a valorização do capital. Além de ser incompatível com a produção mercantil, implicaria no fim da divisão social entre trabalho manual e trabalho intelectual, inviabilizando a extorsão de mais-valia do trabalho produtivo. Seria o fim das relações de produção capitalistas (Ibid., p. 146). Com interesse na sua autopreservação, o capital não pode transformar todos os trabalhadores em cientistas, bem como não pode automatizar completamente a totalidade da produção material.

Muitas são as conseqüências dessa tendência à diminuição da quantidade de trabalho criador de valor como resultado da automação. Ela afeta profundamente a capacidade

do capitalismo tardio de parar a queda na taxa de lucros mediante aumento da taxa de mais-valia, bem como se mostra incapaz de impedir a intensificação das tensões sociais.

Dessa maneira, [...], podemos ver neste ponto os motivos pelos quais é da própria essência da automação intensificar a luta em torno da taxa de mais-valia no capitalismo tardio e tornar cada vez mais difícil a superação dos obstáculos à valorização do capital, assim que a massa de homem-horas despendida na criação de valor começa a declinar (MANDEL, 1985, p. 148).

O capitalismo tardio como uma nova fase do imperialismo ou do capitalismo monopolista, tem por característica uma crise estrutural do modo de produção capitalista que não se exprime pela interrupção absoluta do crescimento das forças de produção, ao contrário, é caracterizado por uma aceleração do crescimento. Podemos, assim, afirmar com Mandel, que a peculiaridade do imperialismo e de sua segunda fase, o capitalismo tardio, juntamente com a terceira revolução tecnológica,

Não é um declínio nas forças de produção mas um acréscimo no parasitismo e no desperdício paralelos ou subjacentes a esse crescimento. A incapacidade inerente ao capitalismo tardio, de generalizar as vastas potencialidades da terceira revolução tecnológica ou da automação, constitui uma expressão tão forte dessa tendência quanto a sua dilapidação de forças produtivas, transformadas em forças de destruição: desenvolvimento armamentista permanente, alastramento da fome nas semicolônias [...], contaminação da atmosfera e das águas, ruptura do equilíbrio ecológico, e assim por diante (MANDEL, 1985, p. 151).

Ora, no capitalismo tardio ocorreu uma expansão mais rápida nas forças produtivas do que em qualquer outra época. Contudo, o resultado é deplorável se comparado às possibilidades emancipatórias da terceira revolução tecnológica, ao potencial da automação e à sua capacidade em reduzir o sobretabalho dos produtores nos países industrializados. Mandel afirma ainda que “o desperdício de forças reais e potenciais de produção pelo capital aplica-se não só às forças materiais, mas também às forças produtivas humanas” (Ibid., p. 151). A terceira revolução tecnológica, época de inusitada fusão entre ciência, tecnologia e produção com grandes potenciais, acaba por dispensar mão de obra não qualificada em virtude da produção cada vez mais automatizada.

Essa foi a base histórica para a terceira revolução tecnológica, para a terceira ‘onda longa com tonalidade expansionista’ e para o capitalismo tardio segundo sua própria lógica, uma época de busca constante de elevação da taxa de lucros, intensificação da acumulação de capital, renovação tecnológica, produção de mais-valia, lucros médios e superlucros e desenvolvimento de novas forças produtivas:

Tal é, com efeito, o significado da terceira revolução tecnológica. É isso também que determina os seus limites históricos. Fruto do modo de produção capitalista, ela reproduz todas as contradições internas dessa forma econômica e social. Gerada no seio do modo de produção capitalista na época do imperialismo e do capitalismo monopolista, a época da crise estrutural e gradativa desintegração desse modo de produção, esse surto renovado das forças produtivas deve acrescentar às contradições clássicas do capitalismo toda uma série de novas contradições (Ibid., p.155).

Nesse período examinado, a automação generalizada, que possibilita uma diminuição na massa de mais-valia, não significa somente uma barreira absoluta para a valorização do capital, mas a sua própria destruição. Daí “o desperdício e a destruição do desenvolvimento potencial que acompanha o desenvolvimento efetivo das forças produtivas é tão grande, que a única alternativa para a autodestruição do sistema, ou mesmo de toda a civilização, reside numa forma superior de sociedade” (Ibid., p. 156).

Diante desses elementos, podemos deduzir com Mandel que a redução do tempo de rotação do capital fixo é uma das características fundamentais do capitalismo tardio em virtude da aceleração da inovação tecnológica que, por sua vez, resulta da repartição do capital industrial entre a atividade direta de produção e, de forma crescente, as esferas pré-produtivas, Pesquisa e Desenvolvimento. Podendo, ainda, haver uma tendência forte de investimento daquele capital com a indústria armamentista (Ibid., p. 157).

A redução do tempo de rotação do capital fixo repercute negativamente sobre o tempo de vida útil desse capital, pois ao aumentar a velocidade do uso das máquinas, desencadeia também a aceleração de sua obsolescência. Aquela redução também influencia o tempo de rotação do capital circulante que termina por acelerar todos os processos capitalistas, em um movimento inerente ao capitalismo monopolista:

O resultado é uma tendência no sentido de ‘aceleração’ de todos os processos capitalistas, a qual se expressa, entre outras maneiras, nos fenômenos paralelos de uma intensificação mais aguda do processo de trabalho e de uma ‘aceleração’ mais rápida (diferenciação quantitativa e deterioração qualitativa) do consumo dos operários – isto é, na própria reprodução da força de trabalho (Ibid., p. 158).

Essa alta rotatividade do capital fixo, do capital circulante e do capital variável juntamente com a obsolescência das mercadorias no capitalismo tardio é que poderia explicar a fragmentação e velocidade da esfera ideológica do pensamento pós-moderno. A ‘aceleração’ do processo produtivo termina repercutindo em todas as esferas da vida. Dessa forma, relativamente à questão da ideologia, concordamos com a posição de Mandel: “Essa



contradição entre a racionalização das partes e a irracionalidade do conjunto, que alcança seu apogeu na época do capitalismo tardio, é a chave para uma compreensão da ideologia do capitalismo tardio” (1985, p. 174).

Outra faceta importante do capitalismo tardio é a economia armamentista, que contribuiu fortemente para a acumulação acelerada de capital na ‘onda longa’ de 1945/65. Esta economia desenvolve, desde o final da década de 30, um significativo papel na economia imperialista, caracterizada por uma constante produção armamentista. No período do capitalismo tardio, os gastos permanentes com armamentos não são meros artifícios para resolver dificuldades de realização ou para reduzir a velocidade da queda da taxa média de lucros, ao contrário, a indústria bélica tornou-se uma atividade central e extremamente necessária ao capital.

É essa centralidade da indústria bélica que

explica parcialmente as razões pelas quais, durante todo o período pós-guerra, desde 1945, a produção permanente de armas não se tornou apenas uma das soluções mais importantes do problema do capital excedente, mas também, e principalmente, constituiu-se num poderoso estímulo para a aceleração da inovação tecnológica (MANDEL, 1985, p. 212).

A longo prazo, a economia armamentista permanente não resolve as contradições básicas do modo de produção capitalista, e nem elimina as forças que levam à crise inerente a esse modo de produção. O enfraquecimento temporário dessas contradições só acontece em virtude da sua transferência de uma esfera a outra, (da superprodução à inflação e à capacidade ociosa, por exemplo), pois ao longo do tempo essa transferência torna-se inoperante.

Não se deve superestimar nem anular os efeitos de um ‘setor permanente de armamentos’ sobre a economia capitalista tardia, pois, ao mesmo tempo em que não traz mudança qualitativa nos mecanismos do modo de produção capitalista também não lhe fica indiferente (Ibid., p. 216). A produção de armas é uma produção de mercadorias que atende a um investimento em busca da acumulação de capital e que tem um braço forte no tráfico de armamentos no comércio mundial. Contudo, o responsável pelo enorme crescimento da economia armamentista não é apenas o interesse particular do lucro das indústrias de armamentos, mas as tendências imperialistas expansionistas e interesses cíclicos do capitalismo tardio. A indústria armamentista, coerente com o modo de produção capitalista, acentua a natureza parasitária do capitalismo monopolista, ao empregar enormes recursos econômicos em meios de destruição.



Mandel se contrapondo à existência de uma suposta sociedade pós-industrial na fase do capitalismo tardio argumenta que:

Longe de representar uma ‘sociedade pós-industrial’, o capitalismo tardio constitui uma industrialização generalizada universal pela primeira vez na história. A mecanização, a padronização, a super-especialização e a fragmentação do trabalho, que no passado determinaram apenas o reino da produção de mercadorias na indústria propriamente dita, penetram agora os setores da vida social. [...] A televisão mecaniza a escola, isto é, a reprodução da mercadoria força de trabalho. Filmes e documentários de televisão tomam o lugar dos livros e dos jornais. A ‘lucratividade’ das universidades, academias de música e museus começa a ser calculada da mesma forma que a das fábricas de tijolos ou de parafusos (1985, p. 272). (Grifo nosso).

Essa industrialização generalizada corresponde a uma característica básica do capitalismo tardio. A entrada maciça de capital nas esferas da circulação, dos serviços e da reprodução pode levar a um aumento da massa de mais-valia <sup>5</sup>. Dois grandes pré-requisitos para a expansão do setor de serviços são a disponibilidade de grandes quantidades de capital que não pode valorizar-se mais na indústria propriamente dita e uma grande diferenciação do consumo como novas formas e campos da acumulação de capital.

No capitalismo tardio, a produção capitalista das mercadorias e a prestação de serviços determinam a reprodução da mercadoria força de trabalho como, por exemplo, a inserção das mulheres no mercado de trabalho, a oscilação de ciclos e qualificações profissionais e a escolarização crescente da classe operária (MANDEL, 1985, p. 275). Para a classe capitalista, a expansão do setor de serviços no capitalismo tardio é um mal menor. Para a lógica do capitalismo tardio, o melhor é converter o capital ocioso em capital de serviços e simultaneamente substituir o capital de serviços por capital produtivo, ou seja, substituir serviços por mercadorias:

---

<sup>5</sup> Mandel elenca alguns setores representativos dessa industrialização generalizada do capitalismo tardio: “Com o surgimento do vídeo-cassete, a repenetração da produção capitalista de mercadorias no setor educacional tornou-se possível em grande escala. [...]. A faxineira, a cozinheira e o alfaiate particulares não produzem mais-valia; mas a produção de aspiradores de pó, sistemas de aquecimento central, eletricidade para consumo privado e refeições pré-cozidas de produção industrial são uma forma de produção capitalista direta de mercadorias e mais-valia, como qualquer outro tipo de produção industrial capitalista. O capital monopolista não se opõe, portanto, de forma alguma, à penetração de capital no chamado setor de serviços, mesmo que isso incontestavelmente reduza a taxa média de lucros, porque uma massa maior de mais-valia deve somar-se à massa de capital social investido, que aumentou ainda mais do que a quantidade de mais-valia. Além disso, a acumulação de uma massa de capital ocioso que cresce constantemente ameaça as empresas gigantes com a perspectiva de que, a longo prazo, esse capital talvez não se contente com os juros médios e possa tentar penetrar à força nos setores monopolizados, reativando assim a concorrência e ameaçando os superlucros dos monopólios. O desvio do excesso de capital para o setor de serviços ajuda a prevenir essa mudança” (MANDEL, 1985, p. 272-273).

serviços de transporte por automóveis particulares; serviço de teatro e cinema por aparelhos privados de televisão; amanhã, programas de televisão e instrução educacional por videocassetes. Não há necessidade de enfatizar os perigos que o crescimento imensurável dessa montanha de mercadorias representa para o meio ambiente (MANDEL, 1985, p.285).

Em resumo, podemos dizer que o capitalismo tardio começou quando o fascismo e a Segunda Guerra Mundial resultaram em uma alta da taxa de mais-valia, prolongada por meio da redução substancial do preço de elementos importantes do capital constante, permitindo ao ‘capital em geral’ superar o declínio ou a estagnação de longo prazo da taxa média de lucro. Desse quadro resultou uma aceleração da acumulação de capital, estimulada pela economia armamentista, que se apropriou das descobertas e inovações surgidas na década anterior, desencadeando, assim, a terceira revolução tecnológica, a qual suscitou um grande crescimento das forças produtivas.

A economia da terceira revolução tecnológica do capitalismo tardio decorrente da busca de superlucros tecnológicos e de sua apropriação suscitou contradições com resultados imprevisíveis: o surgimento dos movimentos revolucionários nas colônias em virtude das diferenças de prosperidade entre os países com alta concentração de capital; mudanças significativas na esfera do trabalho nos países metropolitanos; negação dos direitos históricos da classe trabalhadora (pleno emprego e autonomia nas negociações salariais, em particular) anteriormente concedidos (Ibid., p. 392). Mandel afirma que essas contradições sociais se intensificam continuamente nos países metropolitanos trazendo os germes da universalização crescente de uma crise social.

Essa crise contemporânea do capital não é nem técnica nem isolada e sim relativa às relações de produção capitalistas decorrente da contradição explosiva entre o crescimento das forças produtivas e a sobrevivência das relações de produção capitalistas que caracteriza o capitalismo tardio (Ibid., p. 393): “a crise das relações de produção capitalistas deve ser vista como uma crise social global, isto é, como a decadência histórica de todo um sistema social e de modo de produção em operação durante todo o período do capitalismo tardio. Não se identifica com as crises clássicas de superprodução nem as exclui” (MANDEL, 1985, p. 398). As múltiplas crises do capital (apropriação, valorização, acumulação e produção de mercadorias; divisão capitalista do trabalho; Estado nacional burguês; etc.) “são apenas facetas diferentes de uma única realidade, de uma totalidade sócio-econômica: o modo de produção capitalista” (Ibid.,p. 399).

Dessa forma, conclui Mandel, na fase da ‘onda longa com tonalidade expansionista’ que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, as dificuldades de realização do capital nunca foram tão marcantes quanto em outro período do desenvolvimento da história econômica do capital. Tal crise generalizada, afirma Mandel, se baseia numa das características fundamentais da produção capitalista: “a oposição objetiva entre a racionalidade parcial e a irracionalidade global, enraizada na contradição entre a socialização crescente do trabalho e a apropriação privada” (1985, p. 402).

Esse potencial explosivo da irracionalidade global do capitalismo tardio ameaça não apenas a sociedade atual, mas toda a civilização humana. Não é o desenvolvimento científico e tecnológico em si que arrisca a sobrevivência da humanidade, mas sim sua organização e aplicação capitalista (Ibid., p.403). No capitalismo tardio, o saque da natureza atingiu proporções incalculáveis e imprevisíveis. A produção em massa de meios de destruição nesse período (de armas militares a instrumentos de destruição física, psicológica e moral do homem) se deve ao acirramento da oposição entre valor de troca e valor de uso. No apogeu do capitalismo, essa oposição só aparecia excepcionalmente em tempos de crise econômica, no capitalismo tardio, ao contrário, ela é sempre visível, pois é constantemente estimulada por ser a base contemporânea de valorização e ampliação do capital.

A crise do capital, para Mandel, configura-se como uma superacumulação de capital. Seu início se deu com a onda longa depressiva de 1974, quando começa a primeira recessão generalizada na economia capitalista internacional depois da II Guerra Mundial. A entrada em uma longa fase depressiva que se caracteriza, em especial, por uma taxa de crescimento média acompanhada de um alto índice de desemprego, que atingiu quase 40 milhões de pessoas somente nos países imperialistas (1990, p. 320).

## **1.2 O estabelecimento da crise estrutural do capital: a análise de Meszáros**

Meszáros, em seu livro *Para além do capital*, demonstra que a lógica destrutiva do sistema do capital ocorre em virtude da incontornabilidade de seu sociometabolismo. Esta tendência destrutiva acentuada no capitalismo contemporâneo é desenvolvida em sua análise por meio da tese central da taxa de utilização decrescente do valor de uso das mercadorias. Para o capital, valor de uso e valor de troca estão unidos e o primeiro é subordinado ao

segundo. Daí a utilização ou não do valor de uso ser indiferente à expansão e reprodução do capital, desde que seja adquirido. Segundo Meszáros, foi esta tendência decrescente do valor de uso das mercadorias, com a redução de sua vida útil e a conseqüente aceleração do ciclo reprodutivo, que se tornou o principal mecanismo do desmedido crescimento do capital ao longo *da história*<sup>6</sup>.

Esse expansionismo destrutivo e incontrolável do capital manifesta-se continuamente como uma crise estrutural que vai se aprofundando. Ao contrário, anteriormente, as crises eram cíclicas, como vimos em Mandel, alternavam fases de desenvolvimento produtivo com momentos recessivos. Esse aprofundamento da crise estrutural é insolúvel e delinea no horizonte uma possibilidade de destruição global da humanidade, cuja alternativa possível seria a alternativa socialista.

Por um lado, o keynesianismo buscou resolver aquela alternância das crises cíclicas, mas só obteve êxito nas fases de expansão do capital, dado à natureza de sua estrutura regulatória de capitalismo orientado pelo Estado. A expansão do pós-guerra, limitada somente a alguns Estados capitalistas avançados, ocorreu, em especial, nas condições favoráveis da reconstrução do pós-guerra e pela predominância do complexo industrial-militar financiado pelo Estado.

Por outro lado, o que explica a longa recessão, mais duradoura do que a fase de expansão keynesiana do pós-guerra, é a crise estrutural do capital. Essa fase de recessão corretiva, diferenciada das crises cíclicas tradicionais, assumiu a forma de neoliberalismo e de monetarismo e foi manipulada ideologicamente (MESZÁROS, 2002, p. 26). Contudo, a força do neoliberalismo e da fase recessiva prossegue inalterável, e já se esgota o tempo anunciado de recuperação.

No enfrentamento dessa crise, afirma Meszáros, os instrumentos políticos tradicionais, como os sindicatos e os partidos, fracassaram no seu objetivo de controle e superação do capital por terem separado política e economia. Em virtude desse fracasso, hoje

---

<sup>6</sup> Como afirma Antunes na apresentação do livro: “O capitalismo contemporâneo operou, portanto, o aprofundamento da separação entre, de um lado, a produção voltada genuinamente para o atendimento das necessidades e, de outro, as necessidades de sua auto-reprodução. E, quanto mais aumentam a competitividade e a concorrência intercapitalistas, mais nefastas são suas conseqüências, das quais duas são particularmente graves: a destruição e/ou precarização, sem paralelos em toda a era moderna, da força humana que trabalha e a degradação crescente do meio ambiente, na relação metabólica entre homem, tecnologia e natureza, conduzida pela lógica societal subordinada aos parâmetros do capital e do sistema produtor de mercadorias” (ANTUNES In: MESZÁROS, 2002, p. 18).

se faz necessário inventar novas formas de atuação além desses instrumentos de luta, como os movimentos sociais, mas tendo sempre por base a perspectiva de classe social. É imprescindível que se evite a separação entre ação econômica e ação política, que só favorece ao capital, prejudicando os trabalhadores:

Os partidos políticos do movimento operário não puderam elaborar uma alternativa viável porque se concentraram, em sua função de negação, exclusivamente na dimensão política do adversário, tornando-se, desta forma, completamente dependente do objeto que negavam. [...] A dimensão vital inexistente, que os partidos políticos não podem suprir, era o capital, não como comando político (este aspecto foi efetivamente enfrentado), mas como o regulador sociometabólico do processo de reprodução material que, em última análise, determina não somente a dimensão política, mas muito mais além dela (MESZÁROS, 2002, p. 29).

Meszáros defende a reconstituição, urgente e imediata, da unidade da esfera política e reprodutiva material, característica fundamental do modo socialista de controle sociometabólico. Essa unidade, diz o autor, teria sido abandonada pelo socialismo do século XX que teria dado ênfase à dimensão política e preterido o enfrentamento da dimensão sociometabólica vital do sistema. Este sim, o grande desafio histórico do futuro. Por tanto, o sucesso dos movimentos radicais alternativos deve ser subordinado ao movimento internacional socialista e à organização da esquerda como um movimento socialista de massa.

### **1.2.1 Das crises cíclicas à crise estrutural do sistema do capital**

Na contemporaneidade a crise do capital hoje é estrutural, segundo Meszáros. A relação entre capital e crise é inerente ao próprio capital, que busca por meio de variantes dessa última, solucionar os impasses de sua auto-reprodução. As crises são necessárias à sobrevivência do capital (2002, p. 795). A crise contemporânea do capital traz, no entanto, uma novidade histórica, que se evidencia em quatro aspectos principais: é universal, atinge todas as esferas da produção; é global, não se limita mais a um conjunto de países; é contínua, e não mais cíclica como anteriormente; é ‘administrável’, em vez de explosiva como as anteriores<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Meszáros explica da seguinte forma os quatro aspectos principais da crise contemporânea do capital: “**1**) seu caráter é universal, em lugar de restrito a uma esfera particular (por exemplo, financeira ou comercial, ou afetando este ou aquele ramo particular de produção, aplicando-se a este e não àquele tipo de trabalho, com sua

Diversamente do período contemporâneo, no período pós-guerra era inconcebível falar de crise capitalista, pois a lógica de funcionamento do capital conseguia afastar as próprias contradições mais explosivas, e juntamente com a “mistificação ideológica (do ‘fim da ideologia’ ao ‘triunfo do capitalismo’ organizado e à ‘integração da classe trabalhadora’ etc.) que apresentou o mecanismo de deslocamento sob o disfarce de remédio estrutural e solução permanente” (MESZÁROS, 2002, p. 796), conseguia escamotear as contradições do movimento contínuo de valorização do capital. Hoje, no entanto, e Meszáros inclui aí o pensamento pós-moderno, quando já não é mais possível ocultar as manifestações da crise, a mesma mistificação ideológica que ontem anunciava a solução final de todos os problemas sociais hoje atribui o seu reaparecimento a fatores puramente tecnológicos, despejando suas enfadonhas apologias sobre a ‘segunda revolução industrial’, ‘o colapso do trabalho’, a ‘revolução da informação’ e os ‘descontentamentos culturais da sociedade pós-industrial’ (Ibid.). (Grifo nosso).

A crise estrutural, diversamente das crises cíclicas, “afeta a totalidade de um complexo social em todas as relações com suas partes constituintes ou subcomplexos, como também a outros complexos aos quais é articulada” (MESZÁROS, 2002, p. 797). Uma crise não-estrutural, pelo contrário, “afeta apenas algumas partes do complexo em questão, e assim, não importa o grau de severidade em relação às partes afetadas, não pode pôr em risco a sobrevivência contínua da estrutura global” (Ibid.). Dessa forma, “o deslocamento das contradições só é possível enquanto a crise for parcial, relativa e interiormente manejável pelo sistema, demandando apenas mudanças – mesmo que importantes – no interior do próprio sistema relativamente autônomo” (Ibid.).

A radicalidade da crise estrutural questiona o próprio complexo social em que está inserida, possibilitando a proposta de sua superação e o estabelecimento de um sistema alternativo. Essa radicalidade também caracteriza a crise estrutural no tocante aos limites atingidos, enquanto uma crise cíclica alcança somente alguns limites “a crise estrutural não

---

gama específica da habilidades e graus de produtividade etc.); **2)** seu alcance é verdadeiramente global (no sentido mais literal e ameaçador do termo), em lugar de limitado a um conjunto particular de países (como foram todas as principais crises do passado); **3)** sua escala de tempo é extensa, contínua, se preferir, permanente, em lugar de limitada e cíclica, como foram todas as crises anteriores do capital; **4)** em contraste com as erupções e os colapsos mais espetaculares e dramáticos do passado, seu modo de se desdobrar poderia ser chamado de rastejante, desde que acrescentemos a ressalva de que nem sequer as convulsões mais veementes ou violentas poderiam ser excluídas no que se refere ao futuro: a saber, quando a complexa maquinaria agora ativamente empenhada na ‘administração da crise’ e no ‘deslocamento’ mais ou menos temporário as crescentes contradições perder sua energia” (MESZÁROS, 2002, p. 796).

está relacionada aos limites imediatos mas aos limites últimos de uma estrutura global” (MESZÁROS, 2002, p. 797). Contudo, tanto a crise estrutural quanto as crises cíclicas, podem flexibilizar os ajustes das contradições parciais e ‘disfunções’ dentro dos limites últimos ou estruturais do sistema. Essas contradições podem ser “neutralizadas, assimiladas, anuladas pelas forças ou tendências contrárias, que podem até mesmo ser transformadas em força que ativamente sustenta o sistema em questão” (Ibid.).

Na crise estrutural, tal flexibilização das contradições começa a enfraquecer quando as possibilidades de ajuste começam a se esgotar, viabilizando a ‘desintegração estrutural final’ que vai se arrastando num longo processo. A crise estrutural ‘rasteja’ mas avança de forma implacável em um processo contraditório de ajustes contínuos que só será concluído por meio de uma reestruturação radical (Ibid., p. 797-798). Está na natureza do capital superar os obstáculos à sua realização. Por isso não existirá uma crise estrutural enquanto persistir seus mecanismos de auto-expansão, com transcendência ou deslocamento interno das contradições. Dessa forma,

No curso do desenvolvimento histórico real, as três dimensões fundamentais do capital – produção, consumo e circulação/distribuição/realização – tendem a se fortalecer e a se ampliar por um longo tempo, provendo também a motivação interna necessária para a sua reprodução dinâmica recíproca em escala cada vez mais ampliada. Desse modo, em primeiro lugar, são superadas com sucesso as limitações imediatas de cada uma, graças à interação entre elas. (Por exemplo, a barreira imediata para a produção é positivamente superada pela expansão do consumo e vice-versa). Assim, os limites parecem verdadeiramente ser meras barreiras a serem transcendidas, e as contradições imediatas não são apenas deslocadas, mas diretamente utilizadas como alavancas para o aumento exponencial no poder aparentemente ilimitado de autopropulsão do capital (MESZÁROS, 2002, P. 798).

Há diversos tipos de crises, com duração, freqüência e gravidade variadas, que afetam direta e indiretamente o capital até a remoção dos obstáculos, mas sem abalar o sistema na sua totalidade e nem colocar em questão os limites últimos da estrutura global. Meszáros exemplifica essa conjuntura com a crise de 1929-33, que “foi essencialmente uma ‘crise de realização’, devido ao nível absurdamente baixo de produção e consumo se comparado ao período pós-guerra” (MESZÁROS, 2002, p. 798).

A crise estrutural se origina daquelas três dimensões do capital – produção, consumo e circulação/distribuição/realização. Mas não em suas disfunções individuais e separadas, pois a “crise fundamental do todo, [...] consiste no bloqueio sistemático das partes



constituintes vitais” (Ibid., p. 799). Essa distinção é necessária para que não se confunda um bloqueio temporário de uma dessas três dimensões, que facilmente dificulta o funcionamento do sistema, com uma crise estrutural.

Dessa forma, afirma Meszáros, a crise estrutural do capital, que tem seu início nos anos 70, se relaciona com aspectos mais modestos que as condições absolutas:

Significa simplesmente que a tripla dimensão interna da auto-expansão do capital exhibe perturbações cada vez maiores. Ela não apenas tende a romper o processo normal de crescimento, mas também pressagia uma falha na sua função vital de deslocar as contradições acumuladas do sistema (2002, p. 799).

Assim, desde o início, essas três dimensões internas do capital, necessárias a sua auto-expansão e funcionamento global, formaram uma unidade contraditória e problemática na busca de submeter toda produção à troca. Simultaneamente, a continuidade da reprodução ampliada de cada uma, assegurava o fortalecimento individual e uma relação harmônica entre elas. Mas, há uma transformação substantiva devido ao acirramento das contradições do capital:

A situação muda radicalmente, porém, quando os interesses de cada uma deixam de coincidir com os das outras, até mesmo em última análise. A partir deste momento, as perturbações e ‘disfunções’ antagônicas, ao invés de serem absorvidas / dissipadas / desconcentradas e desarmadas, tendem a se tornar cumulativas e, portanto, estruturais, trazendo com elas um perigoso bloqueio ao complexo mecanismo de deslocamento das contradições. Desse modo, aquilo com o que nos defrontamos não é mais simplesmente ‘disfuncional’, mas potencialmente mais explosivo. Isto porque o capital nunca, jamais, resolveu sequer a menor de suas contradições (MESZÁROS, 2002, p. 799-800).

O fato do capital não resolver as suas contradições é inerente a ele próprio, pois são essas contradições um terreno fértil para o seu desenvolvimento. O capital intensifica, transfere e desloca as contradições até os seus limites de possibilidade de margem de lucro, sem resolver as suas contradições:

Nem poderia fazê-lo, na medida em que, por sua própria natureza e constituição inerente, o capital nelas prospera (até certo ponto, com relativa segurança). Seu modo normal de lidar com contradições é intensificá-las, transferi-las para um nível mais elevado, deslocá-las para um plano diferente, suprimi-las quando possível, e quando elas não puderem mais ser suprimidas exportá-las para uma esfera ou um país diferente. É por isso que o crescente bloqueio no deslocamento e na exportação das contradições internas do capital é potencialmente tão perigoso e explosivo (MESZÁROS, 2002, p. 800).



Essa crise estrutural do capital, assegura Meszáros, é uma crise geral. Não está confinada somente à esfera socioeconômica, mas abala, igualmente, as instituições políticas, e “as contradições subjacentes de modo algum se dissipam na crise das instituições políticas; ao contrário, afetam toda a sociedade de um modo nunca antes experimentado” (Ibid.).

Para uma melhor apreciação, é preciso localizar a novidade histórica da crise estrutural do capital no contexto dos acontecimentos sociais, econômicos e políticos do século XX (Ibid., p. 797): comparada à crise de 1929-33, teremos uma crise radicalmente diferente. Apesar de ter sido grave e longa, a crise de 29 só abalou, de forma muito limitada, as potencialidades explosivas, mas subdesenvolvidas, do capital à época<sup>8</sup>.

Com relação à durabilidade da crise estrutural, muitas pessoas lançam mão do exemplo da crise de 29-33 para argumentar que se essa conseguiu impor ao capital mudanças dramáticas às quais o capital sobreviveu, da mesma forma “a crise estrutural atual deverá produzir remédios duradouros e soluções permanentes” (Ibid., p 807). Se o capital conseguiu resolver seus problemas no passado, o fará indefinidamente também no futuro. A diferença crucial é que na crise de 29-33, ainda era possível perseguir a ‘linha de menor resistência’, mas agora já não o é mais. A questão agora “é precisamente a crise estrutural e o colapso de alguns mecanismos e determinações até agora vitais, que se manifestam sob a forma da própria crise de controle e dominação estabelecida” (Ibid.).

Dessa forma, os problemas estruturais surgidos com a crise estrutural significam um obstáculo vital para o sistema global de produção e distribuição, e por isso exigem também remédios estruturais apropriados, pois somente os deslocamentos, adiamentos e repressão dos problemas já não são suficientes: “estes problemas requerem uma intervenção positiva no próprio processo produtivo problemático para enfrentar suas contradições perigosamente crescentes, para removê-los à medida que o permita o ritmo da reestruturação real” (MESZÁROS, 2002, p. 808).

---

<sup>8</sup> O esgotamento da possibilidade de exportação das suas contradições por meio territorial leva o capital a investir nas possibilidades de exploração intensiva de mais-valia relativa: “Ao estourar a crise em 1929, o capital havia alcançado as fases finais de sua transição da ‘totalidade extensiva’ para a incansável descoberta e exploração dos territórios escondidos da ‘totalidade intensiva’, como resultado do grande impulso produtivo recebido durante a Primeira Guerra Mundial e durante o período de reconstrução do pós-guerra. Embora os diferentes países tenham sido afetados de formas diferentes (dependendo do grau relativo de desenvolvimento do capital e da situação como vencedores ou perdedores), as novas contradições emergiram essencialmente porque os avanços produtivos qualitativos do período já não podiam ser contidos nos limites das relações de poder historicamente antiquadas da ‘totalidade extensiva’ predominante” (MESZÁROS, 2002, p. 803-804).

Ademais, a gravidade da crise é reforçada pelos limites de uma intervenção circunscrita somente aos seus efeitos, “tornando proibitivo atacar as suas causas, graças à ‘circularidade’ do capital, [...], entre Estado político e sociedade civil, por meio da qual as relações de poder estabelecidas tendem a se reproduzir em todas as suas transformações superficiais” (Ibid.).

Diante desse quadro, a posição de Meszáros é definitivamente pessimista. As características de universalidade, globalidade, continuidade e administrabilidade da crise são antagônicas a qualquer solução da crise estrutural do capital. Aprofundando, ao contrário, a própria crise:

Se a condição para solucionar a crise estrutural estiver associada à solução dos quatro conjuntos de contradições mencionadas acima, do ponto de vista da contínua expansão global e da dominação do capital, a perspectiva de um resultado positivo está longe de ser promissora. Pois é muito remota a possibilidade de sucesso até mesmo dos objetivos relativamente limitados, para não mencionar a solução duradoura das contradições de todas as quatro categorias em conjunto. O mais provável é, ao contrário, continuarmos afundando cada vez mais na crise estrutural, mesmo que ocorram alguns sucessos conjunturais, como aqueles resultantes de uma relativa ‘reversão positiva’, no devido tempo, de determinantes meramente cíclicos da crise atual da capital (2002, p. 810).

O horizonte que se desenha com base nessas contradições e da produção perdulária do capital, necessária a sua reprodução apesar de colocar em risco seu potencial produtivo, segue em quatro direções e tem conseqüências catastroficamente imprevisíveis:

1) a demanda incontrolável por recursos – isto é, a irreprimível tendência crescente do capital ao uso ‘intensivo de recursos’, da qual o uso ‘intensivo de energia’ é só um exemplo – sem consideração pelas conseqüências futuras sobre o ambiente, nem pelas necessidades das pessoas afetadas por suas assim denominadas ‘estratégias desenvolvimentistas’; 2) o uso cada vez mais intensivo de capital em seu processo de produção, inerente à concentração e à centralização necessárias de capital, que contribui grandemente para a produção do ‘subdesenvolvimento’ não só na ‘periferia’ mas também no centro de seu domínio ‘metropolitano’, gerando desemprego maciço e devastando uma base industrial antes florescente e perfeitamente viável; 3) o impulso crescente em direção à multiplicação do valor de troca, no princípio simplesmente divorciado, mas agora abertamente oposto ao ‘valor de uso’ a serviço da necessidade humana, para manter intacta a dominação do capital sobre a sociedade; e 4) o pior tipo de desperdício: o desperdício de gente, pela produção em massa de ‘pessoas supérfluas’ que, como resultado dos avanços ‘produtivos’ do capital como de suas dificuldades crescentes no ‘processo de realização’, não podem mais se ajustar aos esquemas estreitos da produção de lucro e da multiplicação perdulária do valor de troca (MESZÁROS, 2002, p. 819).

São tais demandas perdulárias, próprias ao funcionamento do capital, que expressam a necessidade de uma alternativa socialista. Contudo, o capital impondo seu determinismo econômico, por meio dessa produção perdulária, ativa os limites absolutos da natureza e põe em risco a própria existência da humanidade. “Assim, a influência civilizadora encontra seu fim devastador no momento em que a implacável lógica interna da auto-reprodução ampliada do capital encontra seu obstáculo nas necessidades humanas” (Ibid., p. 801). Ou seja, a taxa de utilização decrescente traz problemas ao capital apesar de ser uma solução.

Contemporaneamente, a produção destrutiva do capital demonstra que seu poder produtivo contém um poder emancipatório humano somente em potencial, pois o que predomina são suas necessidades de auto-reprodução. A tecnologia capitalista visa unicamente à reprodução ampliada do capital, independente de seu custo social, “o assustador crescimento exponencial da destrutividade do capital não é o resultado de determinações políticas [...], mas representa a necessidade mais íntima da ‘produtividade’ do capital nos dias atuais” (MESZÁROS, 2002, p. 527). Sua produtividade necessita da destrutividade para sua própria realização e o complexo industrial-militar é tão somente a ponta do iceberg. A produtividade destrutiva do capital por intermédio da tecnologia capitalista é uma ameaça à sobrevivência da humanidade (Ibid., p. 527-528).

Essa nova fase de produção destrutiva do capital pertence aos novos caminhos que ele teve de buscar para sua sobrevivência e enfrentamento de seus próprios limites estruturais. As duas principais saídas foram: 1) intensificação do seu domínio interno por meio da extensão e intensificação da ‘dupla exploração’ dos trabalhadores como produtores e consumidores nas metrópoles, com um crescimento do consumo a serviço da auto-reprodução ampliada do capital, uma transição radical de um consumo limitado para um consumo maciçamente ampliado e administrado; 2) expansão e multiplicação do seu poder em escala global, que significou seu desenvolvimento para um sistema de imperialismo, limite último de sua articulação internacional<sup>9</sup> (MESZÁROS, 2002, p. 539).

---

<sup>9</sup> Para Meszáros, os últimos cem anos da ordem capitalista foram marcados por acontecimentos econômicos importantes que fortaleceram sua racionalidade no enfrentamento das próprias contradições. Alguns acontecimentos econômicos objetivos favoreceram o capital. Algumas delas são: “- o desenvolvimento bem-sucedido da economia de consumo de massa; - a adoção de estratégias keynesianas, concebidas na seqüência de uma crise econômica desastrosa; - a aceitação em larga escala da nacionalização no pós-guerra; - a adaptação flexível do capital às demandas e tensões da ‘economia mista’; - o estabelecimento do Sistema Monetário

A sobrevivência do capital a cada crise é saudada como sua vitória final e como a morte do marxismo. Como os apologistas do sistema não pensam em sentido histórico, também não conseguem compreender que os limites do sistema do capital podem de fato se expandir historicamente – por meio da abertura de novos territórios, protegidos por impérios coloniais, ou pelos modos mais modernos de ‘neocapitalismo’ e ‘neocolonialismo’. Do mesmo modo, eles podem se expandir graças à ‘colonização interna’, isto é, pelo estabelecimento implacável de novas válvulas de escape nos próprios países, protegendo as condições de expansão sustentada por uma exploração mais intensiva tanto do produtor como do consumidor etc. – sem se livrar dos limites estruturais e contradições do próprio capital (Ibid., p. 586).

O marxismo estaria refutado se os limites do capital fossem, de fato, expansíveis indefinidamente, ilimitados. O deslocamento das contradições do capital só é possível enquanto não houver uma determinação dos limites últimos do sistema do capital. Ou seja,

As contradições do capital são deslocadas no interior de tais limites, e o processo de deslocamento pode continuar apenas até o ponto de saturação final do próprio sistema e o bloqueio das válvulas de escape expansionistas (cujas condições podem ser definidas com precisão), mas não infinita nem indefinidamente. Margens de deslocamento são criadas pela multiplicidade de contradições dadas em uma configuração específica e pelo desenvolvimento desigual, mas certamente não pelo desaparecimento das próprias contradições (Ibid., p. 587).

Dessa forma, diz Meszáros, os conceitos ‘deslocamento’, ‘saturação’ e ‘crise estrutural’ só têm um sentido mais preciso nos limites últimos do capital como sistema global, e não em suas formas transitórias. O deslocamento adia, mas não liquida o desfecho das suas contradições fundamentais, pois ao estender as fronteiras historicamente dadas do capital, não suprime seus ‘limites estruturais objetivos e explosivos’.

O capital só é viável diante de sua completa expansão em um sistema mundial. “Apenas quando este processo estiver terminado podem os limites estruturais do capital

---

Internacional e a criação de um grande número de instituições multinacionais (da CEE, ao EFTA, GATT, FMI etc.) em conformidade com os interesses globais do capital; - a adaptação muito bem-sucedida do Estado nacional burguês às necessidades das ‘multinacionais’ (na realidade, gigantescas empresas nacionais ‘transnacionais’); - a operação bem-sucedida de um sistema global de dominação que mantém o ‘Terceiro Mundo’ em paralisante dependência, fornecendo à burguesia não apenas vastos recursos e válvulas de escape para a expansão do capital, mas rendimentos suficientemente grandes para compensar em uma extensão significativa a queda tendencial da taxa de lucro, em adição à compensação fornecida pela concentração monopolista e pela centralização do capital” (MESZÁROS, 2002, p. 553).

passar a agir com sua intensidade devastadora. Até este estágio, contudo, o capital mantém o dinamismo inerente em sua ascendência histórica” (MESZÁROS, 2002, p. 591). Não se pode afirmar que o capital possa ser considerado um sistema global completamente expandido e integrado, apesar de, segundo Meszáros, está próximo a sê-lo:

[...] o capital tem poder de descobrir novos continentes para exploração que estavam anteriormente velados sob a crosta de sua própria ineficiência relativa e de seu subdesenvolvimento. Só quando não houver mais ‘continentes escondidos’ para serem descobertos, apenas então pode-se considerar o processo da expansão global plenamente realizado e seus antagonismos estruturais latentes [...] dramaticamente ativados (Ibid., p. 591).

A lógica do capital tem o poder de restabelecer os deslocamentos de suas contradições “segundo as exigências de uma totalidade intensiva quando forem alcançados os limites da sua totalidade extensiva” (Ibid.). Quando a produção de ‘mais-valia absoluta’ não mais favorecer a sua auto-expansão, será explorada a produção da ‘mais-valia relativa’, ou ambas, em conformidade com suas necessidades expansivas:

Nesse sentido, o tamanho do ‘mundo redondo’ poderá muito bem ser dobrado, ou multiplicado por dez, dependendo de uma série de outras condições e circunstâncias – inclusive políticas. Similarmente, sob a pressão de sua própria dinâmica, assim como de vários outros fatores para além do seu controle, o capital pode assumir uma multiplicidade de formas ‘mistas’ ou ‘híbridas’ – e tudo isso ajuda a estender sua sobrevida (Ibid.).

Concordamos com Meszáros, que o próprio sistema do capital amadurece, contraditoriamente, sua crise estrutural ao realizar sua própria expansão (MESZÁROS, 2002, p. 593). O capital caracteriza-se pela subordinação total das necessidades humanas à reprodução de valor de troca, visando sua auto-realização ampliada. A finalidade da produção do capital é a multiplicação sem fim de uma riqueza reificada, na qual o ser humano não é a finalidade da produção (Ibid., p. 612). Em virtude disso a crise do sistema não pode ser resolvida pela “simples expansão da ‘produção de riqueza’, já que em sua estrutura ‘riqueza’ se iguala a mais-valia, e não a produção de valor de uso pela aplicação criativa do tempo disponível” (MESZÁROS, 2002, p. 618-619). (Grifo nosso).

Temos nesse âmbito, então, a total subordinação da produção à mais-valia. A produção capitalista de riqueza é baseada em uma multiplicação de riqueza reificada. Distinta, portanto, da produção de riqueza socialista que é orientada para a necessidade e o valor de uso, impossível de ser realizada plenamente na estrutura do capital. Esta redução

quantificadora e reificadora do trabalho vivo no capital impõe uma dominação universal da estrutura de mercadoria que submete tudo à sua volta, pois nessas circunstâncias históricas, a mercantilização do trabalho vivo possibilita que ele seja utilizado e controlado com grande flexibilidade e dinamismo.

Na crise contemporânea, essa relação desequilibrada entre necessidade e produção, tendo em vista somente a acumulação do capital, se torna extremamente perigosa, pois coloca em risco a sobrevivência da humanidade, da natureza e do próprio sistema. A antiga ‘destruição produtiva’, tão celebrada por economistas, perdeu seu poder produtivo, pois foram ativados os limites absolutos do capital:

em um passado não muito distante a dissipação produtiva de quantidades quase inimagináveis de forças produtivas e recursos podia ser transformada em vantagem para o capital com relativa facilidade, contribuindo assim positivamente para a resposta bem-sucedida do sistema aos imperativos estruturais de sua auto-reprodução ampliada. Hoje, ao contrário, conflitos e contradições anteriormente desconhecidos rompem à superfície, e a prática, então quase universalmente aplaudida, da geração-de-desperdício institucionalizado (e a correspondente destruição de recursos materiais e humanos em escala proibitiva) não mais parece capaz de produzir os resultados que a poderiam legitimar. Na verdade, o modo como a produção-perdulária funciona hoje traz graves implicações para a própria viabilidade metabólica do sistema do capital, pois parece interferir sobre, e desarticular seriamente, o difícil equilíbrio de capital e trabalho que a unidade precariamente reconstituída entre necessidade e produção, [...], salvaguardou no passado (MESZÁROS, 2002, p. 631).

Essa crise, segundo Meszáros, só poderá ser revertida se buscar uma solução qualitativa para a transformação do sistema. A produção do desperdício, ou produção destrutiva, que caracteriza a atualidade, deverá se transformar em uma produção que vise à satisfação das necessidades legitimamente humanas, e, conseqüentemente, contemple a maximização da taxa de utilização das mercadorias e promova a abolição da divisão do trabalho presa aos interesses do capital. Somente uma reorientação qualitativa da reprodução do metabolismo social pode promover uma saída para a crise global da humanidade. É preciso reorientar a produção de riqueza perdulária para uma riqueza de produção humanamente enriquecedora, com uma taxa de utilização ótima. Tal reorientação implica em mudanças fundamentais em todos os domínios da produção socioeconômica e cultural (MESZÁROS, 2002, p. 633).

### 1.2.2 A incontrolabilidade do capital e a reprodução social

Inicialmente, as contradições internas do capital classicamente desenvolvido explodiram nos limites geográficos europeus, desestabilizando a operacionalidade do sistema, em seguida as contradições acumuladas por meio da ascensão continuada da ordem burguesa procurou meios de se deslocar para o restante do mundo. A certa altura da história, não restava mais terra a ser descoberta pelo capital para colonização e anexação:

No entanto, isto era verdade apenas no sentido da ‘totalidade extensiva’ do planeta. Até onde dizia respeito à ‘totalidade intensiva’ dos vastos territórios já descobertos e anexados, o sistema do capital estava muito longe de alcançar os limites de expansão e acumulação produtiva. Realmente, não apenas nas áreas recentemente colonizadas e anexadas, nem mesmo só nos países conquistados pelos poderes imperialistas dominantes em toda a fase histórica de expansão colonial-imperialista, mas em toda parte, inclusive nos mais privilegiados países metropolitanos, os continentes invisíveis de exploração cada vez mais intensa do trabalho ainda estavam para ser plenamente descobertos e colocados a serviço da ordem sociometabólica do capital (MESZÁROS, 2002, p. 90).

O capital na sua expansão, não pode basear-se somente no valor absoluto da mais-valia, ou no tamanho geograficamente limitado do planeta. Se assim fosse, ele teria um período de vida extremamente curto, o que inviabilizaria seu processo expansivo avançado. No entanto, ele ultrapassa os limites do tempo e do espaço por intermédio da ‘totalidade intensiva’ da exploração produzida pela mais-valia relativa, resultando numa gigantesca acumulação do capital.

Essa ascendência do capital é apenas histórica e está chegando ao fim, pois se mostra limitada ao potencial produtivo do capital e sujeita aos ‘inextirpáveis antagonismos’ desse sistema de produção do capital (Ibid., p. 91). A consumação da ascendência global do sistema do capital trouxe, contraditoriamente, nos cinco séculos de expansão e acúmulo, uma vida miserável para a maioria da humanidade, mostrando-se incapaz de solucionar problemas para os quais teria condições. Dessa forma, o capital ascendente:

prometia ‘modernização’, mas, depois de muitas décadas de intervenção trombeteada em alto e bom som, só ofereceu a intensificação da pobreza, a dívida crônica, a inflação insolúvel e uma incapacidade dependência estrutural. Tanto mais que hoje é de fato muito embaraçoso lembrar aos ideólogos do sistema do capital que há não muito tempo eles espetaram suas bandeiras no mastro da ‘modernização’. [...]. As coisas mudaram bastante nessas últimas décadas, em relação ao passado expansionista. O deslocamento das contradições internas do capital podia funcionar com facilidade relativa na fase da ascendência histórica do sistema. Sob tais



condições, era possível tratar de muitos problemas varrendo-os para debaixo do tapete das promessas não cumpridas, como a modernização no ‘Terceiro Mundo’ e uma prosperidade bem maior nos países ‘metropolitanos’, afirmada com base na expectativa da produção de um bolo que cresceria infinitamente. Todavia, a consumação da ascendência histórica do capital altera radicalmente a situação. A esta altura, já não é mais plausível fazer novas séries de promessas vazias, mas as velhas promessas devem ser varridas da memória, e determinadas conquistas reais das classes trabalhadoras nos países capitalistas avançados devem ser ‘roladas’, no interesse da sobrevivência da ordem socioeconômica e política vigente (MESZÁROS, 2002, p. 92).

É importante considerar, portanto, os problemas que afetam a sobrevivência da humanidade sob a ótica da crise estrutural do sistema do capital e compreender que a expansão imperialista e os desdobramentos monopolistas representam somente um novo alento ao sistema do capital, pois retardam o momento de sua saturação. Nesse âmbito, o Estado capitalista é fortalecido com o intuito de beneficiar as forças socioeconômicas dominantes e muitas contradições do sistema competitivo industrial são transformadas em rivalidade entre os Estados, com conseqüências desastrosas que põe em risco a sobrevivência da humanidade, como foi o caso das duas guerras mundiais. Os problemas econômicos tomam uma dimensão meramente política, perdendo a visão de conjunto do sistema e levando a posições ingênuas ou de desencantamento derrotista e abandono da perspectiva socialista (MESZÁROS, 2002, p. 91).

Meszáros afirma que o atual processo de desenvolvimento traz perigos maiores do que em qualquer outro momento histórico, especialmente pelo “fato de o sistema do capital global ter atingido seu zênite contraditório de maturação e saturação” (Ibid., p. 95). Os perigos agora são planetários e por isso exigem soluções urgentes, rigorosas e abrangentes, tornando-se inviável as soluções parciais. “Assim, nenhuma ‘questão única’ pode, realisticamente, ser considerada a ‘única questão’” (Ibid.). O que nos alerta para o perigo da migração de muitos socialistas e antigos socialistas para a crença isolada nos movimentos sociais.

Até recentemente era possível extrair algumas concessões do capital, como leis favoráveis à classe trabalhadora e melhoria do padrão de vida, por meio de sindicato e grupos parlamentares. Esses ganhos, no entanto, foram assimilados pelo capital de forma produtivamente vantajosa durante o processo de auto-expansão. Hoje esses avanços parciais já não são mais possíveis por que para o capital “a auto-expansão produtiva já não é mais o meio prontamente disponível de fugir das dificuldades e contradições que se acumulam” e por



isso o desafio deve ser feito ao sistema do capital como um todo, em seus parâmetros estruturais. “Neste sentido, os obstáculos a serem superados são na verdade comuns ao trabalho – ou seja, o trabalho como alternativa radical à ordem sociometabólica do capital – e aos movimentos de ‘questão única’. [...] sob o domínio do capital, somente se podem legitimar as demandas integradas” (MESZÁROS, 2002, p. 95).

Para Meszáros, por exemplo, os movimentos ambientalista e o feminista são não-integráveis ao capital. Mesmo sendo inconvenientes para o sistema, nenhum movimento de ‘questão única’ desaparecerá, não obstante todas as dificuldades a serem enfrentadas. No entanto, somente a não-integrabilidade desses movimentos não garante o sucesso de suas reivindicações, pois o referencial emancipador efetivo se encontra no trabalho. Por isso, a migração dos socialistas desiludidos da classe trabalhadora para os ‘novos movimentos sociais’, compreendidos em oposição ao trabalho e desprezados em seu potencial emancipador, é prematura e ingênua. Daí, “os movimentos de questão única, mesmo quando lutam por causas não-integráveis, podem ser derrotados e marginalizados um a um, por que não podem alegar estar representando uma alternativa coerente e abrangente à ordem dada como modo de controle sociometabólico e sistema de reprodução social” (Ibid., p. 96).

Dessa forma, a crise contemporânea do capital não pode ser compreendida e resolvida somente pelos elementos sociais que se mostram à superfície, como o fazem os movimentos de ‘questão única’, característica do pensamento pós-moderno, pois a problemática é estrutural, são os limites estruturais do sistema do capital que prevalecem. Para tanto é preciso, de início, comparar a ordem estabelecida do controle sociometabólico com seus antecedentes históricos:

Não se pode imaginar um sistema de controle mais inexoravelmente absorvente – e, neste importante sentido, ‘totalitário’ – do que o sistema do capital globalmente dominante, que sujeita cegamente aos mesmos imperativos a questão da saúde e a do comércio, **a educação** e a agricultura, a arte e a indústria manufatureira, que implacavelmente sobrepõe a tudo seus próprios critérios de viabilidade, desde as menores **unidades de seu ‘microcosmo’** até as mais gigantescas empresas transnacionais, desde as mais íntimas relações pessoais aos mais complexos processos de tomada de decisão dos vastos monopólios industriais, sempre a favor dos fortes contra os fracos (MESZÁROS, 2002, p. 96). (Grifo nosso).

O sistema do capital é, efetivamente, o primeiro sistema totalizador na história, não se colocando limites quando tem a necessidade de reprimir resistências e impor controle. Nesse sentido, tem o auxílio do Estado moderno, poderoso e igualmente totalizador,

assentado sobre a base do metabolismo socioeconômico, complementando-a de forma imprescindível. Contudo, paradoxalmente, essa característica de totalização, que torna esse sistema o mais dinâmico até hoje existente, o faz perder o controle sobre os processos de tomada de decisão.

Senão, vejamos: o fundamento do sistema do capital é a expansão movida pela acumulação. Mas esse dinamismo, inusitado na história, traz uma deficiência fatal. No modo totalizador de controle sociometabólico, o capital é imbatível como extração e acumulação do trabalho excedente, mas quando este processo dinâmico de expansão e acumulação for impedido, as conseqüências serão terríveis, haja vista as respostas destrutivas de duas guerras mundiais já dadas à crise de acumulação. As implicações de uma crise sistêmica e estrutural do capital global pode ter, portanto, dimensões destrutivas incalculáveis: “sob as condições de crise estrutural do capital, seus constituintes destrutivos avançam com força extrema, ativando o espectro da incontornabilidade total numa forma que faz prever a autodestruição, tanto para este sistema reprodutivo social excepcional, em si, como para a humanidade em geral” (MESZÁROS, 2002, p. 100) (Grifos nossos). O capital, efetivamente, nunca se submeteu a um controle duradouro ou racional. Ele somente se submeteu a determinados limites quando esses não atrapalhavam a dinâmica de auto-expansão e o processo de acumulação.

Historicamente, a incontornabilidade do capital resultou na superação dos obstáculos contrários a ele. O que elevou seu modo de controle metabólico ao domínio absoluto do planeta. Contudo, superar obstáculos problemáticos é diferente de estabelecer as bases de um desenvolvimento social sustentável e humanizado, que se oponha à mera busca da auto-expansão do capital. “Dessa maneira, as implicações dessa mesma força da incontornabilidade, que em dado momento assegurou a vitória do sistema do capital, estão longe de ser tranquilizadora hoje, quando a necessidade de restrições já é aceita – [...] – até pelos defensores mais acrílicos do sistema” (Ibid., p. 101).

Dessa incontornabilidade fetichizadora surge um modo específico de controle sociometabólico que desconhece as suas fronteiras e os seus próprios limites estruturais insuperáveis. As conseqüências que advierem do esgotamento dos limites do potencial produtivo do sistema, em decorrência de sua incontornabilidade serão devastadoras:

Somente quando os limites absolutos das limitações estruturais mais internas do capital vêm à tona é que se pode falar de uma crise que emana da baixa eficiência e da assustadora insuficiência da extração do trabalho excedente.

com imensas implicações para as perspectivas de sobrevivência do próprio sistema do capital (MESZÁROS, 2002, p. 103).(Grifo nosso).

Não se pode negar o aumento da produtividade do processo de liberação das restrições da auto-suficiência do capital, mas o outro lado dessa vitória foi a perda inevitável de controle sobre o conjunto do sistema reprodutivo social. Essa perda foi imperceptível durante um longo período histórico de desenvolvimento, em função do deslocamento das contradições do capital durante sua intensa fase de expansão.

A intensa expansão do sistema do capital, durante sua trajetória histórica, significou um necessário deslocamento de suas contradições, o que trouxe contraditoriamente, um aumento da sua incontrolabilidade, a qual tende a aumentar ainda mais com a realização do processo ascendente do capital, repondo problemas antes solucionados com a expansão:

Os novos problemas e contradições, que surgem na mesma escala do porte exagerado atingido pelo sistema do capital, definem necessariamente o tamanho correspondente da expansão deslocadora, apresentando-nos assim o espectro da incontrolabilidade total, na ausência do gigantesco deslocamento expansionista necessário (Ibid., p. 104).(Grifo nosso).

A incontrolabilidade como característica do capital torna-se absoluta no quadro histórico do fim dos deslocamentos de suas contradições por meio da intensa expansão<sup>10</sup> e está relacionada fortemente aos defeitos estruturais do sistema do capital por meio da fragmentação de seus microcosmos: a produção e seu controle estão radicalmente isolados entre si e diametralmente opostos; a produção e o consumo são problematicamente independentes: manipulação de excesso de consumo desperdiçador e concentrado *versus* negação desumana das necessidades elementares; e, a produção e circulação são contraditórias, prevalecendo a subordinação do trabalho ao domínio da alienação do capital. Essa fragmentação é um defeito estrutural e é justificado pela ausência de unidade do sistema: “O caráter irremediável da carência de unidade deve-se ao fato de que a própria fragmentação assume a forma de antagonismos sociais” (MESZÁROS, 2002, p. 106).

Esses antagonismos sociais são disputados mais ou menos intensamente em conformidade com as circunstâncias históricas, e sempre favoreceram ao capital em

---

<sup>10</sup> Nas palavras do autor: “A expansão desenfreada do capital desses últimos séculos abriu-se não apenas em resposta a necessidades reais, mas também por gerar apetites imaginários ou artificiais – para os quais, em princípio, não há nenhum limite, a não ser a quebra do motor que continua a gerá-los em escala cada vez maior e cada vez mais destrutiva – pelo modo de existência independente e pelo poder de consumo auto-afirmativo” (MESZÁROS, 2002, p. 109).

detrimento do trabalho durante o longo período de sua ascensão histórica. Contudo, os antagonismos não desaparecem porque são estruturais, apesar dessa vitória e da manipulação ideológica que lhe acompanha. Os defeitos estruturais do capital devem preocupar mais do que as limitadas contingências históricas que são superáveis.

A incontrolabilidade do capital não é um fenômeno recente, produzido pelas catástrofes ecológicas, por exemplo, mas pertence à própria lógica do sistema:

Ao contrário da crença disseminada, popularizada pelos receios legítimos dos movimentos verdes, a sombra da incontrolabilidade não é um fenômeno novo. Apesar de, sem dúvida, ter-se tornado bem mais obscura no século XX, ela certamente não surgiu nas últimas décadas, com os riscos de era nuclear, por um lado, e, por outro, com o assustador impacto da poluição industrial e agrícola em grande escala. Ao contrário, é inseparável do capital como um modo de controle sociometabólico desde que este conseguiu se consolidar, tornando-se um sistema reprodutivo coerente, com triunfo da produção generalizada de mercadorias (Ibid., p. 133).

Poderíamos acrescentar que a incontrolabilidade do capital é uma forma de controle sociometabólico com o objetivo da expansão do capital, ao qual se subordinam as intenções dos capitalistas individuais de acumular (Ibid., p. 138). Sem esse imperativo da acumulação, o sistema desmoronaria. Talvez seja possível o controle da incontrolabilidade inerente ao capital, mas não o seu fim. Haja vista que a existência do capital é sinônimo de sua própria existência (Ibid., p. 151).

Meszáros ressalta que o aspecto mais problemático do sistema do capital é sua total incapacidade de tratar as causas como causas. Trata-se de uma dimensão estrutural do sistema e não uma dimensão passageira, pois o capital, absolutamente voltado para a expansão, busca somente ações remediadoras, soluções superficiais que visem efeitos e conseqüências e não a estrutura causal fundamental do sistema, pois

a abordagem dos limites absolutos do capital inevitavelmente coloca em ação a própria estrutura causal. Conseqüentemente, ultrapassá-los exigiria a adoção de estratégias reprodutivas que, mais cedo ou mais tarde, enfraqueceriam inteiramente a viabilidade do sistema do capital em si (MESZÁROS, 2002, p. 175).

É preciso, portanto, que este sistema de reprodução social se detenha às mudanças parciais dos efeitos e conseqüências do sistema, sem questionar sua base causal, para não arriscar sua própria sobrevivência. Ou seja, é possível superar seus limites relativos mas não seus limites absolutos.

Na condição de modo de controle sociometabólico, o capital não suporta a interferência de qualquer princípio de regulação socioeconômica que restrinja sua dinâmica própria de expansão, pois essa não é algo circunstancial, mas necessária. Meszáros acentua que essa questão não é meramente teórica e sim concreta e perigosa. Há uma relativização das restrições absolutas da natureza por parte do capital quando esse ignora os limites da disponibilidade do espaço e dos recursos naturais (Ibid., p. 177). Essa relativização dos limites absolutos é uma perigosa manipulação que põe em risco a existência da humanidade. Por isso as verdadeiras mudanças qualitativas são inaceitáveis na perspectiva do capital, pois ameaçariam a coesão de ordem estrutural do sistema. A quantidade reina absoluta no sistema do capital, coerente com a expansão, que se rege quantitativamente e alheia a qualquer problema que possa causar à humanidade.

Contudo, o processo de expansão do capital só pode ser refletido legitimamente partindo-se de suas mediações de segunda ordem<sup>11</sup>, que são: a família nuclear; os meios alienados de produção e suas ‘personificações’; o dinheiro; os objetivos fetichistas da produção; o trabalho; as variedades de formação do Estado do capital; o incontrolável mercado mundial (MESZÁROS, 2002, p. 180). Essas mediações de segunda ordem do capital formam um círculo vicioso aparentemente sem saída. Elas se apresentam de forma a fazer desaparecer a ‘mediação primária’, que é a relação entre os seres humanos e a natureza.

Essas mediações secundárias, ancorando-se de forma mútua e impossibilitando a predominância de qualquer uma delas, compõem um círculo vicioso estabelecido pelo

---

<sup>11</sup> As mediações de segunda ordem são assim resumidas por Meszáros: “- **a família nuclear**, articulada como o ‘microcosmo’ da sociedade que, além do papel de reproduzir a espécie, participa de todas as relações reprodutivas do ‘macrocosmo’ social, inclusive da necessária mediação das leis do Estado para todos os indivíduos e, dessa forma, vital também para a reprodução do próprio Estado; - **os meios alienados de produção e suas ‘personificações’**, pelos quais o capital adquire rigorosa ‘vontade férrea’ e consciência inflexível para impor rigidamente a todos submissão às desumanizadoras exigências objetivas da ordem sociometabólica existente; - **o dinheiro**, com suas inúmeras formas enganadoras e cada vez mais dominantes ao longo do desenvolvimento histórico [...], passando pelo baú do usuário e pelos empreendimentos necessariamente limitados do antigo capital mercantilista, até chegar à força opressora global do sistema monetário dos dias de hoje; - **os objetivos fetichistas da produção**, submetendo de alguma forma a satisfação das necessidades humanas (e atribuição conveniente dos valores de uso) aos cegos imperativos da expansão e acumulação do capital; - **o trabalho**, estruturalmente separado da possibilidade de controle, tanto nas sociedades capitalistas, onde tem de funcionar como trabalho assalariado coagido e explorado pela compulsão econômica, como sob o capital pós-capitalista, onde assume a forma de força de trabalho politicamente dominada; - **as variedades de formação do Estado do capital** no cenário global, onde se enfrentam (às vezes com os meios mais violentos, levando a humanidade à beira da autodestruição) como Estados nacionais autônomos... e - **...o incontrolável mercado mundial**, em cuja estrutura, protegidos por seus respectivos Estados nacionais no grau permitido pelas relações de poder prevalentes, os participantes devem se adaptar às precárias condições de coexistência e ao mesmo tempo esforçar-se por obter para si as maiores vantagens possíveis, eliminando os rivais e propagando assim as sementes dos conflitos cada vez mais destruidores” (MESZÁROS, 2002, p. 180). (Grifos nossos).

controle sociometabólico do capital visando seu próprio fortalecimento. É por isso que o combate a elas deve ser pensado em conjunto. Os esforços individuais emancipadores dessas mediações são parciais e limitados, e, conseqüentemente, vulneráveis ao contra-ataque do sistema. Por isso, Meszáros acredita que “é por esta razão que a verdadeira meta da transformação socialista radical deve ser o próprio sistema do capital com todas as suas mediações de segunda ordem e não apenas a expropriação legal das personificações capitalistas privadas do capital” (Ibid., p. 181).

O sistema estabelecido das mediações de segunda ordem controla os homens, tendo em vista os imperativos objetivos da expansão do capital e os ilude, fazendo-os pensar que são livres em suas ações e motivações. O conjunto de mediações de segunda ordem do sistema do capital desorienta os indivíduos particulares:

para não mencionar o fato de que a prática consciente da educação de baixo nível e da mistificação ideológica dos trabalhadores, exercida em nome do interesse de seu capital nacional, ergue obstáculos enormes para o desenvolvimento da consciência internacional do trabalho (MESZÁROS, 2002, p. 188)

Quando o convencimento ideológico não surte efeito, o entrelaçamento das mediações de segunda ordem possibilita ser exercido de forma opressora.

O conjunto das mediações de segunda ordem deu ao capital uma autojustificação que poderia persistir em sua intensa extração de excedentes até que não conseguisse mais esconder sua destrutividade final. A idéia deturpada da dimensão trans-histórica do capital, com sua permanência absoluta, foi fortalecida pelos elogios à ‘ordem econômica ampliada’ e pela dissimulação de seu crescente desperdício e, posteriormente, de sua destrutividade ameaçadora (MESZÁROS, 2002, p. 199).

O fato é que o sistema continua a reforçar o seu poder, tanto na teoria, ideologia, quanto na prática, vida cotidiana dos homens, e, em ambas as esferas, aparenta uma permanência indiscutível: “apesar da destrutividade e contradições concretas do sistema, ele se apresenta como se não houvesse alternativa possível e nesse âmbito é reforçado pelas mediações de segunda ordem, que excluem categoricamente a possibilidade de caminhos mais curtos para a realização dos objetivos socialistas” (MESZÁROS, 2002, p. 205). Os que adotam o ponto de vista do capital se inclinam a desprezar suas especificidades históricas para afirmar sua insuperável estrutura da ordem estabelecida de controle sociometabólico. (Ibid., p. 201-206).

As formas essenciais da mediação primária são cada vez mais determinadas pelas mediações de segunda ordem<sup>12</sup> e vão sendo norteadas cada vez mais pela acumulação ampliada do capital. Esses imperativos da mediação primária não necessitam de hierarquias estruturais de dominação e subordinação como o sistema de reprodução sociometabólica, que vai gerando, historicamente, opressões hierárquicas<sup>13</sup>.

Para que se possa ultrapassar “as incorrigíveis tendências estruturalmente destrutivas do capital” (MESZÁROS, 2002, p. 202), não é suficiente, porém, ter somente consciência de suas fragilidades, mas também reconhecer sua força e seu avanço histórico com relação aos outros modos de reprodução sociometabólica. Essa ultrapassagem do capital requer, também, uma reestruturação radical da ‘base material’ e das ‘condições materiais’, cada vez mais destrutivos do sistema do capital, que universalizou, pela primeira vez na história, a dominação do capital sobre o trabalho. É necessário que se restabeleça a autonomia das ações das condições da mediação primária, libertando-a da determinação escravizante do conjunto de mediações de segunda ordem. (Ibid., p. 205).

Para a superação do capital é preciso, acima de tudo, conhecer a natureza do capital e não a ‘natureza humana’, ou ‘a justificação de Deus na história’, pois “é impossível adquirir controle sobre as determinações alienantes, desumanizantes e destrutivas do capital (que demonstrou ser incontrolável ao longo de toda a história), sem a compreensão de sua natureza” (MESZÁROS, 2002, p. 184). Esse conhecimento deve ocorrer por meio de uma ontologia social dialética de fundamentação objetiva (Ibid.).

É indispensável explicar o desdobramento e a realização da natureza do capital de acordo com sua natureza objetiva, com suas potencialidades e limitações, expondo suas próprias leis internas de desenvolvimento desde a forma subdesenvolvida até a forma mais desenvolvida. Enfim, essa natureza do capital composta de um impulso para a acumulação

---

<sup>12</sup> Conforme Meszáros as mediações primárias são: a regulação da atividade reprodutora biológica, a regulação do processo de trabalho, o estabelecimento de relações adequadas de troca, a organização, a coordenação e o controle das múltiplas atividades, a alocação racional dos recursos humanos e materiais disponíveis e a promulgação e administração das normas e regulamentos, entre outras.

<sup>13</sup> Segundo o autor: “Inevitavelmente, as mediações de segunda ordem de sistemas de reprodução social historicamente específicos afetam profundamente a realização de quaisquer das funções de mediação primária. [...]. Portanto, graças às mediações de segundo ordem do capital cada uma das formas primárias é alterada de modo a se tornar quase irreconhecível, para adequar-se às necessidades expansionistas de um sistema fetichista e alienante de controle sociometabólico, que subordina absolutamente tudo ao imperativo da acumulação de capital” (MESZÁROS, 2002, p. 213).



ampliada que se realiza pela apropriação do excedente gerado na base do trabalho assalariado determina os próprios rumos da história:

O caso é que o capital deve afirmar seu domínio absoluto sobre todos os seres humanos, mesmo na forma mais desumana, quando estes deixam de se adaptar a seus interesses e a seu impulso para a acumulação. [...] (é) a regra ‘racional’ durante as metamorfoses das formas subdesenvolvidas do capital para as desenvolvidas. Se compararmos as monstruosas desumanidades do sistema do capital no século XX realizadas numa escala de massa outrora inconcebível (dos horrores da primeira guerra imperialista global de 1914-18, passando pelo Holocausto nazista e pelos campos de trabalho de Stalin, até as bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki), [...]. A adaptação histórica às novas circunstâncias do extermínio de massa em nada mudou a natureza do capital. [...] para atender às circunstâncias mudadas, o capital foi capaz de impor à humanidade as desumanidades ditadas por sua natureza numa escala incomensuravelmente maior do que nunca, ao mesmo tempo isentando muito convenientemente suas próprias personificações de culpa e responsabilidade. Com isso, o capital apenas mudou seu modo e seus meios de funcionamento anteriores, utilizando todas as tecnologias e todos os instrumentos de destruição disponíveis contra as dificuldades que teve de superar, de acordo com sua natureza (MESZÁROS, 2002, p. 185-186).

### **1.2.3 A ativação dos limites absolutos do capital**

Meszáros acredita que “todo sistema de reprodução sociometabólica tem seus limites intrínsecos ou absolutos, que não podem ser transcendidos sem que o modo de controle prevalecente mude para um modo qualitativamente diferente” (MESZÁROS, 2002, p. 216) Dessa forma, a transcendência histórica desses limites impõe a transformação dos parâmetros estruturais da ordem estabelecida e suas práticas de reprodução. Redimensionam-se os princípios orientadores históricos fundamentais de uma sociedade juntamente com seus instrumentos institucionais (Ibid.).

A permanente submissão do trabalho ao capital requer a propagação de ideologias e práticas institucionais e econômicas que reafirmem a complexidade insuperável do sistema do capital. Assim, a emergência das contradições da irracionalidade do sistema deve ser acompanhada de um reforço no seu funcionamento por meio de ajustes que o faça mostrar a sua pretensa insuperabilidade. A permanência estável de um sistema que se ergue sobre um conjunto de ‘antagonismos estruturais explosivos’ exige uma complexidade artificial, que busca, contraditoriamente, a perpetuação da ordem dominante e o adiamento do seu fim. Mas, com a ativação dos limites absolutos do capital em nosso horizonte histórico, já não se poderá



evitar o seu enfrentamento e a superação dos seus pressupostos estruturais destrutivos (MESZÁROS, 2002, p. 217).

A ativação dos limites absolutos do capital é uma consequência do esgotamento da sua ascendência histórica e traz em si o perigo de sua própria implosão, bem como o fim da humanidade:

a margem de deslocamento das contradições do sistema se torna cada vez mais estreita e suas pretensões ao inquestionável *status de causa sui*, visivelmente absurdas. Isso ocorre, porém, a despeito do poder destrutivo, outrora inimaginável, que ora se encontra à disposição de suas personificações, poder este capaz de atingir a humanidade inteira (Ibid., p. 219).

Essa ativação dos limites absolutos do capital deve nos deixar vigilantes em relação a suas implicações destrutivas e a falsas perspectivas de saída da crise. Nesse âmbito, a expressão ‘limites absolutos’ não significa algo absolutamente impossível de ser transcendido, como os apologistas do capital tentam fazer crer para afirmar uma falta de alternativa (Ibid., p. 220). Esses limites são absolutos somente para o sistema do capital, em razão das determinações fundamentais de seu modo de controle sociometabólico. O impulso do capital de transcender seus limites continuará incansável, mesmo com a percepção racional de que agora o sistema atingiu seus limites absolutos (Ibid., p. 220). Haverá a ampliação da margem de manobra do sistema do capital em seus próprios limites estruturais, por intermédio da administração eficiente da intensificação das contradições. Além disso, a impossibilidade de discutir os limites absolutos no universo de funcionamento do capital acarretará manipulação dos obstáculos que se colocarem a frente do processo de sua autovalorização.

Apesar do irrestrito dinamismo inicial do capital no seu desenvolvimento histórico não ter realizado plenamente a vida humana e, pelo contrário, ter ativado os limites absolutos do sistema, não podemos esquecer que no passado, o dinamismo da irrefreabilidade do capital assegurou um imenso avanço produtivo e, assim, potencializou a satisfação de necessidades e aspirações humanas. A não realização da efetiva igualdade e das legítimas necessidades humanas no sistema do capital deve, entretanto, nos conduzir a uma reflexão sobre as graves questões decorrentes da crise estrutural do sistema do capital.

Meszáros elege quatro questões para discutir alguns aspectos fundamentais relativos à ativação dos limites absolutos do capital: 1- o capital transnacional e os Estados nacionais; 2- a eliminação das condições da reprodução sociometabólica, incluindo aí a

questão ecológica; 3- a liberação das mulheres: a questão da igualdade substantiva; 4- o desemprego crônico: o significado real de ‘explosão populacional’. Adverte o autor que estas não são questões isoladas, mas individualmente representam um conjunto de grandes contradições.

Nessas questões, afirma Meszáros, é preciso levar em consideração dois aspectos. Em primeiro lugar, esses limites absolutos do sistema do capital, ativados atualmente, são inerentes à lei do valor, correspondem à maturidade da lei do valor sob o final da fase progressista da ascendência histórica do capital. “E, vice-versa, pode-se dizer que a fase progressista da ascendência histórica do capital chega ao encerramento precisamente porque o sistema global do capital atinge os limites absolutos além dos quais a lei do valor não pode ser acomodada aos seus limites estruturais” (MESZÁROS, 2002, p. 226). Em segundo lugar, antigamente essas questões influenciaram de forma positiva a expansão dinâmica e o avanço histórico do capital: a relação entre capital e Estados nacionais; as questões de igualdade e emancipação; o domínio das forças da natureza no interesse de seu próprio desenvolvimento produtivo livre de limites externos ou internos moderadores; e a reprodução ampliada dos recursos materiais, das condições de intercâmbio, do controle do metabolismo, do crescimento da força de trabalho produtiva e lucrativamente sustentável (Ibid., p. 227).

O crucial agora, entretanto, não é o fato dessas questões não serem mais fatores positivos de expansionismo do capital como no passado, mas sim por serem impeditivas da acumulação do capital e do funcionamento do próprio sistema:

Nas condições do desenvolvimento histórico que hoje se desdobram, esses quatro conjuntos de forças interativas já não representam apenas uma ausência [...], mas um impedimento atuante para a acumulação tranqüila do capital e o funcionamento futuro do sistema global do capital. Portanto, a ameaçada incontrolabilidade lança uma sombra muito longa sobre todos os aspectos objetivos e subjetivos do modo historicamente singular de que o capital dispõe para controlar e ininterrupta reprodução sociometabólica (MESZÁROS, 2002, p. 227).

No âmbito da questão do desemprego<sup>14</sup>, o elemento determinante é uma contradição básica do sistema:

---

<sup>14</sup> Dado aos limites conceituais e espaciais do presente trabalho não podemos explorar os quatro conjuntos de forma mais demorada, por isso vamos nos ater somente na apresentação do item “O desemprego crônico: o significado real da ‘explosão populacional’” por compreendermos ser ele mais próximo da reflexão norteadora da nossa investigação relativa à caracterização da crise estrutural do capital.

O caso é que, para se desembaraçar das dificuldades da acumulação e expansão lucrativa, o capital globalmente competitivo tende a reduzir a um mínimo lucrativo o ‘tempo necessário de trabalho’ (ou o ‘custo do trabalho na produção’), e assim inevitavelmente tende a transformar os trabalhadores em força de trabalho supérflua. Ao fazer isto, o capital simultaneamente subverte as condições vitais de sua própria reprodução ampliada. [...], nem a intensificação da taxa de exploração nem os esforços para resolver o problema por meio da ‘globalização’ e pela criação de monopólios cada vez mais vastos apontam uma saída para este círculo vicioso (MESZÁROS, 2002, p. 226).

Dessa forma, a busca da manutenção das condições necessárias para o bom funcionamento do sistema geralmente escapa ao controle do capital, despertando o fantasma da incontrolabilidade destrutiva. Essa contradição explosiva cria uma ilusória ‘explosão populacional’ e uma ‘força de trabalho supérflua’ da sociedade, pois na verdade o problema na despesa da força de trabalho reside no interesse da acumulação do capital. A irracionalidade nessa despesa denuncia, no entanto, a tendência destrutiva do sistema de reprodução sociometabólica do capital e a necessidade de um controle racional que efetive as legítimas necessidades humanas:

Qualquer alternativa metabólica viável à ordem estabelecida exige a harmonização das necessidades humanas com recursos materiais e humanos conscientemente geridos. Isto implica a adoção de medidas adequadas também no plano do crescimento da população, possibilitadas por transformações radicais da estrutura geral e das microestruturas da reprodução sociometabólica (MESZÁROS, 2002, p. 318).

Contudo, reitera Meszáros, o capital “é estruturalmente incapaz de planejamento abrangente como forma de sair do labirinto de irracionalidades destrutivas, ninguém deveria procurar respostas na direção da coordenação racional dos poderes de produção com as necessidades humanas” (Ibid., p. 321). Na verdade, excesso populacional é sinônimo de trabalho supérfluo, na medida em que esse trabalho onera os custos do capital, determinando uma diminuição na sua acumulação. Além do mais, o ‘trabalho supérfluo’, que contraria os imperativos da expansão capitalista, traz uma outra contradição: as pessoas ‘supérfluas’ para o mercado de trabalho não são ‘supérfluas’ para o processo de consumo que, por sua vez, assegura a realização da mais-valia apropriada pelo capital e que realiza o seu ciclo de acumulação<sup>15</sup>. Ademais, a flexibilização e precarização da força de trabalho somente simula a

---

<sup>15</sup> Meszáros desmonta o discurso liberal sobre ‘excesso de população’ significar simplesmente ‘explosão populacional’ em um sentido numérico de ‘gente demais’ e sem aceso aos meios de subsistência, principalmente os alimentos: “A realidade claramente identificável de nossos dias se mostrou radicalmente diferente. Primeiro,

garantia de emprego e a redução de desemprego, pois, de fato, representam a intensificação da acumulação lucrativa do capital.

A entrada na crise estrutural dos anos 70, diz Meszáros, reduz a margem de manobra do sistema do capital, afeta profundamente o movimento trabalhista, demonstra o fracasso histórico da esquerda tradicional e estabelece uma luta contra os ganhos históricos do trabalho a favor da retomada de lucro do capital:

sob os efeitos da crise estrutural, até mesmo os elementos parcialmente favoráveis da equação histórica entre capital e trabalho têm de ser derrubados em favor do capital. Assim, não somente deixou de haver espaço para assegurar ganhos substantivos para o trabalho – [...] – mas também muitas das concessões anteriores tiveram de ser arrancadas, tanto em termos econômicos como no domínio da legislação. É por isso que o ‘Estado de bem-estar’ está hoje não só em situação tão problemática mas, para todos os efeitos, morto. (MESZÁROS, 2002, p. 330).

A ameaça do desemprego era invisível em séculos de desenvolvimento histórico do capital. O ‘exército de reserva’ do trabalho não ameaçava o sistema enquanto o capital continuasse a expandir sua acumulação lucrativa, ao contrário, até auxiliava nessa expansão. As contradições internas do sistema foram administradas por um longo tempo pelos ‘deslocamentos expansionistas’, e o aumento do desemprego era considerado um fenômeno temporário, cujo ajuste seria encontrado de forma natural e oportuna (Ibid., p. 332). Essa situação se transforma quando cessa a exportação dos conflitos pelo deslocamento e se estabelece a crise estrutural do capital <sup>16</sup>. É nesse cenário que surge o desemprego crônico

---

ela não se caracterizou pela incapacidade da sociedade de oferecer a quantidade necessária de produtos agrícolas para alimentar a população, sob condições em que se desperdiçam grandes quantidades de alimentos [...] no interesse da maximização de lucros, [...]. E, segundo, ‘explosão da população’ não é uma categoria genérica de ‘gente demais’, mas é definida por determinações sociais muito precisas – e muito perigosas em suas implicações. Pois o que hoje se chama de ‘excesso de população’ significa, cada vez mais, ‘trabalho supérfluo’. [...]. O atual ‘excesso’ ou ‘população redundante’ se refere ao ‘excesso em relação às necessidades’, num sentido muito limitado. Como acontece com tudo o que é submetido ao domínio do capital, também aqui testemunhamos o impacto de um processo contraditório. Pois as grandes massas de pessoas – em praticamente todos os campos de atividade – que continuam a ser impiedosamente expulsas do processo de trabalho e consideradas ‘redundantes’ pelos imperativos da expansão lucrativa do capital estão longe de poder ser consideradas supérfluas como consumidoras que asseguram a continuidade da reprodução ampliada e da autovalorização do capital” (MESZÁROS, 2002, p. 321-322).

<sup>16</sup> A guerra, apesar de ser um excelente suporte para realinhar a relação de forças e criar as condições para a renovação da dinâmica expansionista do sistema, não pode ter um uso continuado, pois representa uma ameaça à sobrevivência da humanidade. “Entretanto, a situação muda radicalmente quando a dinâmica do deslocamento expansionista e a acumulação tranqüila do capital sofrem uma interrupção importante, que traz consigo, com o passar do tempo, uma crise estrutural potencialmente devastadora. O realinhamento violento das relações de forças por duas guerras mundiais entre potências capitalistas mais importantes durante o século XX demonstrou claramente, neste aspecto, o nível dos cacifês em jogo. Assim, quando as contradições crescentes do sistema não puderem mais ser exportadas por meio de uma confrontação militar maciça como a experimentada em duas

como limite absoluto do capital, e é tratado de forma equivocada e ideologicamente como ‘explosão populacional’.

O elemento mais importante “é a tendência de aumento inexorável do desemprego durante pelo menos sete décadas do século XX, e a inviabilidade de todos os esforços para resolver de modo sustentável as contradições que a geraram” (MESZÁROS, 2002, p. 336). O aumento do desemprego e o rebaixamento do padrão de vida do trabalhador já existem há cerca de um quarto de século e são usados como desculpas para os cortes feitos aos direitos dos trabalhadores pelo capital em países ricos e subdesenvolvidos. É ocultado, também, o fato de as empresas transnacionais serem o principal beneficiário da força de trabalho barata e não os países do Terceiro Mundo (Ibid., p. 340).

Essas contradições são inseparáveis da dinâmica interna do capital. A tendência ao desemprego crônico sob a estrutura do capital é um limite absoluto do sistema e a dinâmica interna antagonista do sistema do capital agora se afirma – no seu impulso implacável para reduzir globalmente o tempo de trabalho necessário a um valor mínimo para otimizar o lucro – como uma tendência devastadora da humanidade que transforma, por toda parte, a população trabalhadora numa força de trabalho crescentemente supérflua (Ibid., p. 341).

A lógica da concentração e da centralização do capital, sob o imperativo da reprodução auto-ampliada, multiplica, de forma incontrolável, a ‘força de trabalho supérflua’, drenando recursos do sistema e criando uma carga social potencialmente explosiva. Quanto a isso, Meszáros afirma que hoje temos um ataque em duas frentes à classe operária: desemprego crescente, disfarçado em flexibilização, fragmentação e precarização da força de trabalho; redução significativa do padrão de vida dos trabalhadores (MESZÁROS, 2002, p. 342).

O desemprego e o rebaixamento generalizados da vida dos trabalhadores comprometem a viabilidade continuada do modo estabelecido de reprodução sociometabólica. O desemprego crônico é uma contradição do sistema do capital, que, ao se beneficiar dele, gera uma comprometedora instabilidade social.

---

guerras mundiais, nem puderem ser dissipadas internamente pela mobilização de recursos humanos e materiais da sociedade para se preparar para uma guerra próxima – como vimos acontecer nos anos 30, mas também no período que se seguiu (332) à Segunda Guerra Mundial, de ‘crescimento e desenvolvimento pacíficos’, até que a carga sempre crescente do rearmamento contínuo (racionalizada como ‘guerra fria’) começasse a se tornar proibitiva até mesmo para os países economicamente mais poderosos –, então o desemprego em massa começa a lançar uma sombra realmente ameaçadora, não somente sobre a vida socioeconômica de um ou outro país, mas sobre todo o sistema do capital” (MESZÁROS, 2002, p. 333).

As perspectivas de Meszáros diante desse quadro da ativação dos limites absolutos do sistema não são nada otimistas:

A sombra da incontrolabilidade, pelas razões discutidas acima em relação a todos os quatro conjuntos de problemas associados aos limites absolutos do sistema do capital, está cada vez mais escura. Sob as condições de sua ascendência histórica, o capital teve condições de administrar os antagonismos internos de seu modo de controle por meio da dinâmica do deslocamento expansionista. Agora estamos diante não apenas dos antigos antagonismos do sistema, mas também da condição agravante de que a dinâmica expansionista do deslocamento tradicional também se tornou problemática e, em última análise, inviável (Ibid., p. 343).

Essa ‘sombra da incontrolabilidade’ se estende sobre todo o sistema do capital, inclusive sobre as questões acima apontadas, fazendo ativar os limites absolutos do capital e comprometendo sua própria estabilidade.

#### **1.2.4 A taxa de utilização decrescente no capitalismo**

Historicamente, os avanços na produtividade modificam o padrão de consumo e os instrumentos que produzem os objetos de consumo, bem como a própria natureza da atividade produtiva, “determinando ao mesmo tempo, a proporção segundo a qual o tempo disponível total de uma sociedade será distribuído entre a atividade necessária para o seu intercâmbio metabólico básico com a natureza e todas as outras funções e atividades nas quais se engajam os indivíduos da sociedade em questão” (MESZÁROS, 2002, p. 639).

A taxa de utilização decrescente está implícita nesses avanços da produtividade, pois é necessária a produção de bens de consumo rápido, como os alimentos, aos quais se contrapõem os bens de maior durabilidade, tendencialmente predominantes e imprescindíveis à sustentação de um possível processo emancipatório (Ibid., p. 639-640). Por isso é questionável a afirmação de que no ‘capitalismo avançado’, a problemática trazida pelo processo intenso de produção de bens de consumo rápido seja resolvida pelo aumento da velocidade e artificialidade no consumo, inclusive pela descartabilidade prematura dos bens duráveis. Todas essas ações desencadeiam, como vimos, limites absolutos do capital que colocam em risco a vida do planeta e da humanidade. É equivocado afirmar que:

a sociedade dos descartáveis encontre equilíbrio entre produção e consumo, necessário para a sua contínua reprodução, somente se ela puder ‘consumir’ artificialmente e em grande velocidade (isto é, descartar prematuramente) imensas quantidades de mercadorias que anteriormente pertenciam à

categoria de bens relativamente duráveis. Desse modo, a sociedade se mantém como um sistema produtivo manipulando até mesmo a aquisição dos chamados ‘bens de consumo duráveis’ que necessariamente são lançados ao lixo (ou enviados a gigantescos ferros-velhos, como os ‘cemitérios de automóveis’ etc.) muito antes de esgotada sua vida útil (MESZÁROS, 2002, p. 640).

No ‘capitalismo avançado’, o exemplo clássico e mais representativo de investimento pesado na produção de consumo destrutivo é o complexo industrial-militar, com uma utilidade apenas marginal e um desperdício de recursos materiais e humanos, que visa apenas a auto-reprodução do capital.

Contrariamente, os avanços positivos na produtividade se caracterizam pela possibilidade da predominância da utilização de recursos naturais na produção dos bens reutilizáveis, em vez dos descartáveis. Igualmente, essa produção dos bens duráveis mede, apropriadamente, a riqueza e o nível de desenvolvimento econômico de uma sociedade. (Ibid.).

Como vimos acima, apesar da taxa decrescente de utilização compor um aspecto positivo nos avanços históricos da produtividade e ser uma consequência da predominância produtiva de bens duráveis nesse processo, “o mesmo não pode ser dito sobre a taxa de utilização decrescente em sua variante capitalista” (Ibid., p. 641). A variante capitalista da taxa decrescente de utilização não é específica do avanço produtivo em si, “uma vez que uma série de condições muito especiais precisa ser satisfeita – como, acima de tudo, a separação dos produtores dos meios e dos materiais de sua atividade produtiva e sua forçosa alienação das condições objetivas de sua auto-reprodução – antes que ela possa ser plenamente ativada sob a dinâmica expansionista do capitalismo” (Ibid.). A taxa decrescente de utilização é muito problemática na sua variante capitalista e, mais ainda, na sua forma capitalista avançada.

Compreendemos que o desenvolvimento histórico da produção em relação à taxa de utilização decrescente é paradoxal e contraditório. Por muito tempo, nos diz Meszáros, essa produção se comporta de forma positiva no equilíbrio da proporção entre bens utilizados e reutilizáveis, sem maiores problemas para a sua futura extensão, mas com um alcance social muito limitado. “Em contraste, a tendência da taxa decrescente de utilização atinge seu pleno escopo apenas com a realização das potencialidades produtivas do capital, que prometem a supressão das contradições associadas ao caráter até então limitado da tendência” (MESZÁROS, 2002, p. 642).



A dinâmica do desenvolvimento capitalista, com a sua prevalência contemporânea da produção de descartáveis, não removeu as limitações anteriores ao amadurecimento da taxa de utilização decrescente. Ao contrário, tornou progressivamente problemáticas as novas manifestações da taxa de utilização:

Como resultado da absurda reversão dos avanços produtivos em favor dos produtos de ‘consumo’ rápido e da destrutiva dissipação de recursos, o ‘capitalismo avançado’ impõe à humanidade o mais perverso tipo de existência que produz para o consumo imediato [...]: absolutamente injustificada com base nas limitações das forças produtivas e nas potencialidades da humanidade acumuladas no curso da história (Ibid.).

Dessa forma, a taxa de utilização decrescente predomina na estrutura capitalista do metabolismo socioeconômico, sem levar em conta a produção astronômica de desperdício imposta à sociedade que se agravou consideravelmente nos anos 70 do século XX. Assim,

o que é verdadeiramente vantajoso para a expansão do capital não é um incremento na taxa (ou no grau) com que uma mercadoria – por exemplo, uma camisa – é utilizada e sim, pelo contrário, o decréscimo de suas horas de uso diário. Enquanto tal decréscimo for acompanhado por uma expansão adequada do poder aquisitivo da sociedade, cria-se a demanda por outra camisa. Ou seja, em termos mais gerais, se a taxa de utilização de um determinado tipo de mercadoria pudesse ser diminuída de, digamos, 100% para 1%, mantida constante a demanda por seu uso, a multiplicação potencial do valor de troca seria correspondentemente centuplicada (isto é, assumiria a estonteante figura de 10.000 %). De fato, essa tendência de reduzir a taxa de utilização real tem sido precisamente um dos principais meios pelos quais o capital conseguiu atingir seu crescimento verdadeiramente incomensurável no curso do desenvolvimento histórico (MESZÁROS, 2002, p. 661).

Nesse âmbito, podemos vislumbrar que o imperativo do sistema do capital é a lucratividade a qualquer custo e independente de quaisquer conseqüências. Tudo que assegure a contínua lucratividade é economicamente viável para o sistema. Não importa se essa lucratividade advenha de uma produção perdulária, mas que ela possa se impor lucrativamente no mercado, como dita a economia capitalista. Meszáros nos dá um exemplo esclarecedor: em um determinado cosmético, 90 % do produto vão para o lixo (embalagem, rótulo, etc.) e somente 10% efetivamente se transformam em benefício de valor de uso (MESZÁROS, 2002, p. 663).

É a transformação dos meios de produção em capital e sua conseqüente necessidade de valorização em escala crescente, que explica o desenvolvimento da tecnologia como uma ‘prática produtiva paradoxalmente auto-orientada’ e sem visar a satisfação das



necessidades humanas, mas sim ao seu próprio desenvolvimento e, dessa forma, subordina-se à lógica lucrativa do capital. Essa autonomização da tecnologia repercute na taxa de utilização decrescente:

Como resultado, a tecnologia pode avançar na realização de seus objetivos auto-impostos, independentemente das implicações negativas de tal orientação autônoma, tanto em relação à taxa de utilização decrescente – manifestada, por um lado, na superprodução em massa de mercadorias e, por outro, no excesso acumulado de capacidade produtiva – como em relação ao seu impacto sobre o trabalho vivo. (Ibid., p. 666).

A ciência é determinada também por este antagonismo fundamental do sistema do capital, a separação do trabalhador dos meios de produção. Nas circunstâncias atuais do ‘capitalismo avançado’ há uma subordinação unilateral da ciência ao capital, quando este converte em benefício próprio suas concessões e ganhos periódicos do trabalho. “Assim, a atividade científica é praticamente orientada (e constantemente reorientada, quaisquer que sejam as ilusões da ‘ciência pura de desenvolvimento autônomo’) em consonância com sua posição na estrutura da divisão capitalista do trabalho” (Ibid., p. 667).

Partindo dessa determinação, a ciência estabelece dois objetivos. Primeiro, criar incessantemente maquinaria produtiva ‘eficaz em relação ao custo’, ou seja, economizadora de trabalho. Segundo, descobrir métodos e processos adequados para a lucrativa produção em massa de mercadorias. É dessa forma que, no processo capitalista de trabalho e seu imperativo de valorização, predomina a produção economizadora de trabalho, objetivo da grandeza sempre crescente do capital como pressuposto e ponto de partida do ciclo de expansão orientado pelo lucro. Nessa conjuntura, a taxa de utilização decrescente ganha enorme contorno:

A taxa de utilização decrescente é a necessária confluência de todas essas determinações. Tanto a contribuição do trabalho para a redução produtiva do tempo de trabalho necessário como o imperativo objetivo do capital, de converter para seu uso ganhos do trabalho, trazem consigo a taxa de utilização decrescente em diversos planos; desde o modo de funcionamento do próprio trabalho vivo (assumindo com o passar do tempo a forma de desemprego crescente) até a superprodução/subutilização de mercadorias e o uso cada vez mais perdulário da maquinaria produtiva. A única saída concebível de tais contradições, do ponto de vista do trabalho – a saber, a adoção generalizada e a utilização criativa do tempo disponível como o princípio orientador da reprodução societária – é, naturalmente, um anátema para o capital, pois não pode ser adaptada à sua estrutura de valorização e de auto-reprodução expansiva. Assim, o impulso para a multiplicação de riqueza reificada e pelo incremento concomitante em forças produtivas abstratas da sociedade não pode ser detido, quaisquer que sejam suas

implicações para a taxa de utilização decrescente e para o desperdício associado na administração dos recursos materiais e humanos da sociedade (MESZÁROS, 2002, p. 668). (Grifos nosso).

Na perspectiva do trabalho, o tempo disponível é uma condição única “que preenche algumas funções positivas na atividade de vida dos produtores associados [...], desde que a unidade perdida entre necessidade e produção seja reconstituída em um nível qualitativo superior a tudo que já tenha existido no relacionamento histórico entre o ‘caracol e sua concha’” (Ibid.). Já na perspectiva do capital, o tempo disponível é explorado no interesse da expansão do capital, “(desde a venda de ferramentas e materiais do tipo faça-você-mesmo à extrema comercialização de toda ‘atividade de lazer’, seja ela sexo, culto religioso ou arte), ou como inútil ‘tempo desperdiçado’, já que ele não pode ser explorado” (MESZÁROS, 2002, p. 668).

A maior conseqüência advinda desse quadro é uma minimização generalizada do tempo de trabalho produtivo e da taxa de utilização, e por outro lado, a ativação, potencialmente fatal, dos limites absolutos do sistema:

É por isso que a tirania capitalista do tempo mínimo (permitido na produção) unido à taxa de utilização decrescente (tanto na esfera da produção como na do consumo) tem de prevalecer sem obstáculos, até que o sistema como um todo entre em colapso sob o peso de suas próprias contradições (MESZÁROS, 2002, p. 668).

As saídas dessa crise são muito limitadas: expansão do consumo por uma crescente força de trabalho que possibilite uma produtividade ampliada e uma limitada força de trabalho que gere uma demanda favorável à expansão do capital através do aumento do consumo (Ibid.).

Meszáros assevera que a taxa de utilização decrescente afeta de forma negativa as três dimensões fundamentais da produção e do consumo capitalistas: bens e serviços; instalações e maquinarias; força de trabalho como veremos a seguir.

Na primeira dimensão, a de bens e serviços, a influência negativa da taxa de utilização decrescente é visível na crescente velocidade da circulação e do *turnover* do capital (rotação de estoque ou/e de empregados) necessários para compensar algumas tendências negativas do desenvolvimento econômico com o desdobramento do ‘capitalismo de consumo’ (MESZÁROS, 2002, p. 670).

No seu início, o capital buscou resolver as emergentes dificuldades de expansão da produção capitalista por intermédio da produção em massa <sup>17</sup>. A certa altura do ciclo econômico, o consumo de massa deixa de ser, no entanto, um paliativo para a crise de expansão da produção, por não atender satisfatoriamente à acumulação de capital. Dessa forma, a solução que se impôs foi a prevalência da produção de bens descartáveis no lugar da produção em massa de consumo de bens duráveis, ou seja, a diminuição da taxa de utilização da mercadoria e dos serviços passa a ser a única saída possível para redimensionar positivamente o processo de expansão do capital:

Torna-se, desse modo, necessário divisar meios que possam reduzir a taxa pela qual qualquer tipo particular de mercadoria é usada, encurtando deliberadamente sua vida útil, a fim de tornar possível o lançamento de um contínuo suprimento de mercadorias superproduzidas no vórtice da circulação que se acelera (Ibid.).

Enfim, o sistema produtivo estabelece uma produção de mercadorias baseada em uma obsolescência programada<sup>18</sup>.

Somente a obsolescência programada da mercadoria e os apelos das propagandas incitando a uma descartabilidade prematura de bens duráveis não é uma garantia confiável para uma infalível expansão do capital. Daí sua recorrência constante ao complexo

---

<sup>17</sup> Para a realização do consumo em massa o capital deve atrair para além do consumo básico e também constituir novos grupos de consumidores: “novos grupos de pessoas, anteriormente excluídas, ou tornando disponíveis também para as classes trabalhadoras, pelo menos nos países capitalistas avançados, mercadorias anteriormente reservadas aos privilegiados, como, por exemplo, testemunha a larga difusão do automóvel, que, junto com a mudança de padrão da moradia, acarreta o afastamento dos trabalhadores de seu lugar de trabalho [...] para as áreas suburbanas” (MESZÁROS, 2002, p. 670).

<sup>18</sup> Meszáros oferece vários exemplos da produção de mercadorias e serviços com ‘obsolescência planejada’ que substituíram os ‘bens de consumo duráveis’ produzidos em massa: “a substituição, o abandono ou o aniquilamento deliberado de bens e serviços que oferecem um potencial de utilização intrinsecamente maior (por exemplo, o transporte coletivo) em favor daqueles cujas taxas de utilização tendem a ser muito menores, até a mínima (como o automóvel particular) e que absorvem uma parte considerável do poder de compra da sociedade; a imposição artificial da capacidade produtiva quase que completamente inutilizável (por exemplo, o ‘superdesperdício’ de um complexo computador usado como ‘processador de texto’ num escritório onde uma simples máquina de escrever seria perfeitamente suficiente); o crescente desperdício resultante da introdução de tecnologia nova, contradizendo diretamente a alegada economia de recursos materiais (por exemplo, o ‘escritório informatizado sem papel’, que consome cinco vezes mais papel que antes); o ‘extermínio’ deliberado das habilidades e dos serviços de manutenção, para compelir os clientes a comprar dispendiosos produtos ou componentes novos, quando os objetos descartados poderiam facilmente ser consertados (por exemplo, compelir as pessoas a comprar sistemas completos de silenciosos para carros ao preço de 160 libras, em lugar de um serviço de solda de 10 libras, que seria perfeitamente adequado ao propósito) etc. Tudo isso pertence a essa categoria, dominada pelos imperativos e determinações subjacentes para perdulariamente diminuir as taxas de utilização praticáveis” (MESZÁROS, 2002, p. 670-671).

industrial/militar, com a garantia institucional do Estado, compondo com a redução da taxa de utilização, uma margem mais segura para a sua expansão.<sup>19</sup>

A segunda dimensão do processo produtivo a dificultar a expansão do capital pela influência da taxa decrescente de utilização é a das fábricas e do maquinário:

A taxa de utilização decrescente se manifesta aqui na forma de subutilização crônica, acoplada a uma pressão crescente que, para reagir à própria tendência, artificialmente encurta o ciclo de amortização dos mesmos. [...]. Nossa atual 'sociedade descartável' freqüentemente lança mão da desconcertante prática 'produtiva' de sucatear maquinário totalmente novo após uso muito reduzido, ou mesmo sem inaugurá-lo, a fim de substituí-lo por algo 'mais avançado' ou, sob as condições de uma 'pressão depressiva' na economia, deixá-lo sem uso (MESZÁROS, 2002, p. 671-672).

É claro que a utilização perdulária da capacidade produtiva não pode se tornar regra geral, sob o risco de comprometer a própria funcionalidade do sistema. A moderação dessa prática perdulária, segundo Meszáros, foi significativamente modificada no final do século XX, mas tem prevalecido: “as práticas adotadas como resultado das tendências objetivas e das pressões do desenvolvimento do capitalismo moderno são apologeticamente racionalizadas por meio da conveniente ideologia da ‘inovação tecnológica’” (Ibid.). Esses fatos trazem graves conseqüências de ordem estrutural. Meszáros ressalta, ainda, que esse sucateamento forjado tem a conivência do Estado.

A força de trabalho é a terceira dimensão da economia capitalista influenciada pela taxa decrescente de utilização, e pode tornar-se a mais perigosa de todas, por que é, ao mesmo tempo, a força produtiva e a força consumidora. Nesse âmbito, o

uso ou não-uso da força de trabalho socialmente disponível, vem a ser a contradição potencialmente mais explosiva do capital. Pois – desafortunadamente do ponto de vista do capital – o trabalho não é apenas um ‘fator de produção’, em seu aspecto de força de trabalho, mas também a

---

<sup>19</sup> O capital lança mão da indústria bélica caso a descartabilidade das mercadorias não garantir sua expansão: “Entretanto, apesar da cínica prática da ‘obsolescência embutida’, assim como de todos os esforços manipulatórios de propaganda, que visam produzir a mesma ‘obsolescência prematura’ por outras vias, não é muito fácil garantir – na escala necessária e com a consistência exigida para torná-la confiável do ponto de vista capital orientado para-a-expansão – a motivação para o descarte perdulário de bens perfeitamente utilizáveis, dadas as restrições econômicas dos consumidores individuais, mesmo nos países mais ricos, assim como as demandas conflitantes impostas sobre seus recursos. Desse modo, garantias muito mais seguras devem ser encontradas em escala suficientemente ampla, e numa forma diretamente institucionalizável, de modo que possa prosseguir sem obstáculos o incansável impulso do capital para a frente, combinado com sua tendência a reduzir a taxa de utilização. [...] essa garantia é proporcionada ao capital pela emergência e consolidação patrocinada pelo Estado do ‘complexo militar/industrial’, que temporariamente desloca várias das contradições mais importantes” (MESZÁROS, 2002, p. 671).

‘massa consumidora’ tão vital para o ciclo normal da reprodução capitalista e da realização da mais-valia (MESZÁROS, 2002, p. 672).

Daí a importância para o capitalista da elevação do poder de compra do trabalhador, desde que a melhoria das condições materiais da classe trabalhadora não dificulte a lucratividade, que pode ser financiada com ‘o crescimento da produtividade da dinâmica da reprodução ampliada’. Dessa forma, “a taxa de utilização decrescente da força de trabalho (que se manifesta na forma de desemprego crescente) não pode ser revertida por fatores e medidas conjunturais” (Ibid.), como se fosse um mero ‘fator de produção’. E também não pode ser explorada ideologicamente pela suposta oposição entre trabalhador e consumidor, visando à diminuição da importância do trabalhador diante do agigantamento da figura mítica do consumidor, pois se trata da mesma pessoa. A funcionalidade capitalista se baseia nesta identidade estrutural entre trabalhador e consumidor, apesar dela ser incômoda, é necessária para o capital. (Ibid., p. 673).

Esta identidade fundamental traz implicações práticas negativas que se apresentam no ‘desdobramento tendencial da taxa de utilização decrescente’. E, mais especificamente, no trabalho essa tendência manifesta uma enorme contradição: “pois, de um lado, encontramos o apetite sempre crescente do capital por ‘consumidores de massa’ enquanto, de outro, a sua necessidade sempre decrescente de trabalho vivo” (Ibid.).

Contudo, enquanto a taxa de utilização decrescente gera saídas para as dificuldades de expansão do capital, por meio da multiplicação perdulária de bens e serviços e pela aceleração da taxa de amortização de instalações e maquinarias, “a terceira e mais perigosa dimensão desta tendência – aquela que diretamente afeta o trabalho como o sujeito vivo do processo de trabalho – pode permanecer latente” (Ibid.). A latência dessa terceira dimensão, juntamente com a realização econômica e política das outras duas, pode originar uma ilusão da ‘integração’ permanente do trabalho e resultar no engano de que “os profundos problemas estruturais e as contradições do sistema socioeconômico existente podem ser conceituados como ‘disfunções temporárias’ de caráter essencialmente tecnológico, de onde se poderia concluir que de fato eles seriam suscetíveis de soluções tecnológicas similares” (MESZÁROS, 2002, p. 674).

Dessa forma, conclui Meszáros, o capital só lançará mão da taxa decrescente de utilização do trabalho vivo, o desemprego em massa, quando as outras duas dimensões não resolverem as dificuldades do seu processo de expansão:

Só quando o potencial das duas primeiras dimensões – tal como manifestas em relação a 1) bens e serviços; e 2) instalações e maquinário – para afastar as contradições inerentes à taxa de utilização decrescente não conseguir um efeito suficientemente abrangente, somente então será ativado o selvagem mecanismo de expulsão em quantidades maciças de trabalho vivo do processo de produção. Isto assume a forma de desemprego em massa, mesmo nos países mais avançados, independentemente de suas conseqüências para a posição da ‘massa consumidora’, e das necessárias implicações da decadência da posição do consumidor na ‘espiral descendente’ de desenvolvimento das economias envolvidas (Ibid.).

Para os apologetas do capital, a transformação do trabalho vivo em força de trabalho supérflua é um problema estrutural do capital, de desemprego estrutural. Mas omitem que esse ‘problema’ não impede o avanço do processo de produção em si. O máximo que admitem é a responsabilidade do ‘progresso tecnológico’ nesse processo de expulsão da força de trabalho do mercado.

Para Meszáros:

a taxa de utilização decrescente é uma das leis tendenciais mais importantes e abrangentes do desenvolvimento capitalista. Deve-se enfatizar que essa tendência (intimamente ligada aos imperativos da expansão do capital) cumpriu funções muito diferentes em fases distintas de tal desenvolvimento (Ibid., p. 675).

Essa lei, por vezes, desempenhou um papel positivo quando disponibilizou um acréscimo no consumo de bens para os trabalhadores, nunca visto em sistemas produtivos anteriores, independentemente dos ganhos do capital. Inversamente, também cumpriu um papel extremamente negativo com o complexo militar-industrial e seu enorme potencial de destrutividade nas últimas quatro ou cinco décadas do século XX.

Nesse âmbito, pode-se afirmar que existe um “tipo de mudança estrutural no ciclo da reprodução capitalista, não previsto por Marx, [...] realizado pelo deslocamento radical da produção genuinamente orientada para o consumo destrutivo” (Ibid., p. 678). A conseqüência determinante<sup>20</sup> dessa mudança é a necessidade do capital em estabelecer estratégias de

---

<sup>20</sup> Para tanto, é necessário ao capital que busque estratégias de ‘realização’ que supere as limitações imediatas da demanda flutuante do mercado, mas também “tenha êxito em se desembaraçar radicalmente dos constrangimentos estruturais do valor de uso como algo subordinado à necessidade humana e ao consumo real” (MESZÁROS, 2002, p. 678).

realização que ultrapasse a demanda flutuante do mercado e, simultaneamente, supere o valor de uso relacionado somente às necessidades humanas reais:

Uma vez que isto seja alcançado e que, portanto, a medida humanamente significativa de finalidades e objetivos legítimos seja recusada como um entrave intolerável ao ‘desenvolvimento’, o caminho estará completamente aberto para deslocar muitas das contradições internas do capital. E isso pode perdurar por um período histórico muito longo, enquanto as novas válvulas de escape e modalidades de realização permanecerem livres, por um lado, das pressões de saturação e, por outro, das sérias dificuldades para assegurar os recursos necessários ao padrão de produção cancerigenamente crescente e cada vez mais perdulário (Ibid., p. 678).

Como vimos anteriormente, houve e há uma grande variedade de produção perdulária com o mesmo objetivo de realizar a expansão do capital, particularmente a ‘obsolescência planejada’, mas todas elas se mostram demasiadamente limitadoras para com os imperativos estruturais do sistema. Dessa forma, “tornou-se necessário adotar a forma mais radical de desperdício – isto é, a destruição direta de vastas quantidades de riqueza acumulada e de recursos elaborados – como maneira dominante de se livrar do excesso de capital superproduzido” (Ibid., p. 679). Sendo assim:

A razão pela qual tal mudança é absolutamente viável, nos parâmetros do sistema de produção estabelecido, é que consumo e destruição vêm a ser equivalentes funcionais do ponto de vista perverso do processo de ‘realização’ capitalista. Desse modo, a questão de saber se prevalecerá o consumo normal – isto é, o consumo humano de valores de uso correspondentes às necessidades – ou o ‘consumo’ por meio da destruição é decidida com base na maior adequação de um ou de outro para satisfazer os requisitos globais da auto-reprodução do capital sob circunstâncias variáveis. [...]. Mesmo nas piores circunstâncias, encontramos na prática uma combinação de ambos. No entanto, podemos perceber claramente uma tendência crescente a favor do último – a saber, do pseudoconsumo destrutivo – no curso dos desdobramentos capitalistas nos países ocidentais dominantes do século XX (Ibid.).

Todo esse quadro nos mostra a importância decisiva da taxa de utilização decrescente no desenvolvimento capitalista no século XX. Um fato que muito bem exemplifica essa importância é a intensificação dos lucros pela taxa decrescente de forma concentrada, ou seja, a multiplicação de um número de transações restrita a um círculo, sem ter que arriscar a ‘ampliar a periferia da circulação’. Isso significa que grandes populações são ignoradas pelo capital, tanto nos países avançados, quanto nos países subdesenvolvidos. Associada às conveniências do ritmo de valorização do capital, aí está a exploração da mais-valia absoluta (MESZÁROS, 2002, p. 684).



Meszáros acrescenta que a taxa de utilização decrescente assume um papel fundamental no processo de realização do capitalismo ‘avançado’, por abrir possibilidades inusitadas para a expansão do capital. Primeiro, a taxa decrescente, ao equilibrar o conflito entre produção e consumo, surgido da circulação limitada, amplia simultaneamente a reprodução e o consumo, ou seja, ao “[...] lidar com as pressões emergentes da interação entre produção e consumo, provocadas pelos limites restritivos dos contornos dados da circulação, ela funciona como meio insubstituível para realizar a necessária reprodução em escala ampliada, ao mesmo tempo em que contém artificialmente a tendência para aumentar o próprio círculo de consumo” (Ibid.).

Segundo, em consequência, a dependência da reprodução do capital por meio da taxa decrescente tende a intensificar a minimização da taxa de uso:

quanto maior a dependência do processo global de reprodução da taxa de utilização decrescente, mais esta se converte em um fim em si mesma, já que é tomada como a possibilidade de expansão ilimitada com base na premissa de que a própria taxa pode ser reduzida sem grandes impedimentos. Em termos ideais, formulados do ponto de vista do capital [...], quanto mais o modo estabelecido de produção e consumo possa se aproximar da taxa zero de uso, tendo removido completamente o ‘transtorno disfuncional’ [...] de consumo real, maior o alcance automaticamente conferido por esta aproximação à produção contínua e à expansão ilimitada (Ibid.,p.684).

Arrematando, de forma clara e concisa, Meszáros diz: “[...], o objetivo e o princípio orientador da produção se tornam: como assegurar a máxima expansão possível (e a correspondente lucratividade) na base de uma taxa de utilização mínima, que mantenha a continuidade da reprodução ampliada” (2002, p. 685). O resultado advindo das novas possibilidades produtivas da taxa decrescente é perverso. Não é a ampliação da circulação, mas a restrição artificial do círculo de consumo e a exclusão dele da maioria da humanidade, tanto dos países avançados quanto dos países subdesenvolvidos.

O complexo militar-industrial<sup>21</sup> é a combinação mais adequada entre a máxima expansão possível e a taxa de utilização mínima:

---

<sup>21</sup> O surgimento do complexo industrial-militar ocorreu nas seguintes circunstâncias históricas e econômicas, inicialmente surgiu “após uma série de tentativas fracassadas em lidar com os problemas da superprodução de modo menos perdulário a partir da crise econômica mundial de 1929/33. Ainda que os primeiros passos para encontrar uma solução para a superprodução, por meio da produção militarista, tivessem sido dados já antes da Primeira Guerra Mundial, [...], sua adoção geral ocorreu somente após a Segunda Guerra Mundial. [...]. Apesar de todas as autoglorificadoras mitologias keynesianas e neokeynesianas em contrário, o verdadeiro fundamento material da expansão foi o novo dinamismo do complexo militar-industrial já existente (mesmo que ainda



A grande inovação do complexo militar-industrial para o desenvolvimento capitalista é obliterar efetivamente na prática a distinção literalmente vital entre consumo e destruição. Esta, ‘inovação’ oferece uma solução radical para uma contradição inerente ao valor que se autodefine como tal em todas as suas formas, apesar de só se tornar aguda nas condições do capitalismo contemporâneo (MESZÁROS, 2002, p. 687).

Nesse sentido, o complexo militar-industrial põe fim às diferenças e contradições entre consumo e destruição, que passam a se equivaler com um ganho enorme para o capital, haja vista que sua auto-expansão encontra barreiras objetivas como recursos limitados da sociedade, da natureza e do consumidor. A indústria bélica resolve esses limites ao forjar um consumo essencialmente destrutivo e sem limites, visto ser artificial, a não ser a própria destruição da natureza e da humanidade. Diverso, portanto, do consumo concernente às necessidades do consumo real que tem seus limites, o complexo militar-industrial suprime as restrições do círculo de consumo determinadas pelos limites do apetite dos consumidores, reestrutura o conjunto da produção e do consumo, com o objetivo de remover a necessidade do consumo real, dispõe recursos materiais e humanos para uma produção parasitária, autoconsumista e oposta à real necessidade humana e seu consumo correspondente (Ibid., p. 688).

No século XX, no período do pós-guerra, houve um fortalecimento tão significativo do capital que a expansão da circulação e o crescimento do valor de uso real não eram mais imprescindíveis à reprodução ampliada. Pelo contrário, como o capital “no que diz respeito a seus objetivos auto-expansivos de produção, é totalmente desprovido de um quadro de referência e de medida humanamente significativa, a passagem da produção orientada-para-o-consumo ao ‘consumo’ pela destruição pode se dar sem qualquer dificuldade importante no campo da própria produção (MESZÁROS, 2002, p. 692, grifo nosso). A legitimação dessa mudança, segundo Meszáros, é promovida pelos interesses privados dominantes e pelo Estado capitalista, através de uma racionalização político-ideológica, uma manipulação da ‘opinião pública’ e do controle combinado dos meios de comunicação de massa (Ibid.).

---

distante da sua extensão completa) na época dos acordos de Bretton Woods, que apenas ajudaram a intensificá-lo. Dessa maneira, as várias estratégias do keynesianismo foram complementares à expansão desembaraçada do complexo militar-industrial, em vez de independentemente aplicáveis às condições verdadeiramente produtivas, viáveis também no socialismo” (MESZÁROS, 2002, p. 685).

É preciso, no entanto, ressaltar que a solução dos problemas pelos mecanismos de destruição não é, absolutamente, um procedimento inusitado do capital, surgido com o desenvolvimento recente do capitalismo:

Pelo contrário, esta é precisamente a maneira pela qual o capital conseguiu se livrar, ao longo de sua história, das situações de crise: isto é, destruindo sem cerimônia unidades superproduzidas e não mais viáveis de capital, intensificando convenientemente tanto a concentração como a centralização do capital e reconstituindo a lucratividade do capital social total. A inovação do capitalismo ‘avançado’ e de seu complexo militar-industrial é dada pela generalização da prática anterior – que atendia às exigências excepcionais e emergenciais das crises –, que se torna então o modelo de normalidade para a vida cotidiana de todo o sistema orientado no sentido da produção para a destruição como procedimento corrente, em conformidade com a lei tendencial da taxa de utilização decrescente, capaz de se aproximar, teoricamente, do índice zero (Ibid., p. 693. Grifo nosso).

Esta recente normalidade do sistema desloca, mas não elimina a superprodução como contradição fundamental do capital desenvolvido. O complexo militar-industrial só impõe, de forma manipulatória, a antiga idéia da economia política burguesa da identidade entre oferta e demanda. O que ocorre, de fato, é uma nova forma de administrar essas mudanças do desenvolvimento socioeconômico do capital, minimizando as conseqüências da crise advindas das contradições entre produção e consumo através de uma produção voltada para a destruição e possibilitada pela taxa decrescente.

Com efeito, para o capital, não é prioridade que haja uma expansão do valor de uso humanamente significativo, possibilitado por seu desenvolvimento produtivo, haja vista que a primazia deva ser a solução das fragilidades correspondentes à linha de menor resistência do capital (Ibid., p. 694). Foi esse o seu propósito ao movimentar e explorar ‘cientificamente’ os mecanismos de destruição. É nesse sentido, também, que devem ser compreendidas como ilusões as bandeiras do Iluminismo e toda a sua crença no advento do progresso a partir do conhecimento científico:

A mesma reversão se aplica ao desenvolvimento da ciência e à transformação das práticas produtivas de acordo com suas potencialidades inerentes, que supostamente deveriam favorecer a expansão do valor de uso e a interação dialética da progressiva expansão do valor de uso com o desdobramento das necessidades humanas. Como resultado das novas exigências e determinações do capital, a ciência é desviada de seus objetivos positivos, e a ela é designado o papel de ajudar a multiplicar as forças e modalidades da destruição, tanto diretamente, fazendo parte da folha de pagamento do complexo militar-industrial ubíqua e catastróficamente perdulário, como indiretamente, a serviço da ‘obsolescência planejada’ e de outras engenhosas práticas manipuladoras, divisadas para manter os lobos da

superprodução longe da porta das indústrias de consumo (MESZÁROS, 2002, p. 694).

É ainda dentro desse universo da primazia de satisfação das necessidades de auto-realização do capital que persiste a impossibilidade de realização das individualidades, pois não são criados os ‘elementos materiais da rica individualidade, universal na sua produção e no seu consumo’ que possibilitam o pleno desenvolvimento de necessidades e potencialidades humanas. O que existe é exatamente o inverso, as necessidades artificiais da destrutiva expansão do capital suprimem as necessidades básicas da maioria da humanidade. Dessa forma, a capacidade crescente de produção da abundância se torna uma ilusão, pois é uma capacidade abstrata e contraprodutiva, dada “a sua inserção social capitalista e sua dissipação destrutiva” (MESZÁROS, 2002, p. 695).

Em vez das crises anteriores do capital que tinham um comportamento explosivo, as crises contemporâneas resolvem os obstáculos da reprodução do capital advindos das contradições entre produção e troca por intermédio dessa produção destrutiva<sup>22</sup>. Segundo Meszáros, essa é uma capacidade recente do capital e funciona como um remédio estrutural fundamental. (Ibid., p. 696). Nesse sentido, as crises contemporâneas não são radicalmente superadas, mas simplesmente ‘estendidas’, temporal e estruturalmente. Na inovação do consumo tradicional do pós-guerra, por exemplo, prevaleceram os interesses do complexo militar-industrial da produção destrutiva de forma geral:

[...], pela subutilização institucionalizada tanto de forças produtivas como de produtos e, [...], pela crescente, mais constante do que brusca, dissipação ou destruição dos resultados da superprodução, por meio da redefinição prática da relação oferta/demanda no próprio processo produtivo convenientemente reestruturado (Ibid.).

Esta mudança decisiva na solução aos obstáculos da relação entre produção e consumo é que habilita o capital a se defender, pelo menos temporariamente, das crises tempestuosas do passado<sup>23</sup>. No entanto, “em última análise, a integração estrutural,

---

<sup>22</sup> Diversamente das fases anteriores de desenvolvimento do capital, “as crises capitalistas sob as novas condições – desde que os seus pré-requisitos materiais e político/ideológicos possam ser objetivamente reproduzidos – não precisam assumir, de maneira alguma, a forma pela qual a contradição entre produção e troca ‘descarrega a si mesma em grandes tempestades’ (MESZÁROS, 2002, p. 695-696).

<sup>23</sup> Dessa forma, Meszáros afirma: “É preciso admitir que enquanto a relação atual entre os interesses dominantes e o Estado capitalista prevalecer e impuser com sucesso suas demandas à sociedade não haverá grandes tempestades a intervalos razoavelmente distantes, mas precipitações de frequência e intensidade crescentes por todos os lugares. Dessa maneira, a antiga ‘anormalidade’ das crises – que antes se alternavam com períodos

institucionalmente protegida, e a difusão dos componentes objetivos da crise capitalista – que temos testemunhado já por algum tempo – não diminuem seu peso e sua severidade, não importa quão eficientes possam ser em sua função de deslocamento e ‘equalização’ (MESZÁROS, 2002, p. 697). A ‘administração das crises’ compõe eficientemente a reconstrução, pelo capital, de sua linha de menor resistência, habilitando-o a enfrentar seus próprios limites e a deslocar suas principais contradições contemporâneas. Mas há um limite estrutural que não pode ser administrado. Além disso, os limites do capital não são estáticos, e sim dinâmicos, tanto para o capital como para o trabalho: “na realidade, seus limites últimos se manifestam como os limites da reprodução ampliada, e pertence à natureza mais íntima do capital confrontá-los e dominá-los, num incansável impulso à frente, independente das conseqüências” (Ibid.).

As barreiras próprias do capital, em relação à produção e ao consumo, não afetam de forma significativa seu poder de auto-expansão, e nem sua incapacidade de universalizar a produção não diminui seu poder universal de dominação social (Ibid., p. 698). Essas características do capitalismo contemporâneo, implicam na distinção imprescindível entre produção e auto-reprodução: “o capital não está, em absoluto, preocupado com a produção em si, mas somente com a auto-reprodução. Do mesmo modo, o ‘irresistível impulso para a universalidade’ do capital só tende à expansão global de sua auto-reprodução, em oposição aos interesses da produção humanamente significativa e compensadora” (Ibid.).

É certo que em determinadas circunstâncias históricas, a auto-reprodução ampliada do capital e uma produção legítima podem acontecer de forma positiva e simultânea, favorecendo a realização de um papel civilizatório do capital, ao aumentar as forças produtivas e estimular o progresso geral, mesmo que seja em seus próprios interesses. No entanto, em contraste com ‘a articulação social predominantemente produtiva do capital’ em uma época anterior,

o capitalismo contemporâneo atingiu um estágio em que a disjunção radical entre produção genuína e auto-reprodução do capital não é mais uma remota

---

muito mais longos de crescimento ininterrupto e desenvolvimento produtivo – sob as condições atuais pode, em doses diárias menores, se tornar a normalidade do ‘capitalismo organizado’. De fato, os picos das históricas e bem conhecidas crises periódicas do capital podem ser – em princípio – completamente substituídos por um padrão linear de movimento. [...]. Seria, contudo, um grande erro interpretar a ausência de flutuações extremas ou de tempestades de súbita irrupção como evidência de um desenvolvimento saudável e sustentado, [leia-se capitalismo organizado] em vez da representação de um continuum depressivo, que exhibe as características de uma crise cumulativa, endêmica, mais ou menos permanente e crônica, com a perspectiva última de uma crise estrutural cada vez mais profunda e acentuada” (MESZÁROS, 2002, p. 697).

possibilidade, mas uma realidade cruel com as mais devastadoras implicações para o futuro. Ou seja, as barreiras para a produção capitalista são, hoje, suplantadas pelo próprio capital de formas que asseguram inevitavelmente sua própria reprodução – em extensão já grande e em constante crescimento – como auto-reprodução destrutiva, em oposição antagônica à produção genuína (MESZÁROS, 2002, p. 699).

Ou seja, os limites do capital não significam mais somente obstáculos materiais ao aumento da produtividade e da riqueza sociais, mas é um desafio à própria sobrevivência da humanidade e dele próprio. Essa autodestruição do capital poderá ocorrer “quando o capital já não for mais capaz de assegurar, por quaisquer meios, as condições de sua auto-reprodução destrutivas, causando assim o colapso do sociometabolismo global” (Ibid.). Pode-se afirmar que a produção capitalista ao não buscar uma legítima satisfação das necessidades humanas, tende a uma incontornabilidade no processo de auto-reprodução destrutiva na busca de sua auto-expansão<sup>24</sup>.

Nessa perspectiva de dinamicidade das contradições do capital e suas soluções inovadoras, Meszáros nos alerta sobre a necessidade de uma articulação das forças socialistas que contenham novas estratégias, pois o movimento de oposição ao capital hoje se encontra completamente aturdido “pela capacidade de seu adversário de manter sob controle as determinantes e as manifestações tradicionais de suas próprias crises.” (Ibid., p. 697). Nesse sentido, para Meszáros, os novos movimentos sociais são uma resposta à ativação dos limites absolutos do capital.

### **1.3 Entre a efemeridade das mercadorias e o enfraquecimento do ser**

Nessa trajetória do desenvolvimento do capital há o predomínio de sua lógica de ampliação e acumulação se impondo sobre os rumos da história: desde a acumulação primitiva, destruindo a produção têxtil nativa com o surgimento das indústrias domésticas, até a necessária ‘produção destrutiva’ da crise estrutural contemporânea, colocando em risco os recursos naturais.

---

<sup>24</sup> O capital por ser desprovido de um referencial humanamente significativo tem seu impulso interno totalmente voltado à uma auto-expansão incompatível com controle e limite: “Por isso, ao invés de aceitar as restrições positivas necessárias no interesse da produção para a satisfação das necessidades humanas, corresponde à linha de menor resistência do capital levar as práticas materiais da auto-reprodução destrutiva ampliada até o ponto em que levantem o espectro da destruição” (Meszáros, 2002, p. 699).

Em virtude desse predomínio colocam-se em xeque as afirmações pós-modernas a respeito do fracasso da Razão moderna por não ter realizado o Progresso da história universal proposto pelo projeto iluminista. O projeto civilizatório prometido pelas Luzes teve seu alicerce no movimento do capital concorrencial em busca de subordinar os países fora da Europa e constituindo, assim, os embriões do ‘Terceiro Mundo’.

O objetivo principal desse movimento não era a realização de uma humanidade superior, mas sim a formação da acumulação primitiva do capital monetário e seu processo inerente de acumulação. E, diversamente de seu pretense objetivo, acarretou a radicalização das diferenças de riqueza no mundo, estabelecendo a existência de países ricos e países pobres. Esses objetivos de ampliação e acumulação permanecem no capitalismo monopolista ou imperialista que, mediante o avanço tecnológico dos meios de produção, aumentam ainda mais o potencial e a distância entre os países.

Como foi apresentado, a própria industrialização dos países do ‘Terceiro Mundo’ se deu em decorrência da necessidade de mercado consumidor para as máquinas produzidas pelos países desenvolvidos. A questão, como ironizou Mandel, não foi de ordem filantrópica ou política e sim simplesmente a necessidade de formação de mercado para o escoamento de determinadas mercadorias.

O capitalismo tardio, com a terceira revolução tecnológica, por sua vez, não foi o estabelecimento de uma sociedade pós-industrial como propalado pelo pensamento pós-moderno. Ao contrário, como visto na afirmação de Mandel, foi um período inédito de industrialização generalizada, com uma expansão nunca vista das forças produtivas. E diversamente do que foi pensado pelos pós-modernos, o aumento da automação que caracterizou o período do capitalismo tardio não realizou seu potencial emancipatório. Todo o aparato da automação só intensificou as possibilidades de produção e extração de mais-valia, bem como só foi utilizado em função dos interesses do capital.

O predomínio da lógica de ampliação e acumulação do capital permaneceu de forma ainda mais devastadora na sua crise estrutural, analisada por Meszáros. Em virtude de sua necessidade de retomada de lucratividade no período recessivo da década de 70, o capital lança mão de instrumentos que potencializam a produção da mais-valia relativa, haja vista que se encontrava esgotada a exportação territorial de suas contradições, como ocorria no período de sua ascendência histórica.

Nesse cenário, a forma mais apropriada encontrada pelo capital foi a produção destrutiva, muito de acordo com a incontornabilidade do metabolismo social do sistema. O elemento determinante dessa produção destrutiva é a taxa de utilização decrescente de mercadoria, pela qual são determinadas a obsolescência programada, a descartabilidade prematura e, no limite, a não reutilização das mercadorias. Essa redução da vida útil das mercadorias determina uma nova produção delas, o que alimenta o ciclo de reprodução do capital. Ocorre, no entanto, um expansionismo destrutivo e incontornável do capital que se manifesta em uma crise estrutural do sistema e na ativação dos seus limites absolutos.

A consequência advinda daí é a prevalência da descartabilidade, da efemeridade, do consumo imediato, destrutivo, ampliado e artificial, do supérfluo. E é nesse sentido que aproximamos a crise estrutural do capital às características mais marcantes do pensamento pós-moderno, que veremos no próximo capítulo. Entre esses traços que mais se destacam nessa perspectiva aproximativa entre o pós-moderno e a crise estrutural do capital e sua produção destrutiva estão, por exemplo, a valorização de padrões mais frágeis no lugar das verdades fortes das metanarrativas modernas e metafísicas; a importância dada aos jogos lingüísticos em vez da verdade expressa pelo pensamento representativo; a formação de competências no lugar da Formação (*Bildung*) moderna; a ‘libertação’ das diferenças substituindo o ‘aprisionamento’ do universal; um ser fraco no lugar do ser forte e poderoso da tradição filosófica; a sociologização da filosofia que perde sua aura de investigação da essência última do ser.

Uma outra consequência fundamental da crise estrutural do capital e com ressonâncias visíveis no pensamento pós-moderno é a valorização dos movimentos sociais, que Meszáros chama de movimentos de ‘questão única’, e que em grande parte constituem respostas à ativação dos limites absolutos do sistema do capital. Tais como, por exemplo, os movimentos étnicos, feministas e o emblemático movimento ecológico.

Passemos ao segundo capítulo onde vamos poder vislumbrar de forma mais esclarecedora as determinações do pensamento pós-moderno em Lyotard e Vattimo para que possamos estabelecer de forma mais clara a nossa hipótese de trabalho que busca clarear as aproximações entre a crise estrutural do capital e o pensamento pós-moderno como constitutivos de uma totalidade social contemporânea.



## **CAPÍTULO 2 - PÓS-MODERNIDADE E DIFERENÇA: AS FORMULAÇÕES DE LYOTARD E VATTIMO**

No capítulo anterior foi apresentada a crise contemporânea do capital naquilo em que se aproxima, conforme nossa hipótese, do pensamento pós-moderno: a produção destrutiva, a produção de desperdício, a volatilidade e a descartabilidade das mercadorias em função das novas estratégias do capital para recompor a queda tendencial da sua taxa de lucratividade a partir dos anos 70, época em que também assoma mais fortemente no patamar filosófico as discussões em torno do pensamento pós-moderno. Neste capítulo será apresentada a categoria da pós-modernidade, considerando os estudos realizados por Lyotard e Vattimo, com ênfase na categoria da diferença. Tal abordagem é relevante por estar ausente, ou apresentada de forma insuficiente ou extremamente simplificada, na maioria dos estudos pesquisados sobre o tema da pós-modernidade, mesmo sendo imprescindível para a compreensão do conceito de pós-modernidade. Para compreensão do pensamento de Lyotard foram analisadas as obras *A condição pós-moderna* e *O pós-moderno explicado às crianças*. Da obra de Vattimo foram utilizados os livros *A sociedade transparente* e *O fim da modernidade*, e ainda, dois artigos: *Pós-moderno, tecnologia e ontologia* e *Dialética, diferença e pensamento fraco*. Lyotard desenvolverá o conceito de pós-modernidade como descrença nos grandes relatos da modernidade. Vattimo fará uma reflexão em torno da pós-história, de uma noção debilitada do ser, da relação entre dialética e diferença na constituição do ‘pensamento fraco’.

### **2.1 Lyotard: a propósito da pós-modernidade**

Na introdução do seu livro *A condição pós-moderna*, Lyotard esclarece que o objeto de seu estudo é a situação do saber nas sociedades mais desenvolvidas, a qual decidiu chamar ‘pós-moderna’, palavra usada no continente americano pela sociologia e pela crítica e que “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX” (LYOTARD, 1993a, p.xv). Essas transformações serão pensadas em relação à crise dos relatos (Ibid.).



A crise dos relatos inicia com a sua transformação em fábula pela ciência. Por não serem meramente instrumentais e buscarem a verdade, os relatos legitimam, no entanto, as suas próprias regras, transformando-se em filosofia e, com isso, se autolegitima como metadiscurso e passa a se chamar de ciência moderna. Daí, a suposição da racionalidade universal possibilitar o consenso acerca de um enunciado que contém um juízo verdadeiro, como, por exemplo, a paz universal proposta no projeto Iluminista (LYOTARD, 1993a, p. xv). O saber é legitimado por um ‘metarrelato’ que implica em uma filosofia da história, e, por isso, “somos conduzidos a questionar a validade das instituições que regem o vínculo social: elas também devem ser legitimadas” (Ibid., p. xvi). Assim, justiça e verdade se relacionam com o ‘metarrelato’.

A pós-modernidade caracteriza-se justamente pela descrença nesses ‘metarrelatos’ relacionados à metafísica e a universidade e legitimados pelo progresso científico. A grande narrativa, portanto, se transforma em um simples universo lingüístico pragmático que não é, necessariamente, comunicável. Nas palavras de Lyotard:

considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos ‘metarrelatos’. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências, mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia (Ibid.). (Grifos nossos).

Na sociedade pós-moderna, sem a crença nas grandes narrativas, existe uma diversidade de jogos de linguagem, onde os que têm poder de decisão determinam que a vida só tenha por objetivo o aumento da eficácia. A vida fica reduzida ao aumento do poder e o papel da justiça social e da verdade científica é o de otimizar as performances e a eficácia do sistema (Ibid.). O critério da eficiência generaliza-se por todos os jogos da vida<sup>25</sup>.

Lyotard pondera sobre o sentido da nova legitimidade do melhor desempenho diante da descrença das ‘metanarrativas’, refletindo que a condição pós-moderna não é somente um instrumento para o exercício do poder, mas ela traz uma possibilidade de refletirmos criticamente sobre a imprevisibilidade do real, contrária ao consenso conservador dos especialistas:

---

<sup>25</sup> Conforme Lyotard: “Esta lógica do melhor desempenho é, sem dúvida, inconsistente sob muitos aspectos, sobretudo no que se refere à contradição no campo sócio-econômico: ela quer, simultaneamente, menos trabalho (para baixar os custos da produção) e mais trabalho (para aliviar a carga social da população inativa). Mas a incredulidade resultante é tal que não se espera destas contradições uma saída salvadora, como pensava Marx” (LYOTARD, 1993, p. xvii).

A condição pós-moderna é, todavia, tão estranha ao desencanto como à positividade cega da deslegitimação. Após os ‘metarrelatos’, onde se poderá encontrar a legitimidade? O critério de operatividade é tecnológico; ele não é pertinente para se julgar o verdadeiro e o justo. Seria pelo consenso, obtido por discussão, como pensa Habermas? Isto violentaria a heterogeneidade dos jogos de linguagem. E a invenção se faz sempre no dissentimento. O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável. Ele mesmo não encontra sua razão de ser na homologia dos *experts*, mas na paralogia<sup>26</sup> dos inventores (LYOTARD, 1993a, p. xvii).

A hipótese de trabalho de Lyotard “é a de que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna” (LYOTARD, 1993a, p. 3). Segundo o autor, não é fácil ter um quadro desse período, pois esta mudança social começou por volta do final dos anos 50, época do fim da reconstrução da Europa, variando de país para país e de atividade para atividade. Dada essa imprecisão, Lyotard não parte de um quadro geral da época do surgimento do pós-moderno e sim de uma característica do seu objeto de estudo, o saber nas sociedades desenvolvidas e chama a atenção para o fato do saber científico ser somente mais uma espécie de discurso, dentro da visão deslegitimante das ‘metanarrativas’, bem como para o fato das ciências e das técnicas de vanguarda, nos últimos tempos, versarem sobre a linguagem.

Por isso há que se considerar a influência das informações tecnológicas e das máquinas informacionais sobre o saber, tanto na sua produção e pesquisa, quanto na sua transmissão. Essa transformação geral não deixará intacta a natureza do saber. Este “não pode se submeter aos novos canais, e tornar-se operacional, a não ser que o conhecimento possa ser traduzido em quantidades de informação” (Ibid., p. 4).

O conhecimento se apartará do sujeito cognoscente e, com isto, modificará o princípio da formação moderna (*Bildung*) que avaliava o saber como algo constitutivo do sujeito:

Pode-se então esperar uma explosiva exteriorização do saber em relação ao sujeito que sabe [...], em qualquer ponto que este se encontre no processo de conhecimento. O antigo princípio segundo o qual a aquisição do saber é indissociável da formação (*Bildung*) do espírito, e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso (Ibid.).

---

<sup>26</sup> Entenda-se aqui paralogia como imprevisibilidade, dissentimento, contrário ao consenso.

Outra modificação desse novo universo do saber é a sua transformação radical em valor como mera mercadoria. O saber terá como objetivo da sua produção, o mercado e a troca, tornando secundário o seu valor de uso (LYOTARD, 1993a, p. 5). Nos últimos decênios, o saber se transformou na principal força de produção e elemento econômico decisivo das populações produtivas nos países desenvolvidos e sua ausência um ponto de estrangulamento para os países em desenvolvimento. Dessa forma,

Na idade pós-industrial e pós-moderna, a ciência conservará e sem dúvida reforçará ainda mais sua importância na disputa das capacidades produtivas dos Estados-nações. [...]. Sob a forma de mercadoria informacional indispensável ao poderio produtivo, o saber já é e será um desafio maior, talvez o mais importante, na competição mundial pelo poder. Do mesmo modo que os Estados-nações se bateram para dominar territórios, e com isto dominar o acesso e a exploração das matérias-primas e da mão-de-obra barata, é concebível que eles se batam no futuro para dominar as informações. Assim encontra-se aberto um novo campo para as estratégias industriais e comerciais e para as estratégias militares e políticas (Ibid., p. 4).

Agora, o que é decisivo na circulação de um conhecimento não é a sua capacidade de retirar alguém da ignorância e sim sua potencialidade de melhorar a performance e o desempenho de uma dada mão-de-obra para a melhoria do processo produtivo. Em outras palavras, para Lyotard houve uma mercantilização generalizada do saber.

A hipótese de trabalho de Lyotard, modificação do estatuto do saber na sociedade pós-industrial e cultura pós-moderna ou sociedade informatizada, não pretende ser original nem verdadeira, mas busca possibilitar a capacidade de discernimento sobre as sociedades informatizadas mais desenvolvidas, para iluminar certos aspectos da formação do saber e dos seus efeitos sobre o poder público e as instituições civis (Ibid., p. 11). Questiona, de forma radical, o progresso das ciências e das técnicas com seu correspondente crescimento econômico e desenvolvimento sócio-político e admitida a acumulação do saber técnico e científico, o máximo que se discute é a sua forma. Ademais, a crença na acumulação do saber científico é falaciosa, pois o saber científico não é “o” sinônimo de saber. Há uma outra importante espécie de saber que é o narrativo (Ibid., p. 12).

O saber científico está intimamente ligado à legitimação compreendida como um processo pelo qual um legislador é autorizado a promulgar uma lei como norma<sup>27</sup>:

O direito de decidir sobre o que é verdadeiro não é independente do direito de decidir sobre o que é justo, mesmo se os enunciados submetidos respectivamente a esta e àquela autoridade forem de natureza diferente. É que existe um entrosamento entre o gênero de linguagem que se chama ciência e o que se denomina ética e política: um e outro procedem de uma mesma perspectiva ou, se preferir, de uma mesma ‘opção’, e esta chama-se Ocidente (Ibid., p. 12).

Dessa forma, pode-se afirmar que o estatuto atual do saber científico é de subordinação aos países poderosos, e com as novas tecnologias corre o risco ainda maior de transformar-se em um dos principais elementos de seus embates. Isso exige o exame apurado daquela dupla legitimação, que na sua forma mais originária “vem evidenciar serem saber e poder as duas faces de uma mesma questão: quem decide o que é saber, e quem sabe o que convém decidir? O problema do saber na idade da informática é mais do que nunca o problema do governo” (Ibid., 13).

O referencial teórico-metodológico utilizado na investigação lyotardiana acerca do saber na sociedade pós-moderna é o pensamento de Wittgenstein com sua ênfase nos fatos de linguagem e seus aspectos pragmáticos (Ibid., p. 15). Lyotard apóia-se no discurso wittgensteiniano que se centraliza nos efeitos dos discursos e nos diversos tipos de enunciados ou jogos de linguagem, os quais são determinados por regras específicas (LYOTARD, 1993a, p. 17). Nos jogos de linguagem as regras não têm legitimação por elas próprias, mas por um acordo exterior a elas feito pelos jogadores. Se não há regra, não há jogo, sendo que qualquer modificação em uma regra existente modifica o jogo. Enfim, todo enunciado lingüístico é um lance no jogo<sup>28</sup>.

Dois princípios norteiam o procedimento metodológico na análise lyotardiana. O primeiro “é que falar é combater, no sentido de jogar, e que os atos de linguagem provêm de uma agonística geral” (Ibid., p. 17). Mesmo que não se jogue somente para ganhar, tem um

---

<sup>27</sup> Para Lyotard, um enunciado científico está submetido a essa regra: “um enunciado deve apresentar determinado conjunto de condições para ser reconhecido como científico” (LYOTARD, 1993a, p. 12).

<sup>28</sup> Três observações sobre os jogos de linguagem: 1- “...suas regras não possuem sua legitimação nelas mesmas, mas constituem objeto de um contrato explícito ou não entre os jogadores (o que não quer dizer todavia que estes as inventem)”; 2- “...na ausência de regras não existe jogo, que uma modificação, por mínima que seja, de uma regra, modifica a natureza do jogo, e que um lance ou um enunciado que não satisfaça as regras, não pertence ao jogo definido por elas”; 3- “...todo enunciado deve ser considerado como um ‘lance’ feito num jogo” (LYOTARD, 1993a, p. 17).

gosto de luta o prazer da invenção de palavras novas e a criação de novos sentidos, que fazem a evolução da língua. O segundo princípio, fundamental e complementar ao primeiro, “é que o vínculo social observável é feito de ‘lances’ de linguagem” (LYOTARD, 1993a, p. 17).

Na leitura lyotardiana, a linguagem como vínculo social é uma alternativa pós-moderna. A Modernidade, diversamente, tinha outros parâmetros para a representação desse vínculo social. Dois exemplos significativos estão na representação social de dois modelos do final do século XIX, o Funcionalismo com sua harmonia social e o Marxismo com o princípio da luta de classes e a dialética (Ibid., p. 20).

Para entender o estado atual do saber nas sociedades industriais avançadas é preciso conhecer a sociedade na qual ele se insere. Dessa forma, pode-se afirmar que o rumo econômico na atual fase capitalista, mediante o desenvolvimento tecnológico, redefine o papel do Estado. Nessa sociedade contemporânea as decisões não caberão mais às classes políticas dirigentes e sim a especialistas que têm acesso aos autômatos, máquinas cibernéticas detentoras das mais importantes informações. A economia agora largamente determinada pela tecnologia, muda as funções dos Estados, e isso exige novas alternativas sociais, as quais se distanciam do marxismo e do socialismo, tidos agora como superados. Cf. (LYOTARD, 1993a, p. 27).

O que tem de novo nesta realidade social é a recusa dos instrumentos políticos e coletivamente representativos tradicionais. Bem como a perda da referência dos grandes ideais. Dessa forma,

os antigos pólos de atração formados pelos Estados-nações, os partidos, os profissionais, as instituições e as tradições históricas perdem seu atrativo. [...]. As ‘identificações’ com os grandes nomes, com os heróis da história atual, se tornam difíceis. [...]. Pois não se trata verdadeiramente de uma finalidade de vida. Esta é deixada à diligência de cada cidadão. Cada qual é entregue a si mesmo. E cada qual sabe que este si mesmo é muito pouco (Ibid., p. 28).

Nesse âmbito, então, se dilui a idéia de coletividade, norteadora do período moderno, assomando em seu lugar o princípio individualista. Esse individualismo, surgido da decomposição das grandes narrativas modernas que tinham a referência de um ideal coletivo, não implica necessariamente, na obra de lyotard, em uma dissolução do vínculo social. É somente uma nova forma de vínculo social que por vezes é criticada mais por um sentimento de nostalgia:

Desta decomposição dos grandes Relatos, [...], segue-se o que alguns analisam como a dissolução do vínculo social e a passagem das coletividades sociais ao estado de uma massa composta de átomos individuais [...]. Isto não é relevante, é um caminho que nos parece obscurecido pela representação paradisíaca de uma sociedade ‘orgânica’ perdida (LYOTARD, 1993a, p. 28).

Dessa forma, o átomo individual é pouco, mas não está sozinho, pois o tempo todo é atravessado por mensagens diferenciadas constitutivas de novos vínculos sociais<sup>29</sup>. Além do que, este ‘si mesmo’ não é um ser passivo, pois tem sempre um poder sobre essas mensagens que o atravessam: é remetente, destinatário ou referente. E seu deslocamento em meio aos jogos de linguagem é tolerado e suscitado pelo próprio sistema, com a finalidade de melhorar seu próprio desempenho como sistema.

Na análise lyotardiana, os jogos de linguagem foram propostos como método geral de conhecimento do saber na sociedade pós-moderna. A linguagem é o vínculo social nessa nova fase das sociedades desenvolvidas<sup>30</sup> e assume um novo estatuto, tanto por que a comunicação nessa fase histórica tornou-se central, bem como porque a linguagem se diferencia da forma que tinha antes, na época moderna: nem manipula, nem simplesmente informa:

numa sociedade em que a componente comunicacional torna-se cada dia mais evidente, simultaneamente como realidade e como problema, é certo que o aspecto de linguagem [...] adquire uma nova importância, que seria superficial reduzir à alternativa tradicional da palavra manipuladora ou da transmissão unilateral de mensagem, por um lado, ou da livre expressão ou do diálogo, por outro (Ibid., p. 29).

Na teoria da comunicação contemporânea, as mensagens têm formas e efeitos diversos – são denotativas, prescritivas, avaliativas, performativas, etc. – e não funcionam apenas comunicando informação. Assim, “reduzi-las a esta função é adotar uma perspectiva que privilegia indevidamente o ponto de vista do sistema e seu único interesse. Pois é a

---

<sup>29</sup> Para Lyotard ocorre uma nova forma de vinculação social: “O si mesmo é pouco mas não está isolado; é tomado numa textura de relações mais complexa e mais móvel do que nunca. Está sempre, seja jovem ou velho, homem ou mulher, rico ou pobre, colocado sobre os ‘nós’ dos circuitos de comunicação, por ínfimos que sejam. É preferível dizer: colocado nas posições pelas quais passam mensagens de natureza diversa.” (LYOTARD, 1993a, p. 28).

<sup>30</sup> Para Lyotard, os jogos de linguagem é o mínimo de relação exigido para que haja sociedade: “[...] desde antes do seu nascimento, haja vista o nome que lhe é dado, a criança humana já é colocada como referente da história contada por aqueles que a cercam e em relação à qual ela terá mais tarde de se deslocar. Ou mais simplesmente ainda: a questão do vínculo social, enquanto questão, é um jogo de linguagem, o da interrogação, que posiciona imediatamente aquele que a apresenta, aquele a quem ela se dirige, e o referente que ela interroga: esta questão já é assim o vínculo social” (Ibid., p. 29).

máquina cibernética que funciona pela informação [...]” (LYOTARD, 1993a, p. 30). Há que se levar em consideração o aspecto agonístico da linguagem que não está presente na informática, mas que constitui o vínculo social alicerçado pela linguagem

A abordagem das instituições contemporâneas do saber deve seguir essa perspectiva da linguagem como vínculo social que não se limita somente a informar burocraticamente, mas que constitui um jogo de linguagem com seus elementos agonísticos: “O que é preciso para compreender desta maneira as relações sociais, em qualquer escala que as consideremos, não é somente uma teoria da comunicação, mas uma teoria dos jogos, que inclua a agonística em seus pressupostos” (Ibid., p. 30).

Além do que, esse novo referencial da linguagem na abordagem do saber contemporâneo pós-moderno se distingue da linguagem na Modernidade, que era burocrática e castradora dos lances lingüísticos. Nas palavras de Lyotard: “Esta ‘atomização’ do social em flexíveis redes de jogos de linguagem pode parecer bem afastada de uma realidade moderna que se representa antes bloqueada pela artrose burocrática” (Ibid., p. 31).

Lyotard inicia a análise da pragmática do saber narrativo apresentando duas objeções já formuladas à aceitação acrítica do conceito instrumental do saber nas sociedades mais desenvolvidas: o saber não se reduz à ciência e esta não esconde o problema de sua legitimidade. Em seguida, o autor define a natureza do saber narrativo, o que permitirá um exame comparativo com as características do saber científico na sociedade contemporânea e sua legitimidade. (Ibid., p. 35).

Vimos que, ao definir o saber em geral, Lyotard deixa claro que este saber não se reduz à ciência e nem mesmo ao conhecimento como conjunto de enunciados denotativos ou descritivos que podem ser declarados verdadeiros ou falsos. A ciência, por sua vez, seria um subconjunto do conhecimento. No entanto, o conceito de saber é mais amplo: uma mistura de ‘idéias de saber-fazer, saber-viver, de saber-escutar’. Trata-se de um conjunto de competências que se encontra além das preocupações com o critério único de verdade, pois se estende aos “critérios de eficiência (qualificação técnica), de justiça e/ou de felicidade (sabedoria ética), de beleza sonora, cromática (sensibilidade auditiva, visual), etc. [...] Daí resulta uma de suas principais características: coincide com uma ‘formação’ considerável de competências” (Ibid., p. 36).

Já na formulação do saber tradicional prevalece a forma narrativa que tem no relato a sua composição por excelência, e, diversamente das formas desenvolvidas dos



discursos de saber, admite nela mesma uma pluralidade de jogos de linguagem. A narrativa da transmissão dos relatos obedece às regras fixadas pela pragmática: “a tradição dos relatos é ao mesmo tempo a dos critérios que definem uma tríplice competência – saber-dizer, saber-ouvir, saber-fazer – em que se exercem as relações da comunidade consigo mesma e com o que a cerca. O que se transmite com os relatos é o grupo de regras pragmáticas que constitui o vínculo social” (LYOTARD, 1993a, p. 40). (Grifo nosso).

Enquanto a pragmática da narrativa popular é auto legitimante, a legitimidade é um jogo de linguagem ocidental que tem como referente o jogo interrogativo por intermédio dos relatos que, por sua vez, determinam os critérios de competência e o direito de o quê dizer e fazer na cultura (Ibid., p. 42).

Inicialmente, Lyotard indica cinco propriedades do saber científico clássico<sup>31</sup>: é um jogo de linguagem isolado que exclui outros e que tem como critério de aceitabilidade o valor de verdade; não é mais imediato e partilhado como o saber narrativo, pois se torna profissão e funda instituições, fazendo surgir o problema da relação entre instituição científica e sociedade; no jogo da pesquisa a competência requerida é somente do enunciador; um relato científico não é válido sozinho, pois necessita de provas e pode sempre ser ultrapassado por novas descobertas que exigem novas provas; o jogo da ciência pressupõe uma temporalidade diacrônica, ou seja, a produção de novos conhecimentos supõe conhecimentos anteriores que vão se acumulando.

Lyotard lembra que estas propriedades são conhecidas, mas precisam ser relembradas para salientar a diferença entre o saber científico e o narrativo, bem como a importância de ambos:

De início, o paralelismo da ciência com o saber não científico (narrativo) faz compreender, [...], que a existência da primeira é tão necessária quanto a da segunda, e não menos. Uma e outra são formadas por conjuntos de enunciados ; estes são ‘lances’ apresentados por jogadores no quadro das regras gerais; estas regras são específicas de cada saber, e os ‘lances’, considerados bons aqui ou ali, não podem ser da mesma espécie, salvo por acaso (LYOTARD, 1993a, p. 48).

Na pós-modernidade, por um lado, é estabelecida a igualdade em importância dos dois saberes e Lyotard defende que este fato deve trazer alegria e não nostalgia: “Há, apenas,

---

<sup>31</sup> Na caracterização da pragmática do saber científico clássico, Lyotard distingue o jogo da pesquisa e o do ensino. Aqui veremos a pesquisa relacionada ao saber científico. Na parte do nosso trabalho dedicada à educação pós-moderna examinaremos a questão do ensino.



que se admirar com esta variedade de espécies discursivas, [...]. Lamentar-se sobre ‘a perda do sentido’ na pós-modernidade seria deplorar que o saber não seja mais principalmente narrativo”. (LYOTARD, 1993a, p. 49). (Grifo nosso).

Por outro lado, é uma incoerência derivar o saber científico do saber narrativo. Como se a narrativa contivesse a ciência em estado embrionário (Ibid.). O fato do discurso narrativo se autolegitimar pela pragmática de sua transmissão, sem necessitar de argumentação e administração de provas, faz que o cientista clássico o classifique como sendo

selvagem, primitivo, subdesenvolvido, atrasado, alienado, feito de opiniões, de costumes, de autoridade, de preconceitos, de ignorâncias, de ideologias. Os relatos são fábulas, lendas, mitos bons para as mulheres e as crianças. Nos melhores casos, tentar-se-á fazer penetrar a luz neste obscurantismo, civilizar, educar, desenvolver (Ibid.).

Tal disparidade é determinada pelo imperialismo cultural do Ocidente e é comandada pela exigência de legitimação (LYOTARD, 1993a, p. 50).

A ciência moderna recorre ao relato narrativo para a sua própria legitimação. O conflito entre o saber científico e a narrativa está presente desde o jogo de linguagem dos Diálogos platônicos, na qual existe uma pragmática da ciência que já inclui a dupla função de pesquisa e ensino. Nos escritos de Platão já estão presentes: a argumentação em busca do consenso, o acordo como resultado de um único referente, a paridade dos participantes, o reconhecimento de que se trata de um jogo, não de um destino, que exclui os que não aceitam suas regras (Ibid., p. 53). Lyotard chama atenção para o paradoxo de que o discurso platônico, que inaugura e legitima a ciência, não ser científico. O saber científico, para saber e dizer que é verdadeiro, precisa recorrer ao relato, à narração, que é para a ciência o não-saber. Do contrário, teria que se pressupor a si mesmo, numa petição de princípio.

A ciência moderna traz duas novas questões para a legitimação: como provar a prova e quem decide o que é verdadeiro? A resposta é dada pelo próprio discurso científico: “Desvia-se da busca metafísica de uma prova primeira ou de uma autoridade transcendente, reconhece-se que as condições do verdadeiro, isto é, as regras de jogo da ciência, são imanentes a este jogo, que elas não podem ser estabelecidas de outro modo a não ser no seio de um debate já ele mesmo científico, e que não existe outra prova de que as regras sejam boas, senão o fato delas formarem o consenso dos *experts* (LYOTARD, 1993a, p. 54).

Essa legitimação científica ocorre por meio dos relatos simultaneamente à emancipação dos burgueses em relação às autoridades tradicionais, sendo também uma legitimação de sua autoridade, e que está em harmonia com a nova atitude científica:

Disto resulta infalivelmente a idéia de progresso; ela não representa outra coisa senão o movimento pelo qual supõe-se que o saber se acumula, mas este movimento estende-se ao novo sujeito sóciopolítico. O povo está em debate consigo mesmo sobre o que é justo e injusto, da mesma maneira que a comunidade dos cientistas sobre o que é verdadeiro e falso; o povo acumula as leis civis, como os cientistas acumulam as leis científicas; o povo aperfeiçoa as regras do seu consenso por disposições constitucionais, como os cientistas revisam à luz dos seus conhecimentos produzindo novos 'paradigmas' (LYOTARD, 1993a, p. 55).

Dessa forma, a legitimação, que reimplanta o relato como validade do saber, faz surgir duas novas realidades: um herói do conhecimento e um herói da liberdade. Contudo, nem a legitimação tem um único sentido e nem o relato é suficiente para validá-la.

Lyotard apresenta duas grandes versões dos relatos da legitimação do saber e das instituições na Modernidade, um especulativo (filosófico) e outro prático (emancipação política). O primeiro “tem por sujeito a humanidade como herói da liberdade” (Ibid., p. 59), mediante a apropriação do saber científico. O segundo consiste na condução, pelo Estado e pela Universidade humboldiana, do povo iluminado cientificamente rumo ao progresso, num processo emancipatório (*Aufklärung*), por intermédio da Formação (*Bildung*) do indivíduo e da Nação<sup>32</sup>.

Esses dois grandes relatos de legitimação sofrem

Na sociedade e na cultura contemporânea, sociedade pós-industrial, cultura pós-moderna, a questão da legitimação do saber coloca-se em outros termos. O grande relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: relato especulativo, relato da emancipação (LYOTARD, 1993a, p. 69), pois eles sofrem um processo de deslegitimação.

Em Lyotard, a deslegitimação dos 'metarrelatos' não está totalmente e fundamentalmente explicada nem pelo desenvolvimento da tecnologia no pós-guerra, nem pelas mudanças keynesianas do capital. O componente determinante dessa deslegitimação tem

---

<sup>32</sup> Aprofundaremos estes e outros aspectos dessas duas versões da legitimação do saber na parte da nossa tese referente à educação.

um elemento interno que é a contradição posta pelos jogos de linguagem que são os ‘metarrelatos’<sup>33</sup>, eles próprios jogos de linguagem.

Para Lyotard, o marxismo seria também um ‘metarrelato’ deslegitimado. Quando o partido substituiu a universidade, o proletariado tomou o lugar do povo e da humanidade, e o materialismo dialético foi trocado pelo idealismo especulativo, o resultado foi o autoritarismo do socialismo como ‘metarrelato’ equivalente da vida do espírito. Contudo, o marxismo pode se apresentar também de forma crítica, socialismo como proposta de constituição do sujeito autônomo, no qual o objetivo da ciência é possibilitar ao proletariado os meios de sua emancipação (LYOTARD, 1993a, p.65- 66).

Aconteceu também a deslegitimação do saber especulativo hegeliano, este contém inerentemente um ceticismo com relação à ciência que, por não ter encontrado legitimidade não é uma ciência verdadeira. Para o dispositivo especulativo essa legitimidade do discurso científico deve ser dada pelo próprio jogo de linguagem especulativo:

Surge assim a idéia de perspectiva que não é distante, pelo menos neste ponto, da dos jogos de linguagem. Tem-se aí um processo de deslegitimação cujo motor é a exigência de legitimação. A ‘crise’ do saber científico, cujos sinais se multiplicam desde o fim do século XIX, não provém de uma proliferação fortuita das ciências, que seria ela mesma o efeito do progresso das técnicas e da expansão do capitalismo. Ela procede da erosão interna do princípio de legitimação do saber. Esta erosão opera no jogo especulativo, e é ela que, ao afrouxar a trama enciclopédica na qual cada ciência devia encontrar seu lugar, deixa-as se emanciparem (LYOTARD, 1993a, p. 71).

Dessa forma, na época pós-moderna ocorrem muitas modificações nas delimitações clássicas dos campos científicos: desaparecem disciplinas, os limites das ciências se entrecruzam surgindo novos conhecimentos, a hierarquia especulativa dos conhecimentos é substituída por uma horizontalidade, as faculdades transformam-se em Institutos e a Universidade perde sua função de legitimidade especulativa, reproduzindo mais professores que cientistas (Ibid., p. 72).

---

<sup>33</sup> Para o autor, as explicações pautadas na economia são insuficientes: **“Buscas de causalidades como estas são sempre decepcionantes. Supondo-se que se admita uma ou outra destas hipóteses, resta explicar a correlação das tendências referidas com o declínio do poder unificador e legitimador dos grandes relatos da especulação e da emancipação. [...] O impacto que, por um lado, a retomada e a prosperidade capitalista e, por outro, o avanço desconcertante das técnicas podem ter sobre o estatuto do saber é certamente compreensível. Mas é preciso primeiramente resgatar os germes de ‘deslegitimação’ e de niilismo que eram inerentes aos grandes relatos do século XIX para compreender como a ciência contemporânea podia ser sensível a estes impactos bem antes que eles acontecessem”** (LYOTARD, 1993a, p. 69-70).

Na deslegitimação do dispositivo de emancipação (*Aufklärung*) está também intrínseco um poder interno de erosão. Se o discurso da ciência não pode ser tido como verdadeiro, porque tudo é um jogo de linguagem, o discurso da emancipação não pode ser verdadeiramente justo, na medida em que é guiado por aquele saber científico. Assim, fica fragilizada a característica principal do dispositivo de emancipação, que é de fundamentar a legitimidade da ciência desvelando a verdade para proporcionar a autonomia ética, social e política aos interlocutores. Quanto a isso, afirma Lyotard

Ora, esta legitimação, [...], constitui de imediato um problema: entre um enunciado denotativo de valor cognitivo e um enunciado prescritivo de valor prático, a diferença é a de pertinência, portanto de competência. Nada prova que, se um enunciado que descreve uma realidade é verdadeiro, o enunciado prescritivo, que terá necessariamente por efeito modificá-la, seja justo (LYOTARD, 1993a, p. 72).

A divisão da razão em cognitiva e prática ataca, com efeito, a legitimidade do discurso de ciência, mostrando que ele é um jogo de linguagem com regras próprias, mas sem vocação para regulamentar o jogo prático. Tornando-se, então, um jogo de linguagem entre outros.

As principais conseqüências da deslegitimação dos ‘metarrelatos’ indicadas por Lyotard, são: a ciência não pode mais legitimar a si mesma e nem a outros jogos de linguagem; a disseminação dos jogos de linguagem dissolve o sujeito e torna a linguagem o vínculo social; o fracasso do dispositivo filosófico especulativo moderno como discurso de legitimação e sustentação do projeto emancipatório; a transformação dos sábios em cientistas com um saber fragmentário; a Filosofia especulativa humanista assume o estudo da lógica ou da história das idéias; o surgimento de um pessimismo generalizado, pois ninguém domina todos os jogos de linguagem e não há uma meta-língua universal; mas, por outro lado, existe a superação do pessimismo positivista por Wittgenstein, investigando os jogos de linguagem em uma nova perspectiva de legitimação diferente do desempenho, característica do mundo pós-moderno onde não há mais nostalgia com o fim dos ‘metarrelatos’ e nem a crença no futuro como barbárie (LYOTARD, 1993a, p. 73-74).

No entanto, alerta Lyotard, há que se levar em consideração a forma de apropriação do capital sobre a deslegitimação das ‘grandes narrativas’ e a prevalência dos jogos de linguagem. Neste sentido, a pesquisa é direcionada para a obtenção de desempenho. A administração da prova, que antes tinha por referência o estabelecimento da verdade, com a prova da prova, agora pode recorrer à publicação dos meios com os quais foram feitas as

provas para serem repetidas, e mesmo assim levar a equívocos. A resposta é dada por meio de técnicas, tendo a eficiência como critério e a otimização das performances como objetivo: “São estes, pois, os jogos cuja pertinência não é nem o verdadeiro, nem o justo, nem o belo, etc., mas o eficiente: um ‘lance’ técnico é ‘bom’ quando é bem-sucedido e/ou quando ele despende menos que um outro” (LYOTARD, 1993a, p. 80).

A administração da prova dentro desses parâmetros, afirma Lyotard, é ainda mais acirrada na medida em que a pragmática do saber científico substitui os saberes tradicionais ou revelados: “Portanto, nada de prova e de verificação de enunciados, e nada de verdade, sem dinheiro. Os jogos de linguagem científica vão tornar-se jogos de ricos, onde os mais ricos têm mais chances de ter razão. Traça-se uma equação entre riqueza, eficiência, verdade” (Ibid., p. 81). A melhoria das performances e da realização dos produtos é determinada mais pelo desejo de riqueza do que do progresso do saber<sup>34</sup>.

Lyotard afirma ainda que a forma como o capitalismo soluciona o problema do crédito para a pesquisa científica é financiando os departamentos de pesquisa nas empresas e criando fundações de pesquisa privadas, estatais ou mistas, que concedem créditos a departamentos universitários, laboratórios de pesquisa ou grupos independentes de pesquisadores, mesmo que seus resultados sejam demorados. O importante é que a pesquisa seja aplicável e rentável: “as normas de organização do trabalho que prevalecem nas empresas penetram nos laboratórios de estudos aplicados [...], os centros de pesquisa ‘pura’ percebem créditos menores” (Ibid., p. 82).

Em outras palavras, a administração da prova segue agora um outro jogo de linguagem, onde o importante não é a verdade, mas o desempenho e a eficiência: “O Estado e/ou a empresa abandona o relato de legitimação idealista ou humanista para justificar a nova disputa: no discurso dos financiadores de hoje, a única disputa confiável é o poder. Não se compram cientistas, técnicos e aparelhos para saber a verdade, mas para aumentar o poder”

---

<sup>34</sup> Nas palavras do autor: “O que se produz ao final do século XVIII, quando da primeira revolução industrial, é a descoberta da recíproca: não há técnica sem riqueza, mas não há riqueza sem técnica. Um dispositivo técnico exige um investimento; mas visto que otimiza a performance à qual é aplicado, pode assim otimizar a mais-valia que resulta desta melhor performance. Basta que esta mais-valia seja realizada, quer dizer, que o produto da performance seja vendido. E pode-se bloquear o sistema da seguinte maneira: uma parte do produto desta venda é absorvida pelo fundo de pesquisa destinado a melhorar ainda mais a performance. É neste momento preciso que a ciência torna-se uma força de produção, isto é, um momento na circulação do capital. [...] A conjunção ‘orgânica’ da técnica com o lucro precede a sua junção com a ciência. As técnicas não assumem importâncias no saber contemporâneo senão pela mediação do espírito de desempenho generalizado” (LYOTARD, 1993a, p. 81-82).

(LYOTARD, 1993a, p. 83). A predominância do critério técnico no saber científico termina influenciando o critério de verdade, que passa a ser o desempenho.

Dessa forma, pode-se afirmar que a pragmática da pesquisa científica pós-moderna faz assomar a invenção de ‘lances’ novos e de novas regras de jogos de linguagem. Desta maneira, o atual saber científico busca alternativas para a crise do determinismo, que considera a base da legitimação através do desempenho. Este, por sua vez, deve supor um sistema em estado estável, para que ocorra um trânsito regular de *input/output*. Esta é, no entanto, uma leitura positivista pós-moderna, na qual não se resume todo o pensamento da pós-modernidade: “Trata-se em suma de mostrar em alguns casos típicos que a pragmática do saber científico pós-moderno tem, nela mesma, pouca afinidade com a busca do desempenho” (Ibid., p. 99) (Grifo nosso). Ora, nem toda a ciência pós-moderna se desenvolve pelo positivismo da eficiência, mas também pela produção do ininteligível, do paradoxo, da criação de novas regras lingüísticas que compõe a legitimidade da própria ciência<sup>35</sup>.

A ciência pós-moderna também se desenvolve como pesquisa de instabilidade, para além de determinado positivismo: “O que está ultrapassado não é perguntar-se o que é verdadeiro e o que é justo, e sim considerar-se a ciência como positivista e condenada a este conhecimento ilegítimo, a este meio-saber [...] o traço surpreendente do saber pós-moderno é a imanência a si mesmo, mas explícita, do discurso sobre as regras que o legitimam” (LYOTARD, 1993a, p. 100). (Grifo nosso).

A idéia predominante nas pesquisas científicas pós-modernas não é, portanto, mais a continuidade e a previsão como paradigmas do conhecimento. Agora a preferência é:

pelos indecíveis, nos limites da precisão do controle, pelos quanta, pelos conflitos de informação não completa, pelos ‘fracta’, pelas catástrofes, pelos paradoxos paradigmáticos, a ciência pós-moderna torna a teoria de sua própria evolução descontínua, catastrófica, não retificável, paradoxal. Muda o sentido da palavra saber e diz como esta mudança pode se fazer. Produz, não o conhecido, mas o desconhecido. E sugere um modelo de legitimação

---

<sup>35</sup> Para Lyotard, a ciência pós-moderna não se caracteriza somente pelo positivismo mas também pela pesquisa da paralogia: “A expansão da ciência não se faz graças ao positivismo da eficiência. É o contrário: trabalhar na prova é pesquisar e inventar o contra-exemplo, isto é, o ininteligível; trabalhar na argumentação é pesquisar o ‘paradoxo’ e legitimá-lo com novas regras do jogo de raciocínio. Nos dois casos, a eficiência não é visada por si mesma, ela vem por acréscimo, por vezes tarde, quando os financiadores se interessam enfim pelo caso. Mas, o que não pode deixar de vir e voltar com uma nova teoria, uma nova hipótese, um novo enunciado, uma nova observação, é a questão da legitimidade. Pois é a própria ciência que a si mesma levanta esta questão, e não a filosofia à ciência” (LYOTARD, 1993a, p. 99-100).

que não é de modo algum o da melhor performance, mas o da diferença compreendida como paralogia (LYOTARD, 1993a, p. 107-108) (Grifo nosso).

Lyotard constata que no saber científico pós-moderno, a legitimação se dá através da paralogia, da imprevisibilidade e da diferença. Com a descrença nos ‘metarrelatos’, o desenvolvimento dos jogos de linguagem e o paradigma da paralogia, o discurso científico pós-moderno se autovalida através do pequeno relato e do dissenso. A legitimação do saber excluiu os grandes relatos, o discurso científico pós-moderno não recorre à dialética do Espírito e nem à emancipação da humanidade para a sua validação. O ‘pequeno relato’ é agora o referencial por excelência (LYOTARD, 1993a, p. 111). Contudo, a partir dessas questões pós-modernas é necessário refletir se é possível uma legitimação que se utilize apenas da paralogia e se a pragmática científica deve dar ênfase ao dissenso, na medida em que “o consenso é um horizonte, jamais ele é atingido” (Ibid., p. 112).

Em virtude da complexidade da pragmática social, composta por uma diversidade de enunciados, é impossível determinar antecipadamente um consenso entre eles. É a descrença nessa possibilidade que deslegitimou os ‘metarrelatos’ e possibilitou o estabelecimento do desempenho como critério por parte do capital. Nas palavras do autor: “É ao abandono desta crença que hoje se relaciona o declínio dos relatos de legitimação, sejam eles tradicionais ou ‘modernos’ (emancipação da humanidade, devir da Idéia). É igualmente a perda desta crença que a ideologia do ‘sistema’ vem simultaneamente suprir por sua pretensão totalizante e exprimir pelo cinismo do seu critério de desempenho” (Ibid., p. 118).

### **2.1.1 Ainda a questão da pós-modernidade**

O livro *O pós-moderno explicado às crianças*, de Lyotard, foi estruturado por um editor francês a partir da reunião de várias cartas do autor, distribuídas no livro em vários itens que se intitulam por carta, bilhete, memorando, etc., fruto de uma seleção das passagens que tratam somente da pós-modernidade. Lyotard relutou muito para autorizar a publicação dessa correspondência, mesmo com o argumento de que o livro traria esclarecimentos contra acusações de “irracionalismo, neoconservadorismo, terrorismo intelectual, liberalismo simplório e niilismo” que pesavam sobre ele, pois não o preocupava por serem acusações



baseadas em conceitos pré-estabelecidos. Um outro argumento contra a liberação da publicação desse material era a alegação de uma pretensa ingenuidade destes textos que pouco contribuiriam na discussão sobre o pós-moderno (Nota do editor francês, In: LYOTARD, 1993b, p. 9).

No capítulo Resposta à pergunta: o que é o pós-moderno? Lyotard se reporta ironicamente a Habermas, como “um pensador reputado que defende a Modernidade contra aqueles a quem ele chama os neoconservadores, e que pretendem, julga ele, sob o estandarte do pós-modernismo, desembaraçar-se do projeto moderno que ficou inacabado, o das Luzes” (LYOTARD, 1993b, p. 14). Ante a acusação aos pós-modernos de neoconservadorismo, Lyotard retruca que nem mesmo os últimos partidários *da Aufklärung*, como Popper ou Adorno, tiveram condições de defender o projeto da Modernidade no seu todo, mas somente “esferas específicas da vida, a da política para o autor de *The Open Society*, a da arte para o de *Aesthetische Theorie*” (Ibid.). Para Habermas, diz Lyotard:

se a Modernidade falhou, foi ao deixar a totalidade da vida fragmentar-se em especialidades independentes abandonadas à competência estreita dos especialistas, enquanto o indivíduo concreto vive o ‘sentido dessublimado’ e ‘a forma desestruturada’ não como libertação, mas como aquele imenso aborrecimento escrito por Baudelaire há mais de um século (LYOTARD, 1993b, p. 14). Lyotard, contudo, questiona Habermas sobre o tipo de unidade do projeto moderno pensada por ele:

O fim visado pelo projeto moderno será a constituição de uma unidade sociocultural no seio da qual todos os elementos da vida quotidiana e do pensamento venham ocupar o seu lugar, como num todo orgânico? Ou será que a passagem que é preciso abrir entre os jogos de linguagem heterogêneos, os do conhecimento, da ética, da política, é de uma outra ordem? E, nesse caso, como seria ele capaz de realizar a sua síntese efetiva? (LYOTARD, 1993b, p. 15).

A primeira pergunta, de inspiração hegeliana, questiona a noção de uma experiência dialeticamente totalizante. Já a segunda, de inspiração kantiana, reavalia o pensamento das Luzes, a idéia de um fim unitário da história e o sujeito moderno (Ibid.). Lyotard ainda lembra que esta crítica, algo que escapa a Habermas, não foi começada pelos “pós-modernos neoconservadores”, mas Wittgenstein e Adorno, entre outros pensadores, já a havia começado.

Lyotard afirma ter escrito o livro *A condição pós-moderna*, de 1979, na intenção de simplificar a “questão pós-moderna”, agravada na medida em que a discussão tomou proporções internacionais, sob o foco das “grandes narrativas” que marcaram a Modernidade:



a emancipação progressiva da razão e da liberdade, emancipação progressiva ou catastrófica do trabalho, enriquecimento da humanidade através dos progressos da tecnociência capitalista, e salvação das criaturas pela conversão das almas à narrativa crística do amor mártir. “A filosofia de Hegel totaliza todas estas narrativas, e neste sentido concentra em si a Modernidade especulativa” (LYOTARD, 1993b, p. 31).

Contudo, adverte Lyotard, estas narrativas modernas não são mitos no sentido de fábulas. Como os mitos, as narrativas objetivam legitimar instituições e práticas sócio-políticas, legislações, éticas e formas de pensamento. Ao contrário dos mitos, as narrativas direcionam-se para a realização de um fim<sup>36</sup>:

Não procuram essa legitimidade num ato original fundador, mas num futuro que deverá efetuar-se, ou seja, numa Idéia a realizar. Esta Idéia (de liberdade, de ‘luz’, de socialismo, etc.) tem um valor legitimante porque é universal. Orienta todas as realidades humanas. Dá à Modernidade o seu modo característico: o *projeto*, esse projeto de que Habermas diz que permaneceu inacabado, e que deve ser retomado, renovado (Ibid., p. 32).

Lyotard se opõe radicalmente a essa posição de Habermas: o projeto da Modernidade não estaria inacabado e sim claramente destruído. Destruição que se mostra de muitas formas e sob nomes diversos, e *Auschwitz* seria o mais emblemático deles. Um outro universo representativo do fim, do fracasso do projeto moderno é o conjunto de promessas não realizadas pelo desenvolvimento tecnocientífico da sociedade capitalista (LYOTARD, 1993b, p. 32). Nem na tecnociência e nem no conhecimento gerado pela ciência, afirma Lyotard, não se viu cumprido o projeto de universalização emancipatório pretendido pelas ‘metanarrativas’ modernas. Esse descumprimento das promessas estabelecidas no bojo do projeto moderno, ao contrário de validá-lo, o deslegitima.

Diante dessa realidade de terror, que mostra o caráter totalizante (no sentido de totalitário) da narrativa, se interpela Lyotard: “Como poderiam as grandes narrativas de legitimação permanecer credíveis nestas condições?”. *Auschwitz* foi a destruição, ou a

---

<sup>36</sup> Nas palavras de Lyotard: “As grandes narrativas que exige são narrativas de emancipação, não são mitos. Preenchem, como eles, uma função de legitimação, legitimam instituições e práticas sociais e políticas, legislações, éticas, maneiras de pensar, simbólicas. Diversamente dos mitos, não encontram, no entanto, essa legitimidade em atos originais ‘fundadores’, mas num futuro a fazer advir, ou seja, numa Idéia a realizar. Essa Idéia (de liberdade, de ‘luz’, de socialismo, de enriquecimento geral) tem um valor legitimante porque é universal. Dá à Modernidade o seu modo característico: o projeto, ou seja, a vontade orientada para um objetivo” (LYOTARD, 1993b, p. 63).

tentativa de destruição, do soberano moderno, o povo. Foi um assassinato divisor de águas: “É o crime que inaugura a pós-modernidade, crime de lesa-soberania, já não regicídio, mas populicídio (distinto de etnocídios)” (LYOTARD, 1993b, p. 33).

Contudo, esse quadro não descredencia todas as narrativas. Mas somente as grandes narrativas que estabelecem legitimações universalizantes. “Por ‘metanarrativa’, ou grande narrativa, entendo precisamente narrações com uma função legitimante. O seu declínio não impede que milhares de histórias, umas pequenas e outras menos, continuem a ser a trama da vida quotidiana” (Ibid.). As pequenas narrativas é que, diante da deslegitimação das ‘metanarrativas’, assomam em importância por não terem valor de legitimação (Ibid., p. 34).

Em presença da multiplicidade cultural da realidade contemporânea, Lyotard contesta um dos grandes pressupostos contidos nas ‘metanarrativas’ que é a crença na existência de uma história universal, e que, independentemente da ideologia da narrativa, contém a idéia de emancipação da humanidade:

O pensamento e a ação dos séculos XIX e XX são regidos por uma Idéia (entendo Idéia no sentido kantiano). Esta Idéia é a da emancipação. A sua argumentação é, de fato, diferente conforme aquilo a que se chamam as grandes filosofias da História, as grandes narrativas nas quais se tenta ordenar a enorme quantidade de acontecimentos: narrativa cristã da redenção do pecado adâmico pelo amor, narrativa *aufklärer* da emancipação da ignorância e da servidão pelo conhecimento e igualitarismo, narrativa especulativa da realização da Idéia universal pela dialética do concreto, narrativa marxista da emancipação da exploração e da alienação pela socialização do trabalho, narrativa capitalista da emancipação da pobreza pelo desenvolvimento technoindustrial.[...]. Mas todos situam os dados que os acontecimentos trazem no curso de uma história cujo termo, mesmo permanecendo inatingível, se chama liberdade universal, absolvição da humanidade inteira (LYOTARD, 1993b, p. 38-39).

Na Modernidade, a idéia de história universal visava um movimento de emancipação da humanidade que foi tradicionalmente pensado por uma minoria, uma vanguarda, um sujeito exterior ao processo emancipatório que terminava por determinar os rumos dessa emancipação quase como uma ordem:

O lugar da pessoa está efetivamente marcado nesta tradição como o do domínio da palavra e do sentido: que o povo tome a palavra política, o trabalhador a palavra social, o pobre a palavra econômica, que o singular se apodere do universal e que o último se torne também o primeiro (LYOTARD, 1993b, p. 39).

Se hoje é questionada a possibilidade de continuarmos “a pensar e a agir a coberto da Idéia de uma história da humanidade”, é preciso perceber que está sendo questionada aí a própria identidade dessa humanidade tal qual foi pensada pela tradição da Modernidade. Bem como convém também perguntar sobre o sujeito que faz essa pergunta: “E se devemos responder não à pergunta (não, a história humana como história universal da emancipação já não tem credibilidade), então será também preciso rever o estatuto do nós que coloca a pergunta” (LYOTARD, 1993b, p. 40).

À pergunta: se poderemos hoje continuar a organizar os acontecimentos segundo a Idéia de uma história universal da humanidade, vem agregada uma outra sobre se somos capazes:

Mas a expressão nós podemos não conota apenas a possibilidade, indica também a capacidade. Estará ao alcance do nosso poder, da nossa força e da nossa competência perpetuarmos o projeto moderno? Esta questão indica que este projeto exigirá força e competência para ser sustentado, e que talvez nos faltem essa força e essa competência. Esta leitura deveria inspirar uma pesquisa, uma pesquisa sobre o enfraquecimento do sujeito moderno (Ibid., p. 42).

O enfraquecimento irrecusável do sujeito moderno é o enfraquecimento da Modernidade. A realidade dos fatos desmentiu todas as narrativas de emancipação da humanidade que se colocaram enfileiradas na Idéia de uma história universal, como fascismo, marxismo e liberalismo. Todos esses acontecimentos comprovam, efetivamente, um enfraquecimento da Modernidade acompanhado da descrença nas ‘metanarrativas’ que se torna a própria descrença nas ‘metanarrativas’, uma narrativa. Ou seja, “as grandes narrativas tornaram-se pouco credíveis. Nesse ponto, somos tentados a dar credibilidade à grande narrativa do declínio das grandes narrativas” (LYOTARD, 1993b, p. 43).

A fragilização das ‘metanarrativas’ modernas é a dissolução do imperativo categórico kantiano, expressa na resposta à pergunta sobre a possibilidade de perpetuarmos as grandes narrativas: “*devemos* fazer isto ou aquilo”... (Ibid.). O enfraquecimento da Modernidade (queda da metafísica, fracasso da dialética hegeliana afirmativa, tese kantiana da obrigação e Auschwitz) está relacionado à resistência exercida por meio da multiplicidade cultural (Ibid.). No entanto, somente “a descrição do enfraquecimento não nos fornece fio condutor. È por isso que sob o termo pós-modernidade as perspectivas mais contrárias podem achar-se reunidas” (Ibid.).

Pode-se afirmar que a organização de uma comunidade selvagem é absolutamente oposta à das grandes narrativas de legitimação que caracterizam a Modernidade ocidental cosmopolita, que busca exatamente a ‘superação’ da identidade cultural específica por uma identidade cívica universal, a qual Lyotard não vê possibilidade de acontecer:

Nada na comunidade selvagem a leva a dialetizar-se no sentido de uma sociedade de cidadãos. Dizer que é ‘humana’ e que já prefigura essa universalidade é admitir o problema resolvido: o humanista pressupõe a história universal e inscreve nela a comunidade específica como um momento no devir universal das comunidades humanas. É também, grosso modo, o axioma da grande narrativa especulativa aplicada à história humana. Mas a questão é a da existência ou não de uma história humana (LYOTARD, 1993b, p. 47).

A proposta das ‘metanarrativas’ é a anulação da narrativa particular dos povos específicos pela substituição dos direitos universais dos cidadãos. Todavia, o sujeito que se supõe universal e tem uma proposta universalizante é um sujeito particular, que é o povo da revolução francesa. Ou seja, a legitimidade da narrativa moderna ocidental e cidadã é uma universalidade auto deliberada. O mesmo ocorreu com o movimento operário: “O exemplo do movimento operário é mais particularmente convincente quanto a este fracasso. O seu internacionalismo, de princípio, significava exatamente que a luta de classes não receberia a sua legitimidade da tradição popular ou operária local, mas de uma Idéia a realizar, a do trabalhador emancipado da condição proletária” (LYOTARD, 1993b, p. 48).

Está certo o argumento que afirma o fortalecimento das identidades culturais locais como mais uma reação de resistência aos efeitos arruinadores do imperialismo capitalista. É um argumento que vem se juntar à tese de enfraquecimento da Modernidade, igualmente porque a busca da reconstituição do mercado mundial no pós-guerra não tem nenhum espírito cosmopolita e não visa a realização da história universal do projeto da Modernidade. Ao contrário, a valorização das diferenças culturais é apropriada para a satisfação das necessidades do mercado (Ibid., p. 49).

A debilitação da Modernidade leva a refletir sobre o sujeito que pensa essa realidade, num mundo em que intelectuais e partidos já estariam superados como responsáveis pela condução do projeto emancipatório da Modernidade:

Qual é, finalmente, o *nós* que tenta pensar esta situação de enfraquecimento, se já não é o núcleo, a minoria, a vanguarda que antecipa hoje aquilo que devia ser a humanidade livre de amanhã? Nós que tentamos pensar isso,

estaremos condenados a ser apenas heróis negativos? (LYOTARD, 1993b, p. 49).

Quem seria, na contemporaneidade pós-moderna, o sujeito que se encarregaria de traçar uma linha de resistência ao enfraquecimento moderno?

O enfraquecimento da Modernidade e do sujeito moderno não seria somente uma crise do projeto moderno, mas indicariam sobejamente o seu fim, juntamente com a Idéia de história universal contínua e perfectível:

Trata-se, aí, não de um ‘abandono’ do projeto moderno, como diz Habermas a propósito da pós-modernidade, mas da sua ‘liquidação’. Aquilo que então se inscreve na consciência europeia, se não ocidental, com esta aniquilação, é de forma irreparável a suspeita de que a história universal não conduz seguramente ‘para o melhor’, como dizia Kant, ou, antes, que a história não tem necessariamente uma finalidade universal” (LYOTARD, 1993b, p. 64). É questionável a universalidade imposta por uma singularidade, pois em seu desdobramento não se teria como afirmar que seus propósitos sejam libertar ou subjugar (LYOTARD, 1993b, p. 65).

A história moderna tem mostrado que todo o discurso emancipatório da Modernidade, na realidade concreta, se mostrou totalitário<sup>37</sup> por intermédio da legitimação universalizante da narrativa: “O totalitarismo consistiria na subordinação de instituições legitimadas pela Idéia de liberdade à legitimação pelo mito” (Ibid.). Estão incluídos aí o socialismo, o comunismo e o marxismo, que segundo Lyotard, com seu internacionalismo do proletariado universal, teriam deslegitimado os poderes locais que seriam despóticos só por serem singulares<sup>38</sup>.

Contudo, lembra Lyotard, o declínio das grandes narrativas universalistas, incluindo a narrativa liberal, não perturba em nada o capital, que não precisa de legitimação e que não prescreve nada, pois é onipresente. A sua atividade gira em torno da realização de

---

<sup>37</sup> Para o autor: “É que no totalitarismo persiste o ideal, mas denegado, da universalização dos valores que lhe vem da herança moderna: não só a germanidade será ‘pura’, a humanidade também” (LYOTARD, 1993b, p. 84).

<sup>38</sup> O marxismo e seus desdobramentos teóricos se mostraram totalitários: “O socialismo é uma dessas versões da narrativa de emancipação universal que teve a sua origem na Declaração dos Direitos. A Primeira Internacional autoriza-se através de uma declaração dos direitos do trabalhador universal. O comunismo é uma filosofia da história da humanidade. O seu internacionalismo significava claramente que nenhuma legitimidade podia ser reconhecida a poderes locais, necessariamente despóticos, visto que eram singulares. Fazia-se um imenso esforço para dar realidade ao proletariado universal, além das classes operárias ainda ligadas às suas tradições nacionais e às suas reivindicações categoriais. Que esse esforço tenha falhado, que com o estalinismo e o bolchevismo se tenha tornado uma encarnação do chauvinismo, não implica que o modo de legitimação do poder soviético tenha alguma vez sido em princípio um ‘slogan’ do tipo: *Sejamos russos* e *Que a humanidade seja russa*. Sempre em princípio, a própria idéia de povo sofria no marxismo uma crítica radical, graças ao conceito de luta de classes. O marxismo levava assim muito longe a decomposição da comunidade nominal singular, e isto dentro do espírito do republicanismo operário” (LYOTARD, 1993b, p. 69).

suas necessidades e não em busca da realização das grandes finalidades emancipatórias da humanidade. Sendo assim, isso “será um fim universalmente válido?” (LYOTARD, 1993b, p. 71).

Outro aspecto de suma importância para a compreensão da pós-modernidade é a questão do estatuto das regras do conhecimento, que pode induzir ao sentimento de grande incerteza ante a razão científica:

Quando perguntamos qual é a razão das regras, perguntamos qual é a razão da razão. O classicismo era metafísico, dava essa razão primeira. A Modernidade, *uma* Modernidade pelo menos (Agostinho, Kant), é crítica, elabora a finitude, dá a razão que proíbe raciocinar sobre o fundamento do raciocínio. A pós-modernidade seria antes empírico-crítica ou pragmatista: a razão da razão não pode ser dada sem círculo, mas a capacidade de formular regras novas (axiomáticas) descobre-se à medida que ‘a necessidade’ delas se faz sentir. A ciência seria um *meio de revelar* a razão, permanecendo esta a *razão de ser* da ciência (Ibid., p. 77).

De qualquer forma, há uma questão determinante nessa análise da razão cognitiva, que é a sua inserção na ordem social, econômica, política: “A ciência daria mais justiça, mais bem-estar, mais liberdade. É, globalmente, o que pensaram a Europa e a América do Norte há dois séculos quando deram crédito às grandes narrativas de emancipação através das Luzes” (LYOTARD, 1993b, p. 78). Deve-se permanecer atento para o fato de que o fracasso da ciência juntamente com a queda da metafísica não levar a um pragmatismo positivista. “De momento, a defesa das razões opera através de ‘micrologias’” (Ibid., p. 79). Ao pensamento pós-moderno interessa as realidades microfísicas, diversamente das universalidades macrofísicas que compunham o foco de interesse do pensamento moderno.

Lyotard esclarece ainda que a idéia contida no “pós” de pós-modernismo pode, mas não deve remeter à cronologia linear e moderna de sucessão, superação, continuidade e diacronia, tal como o cristianismo, o cartesianismo e o jacobinismo. Assim, o “pós” do pós-modernismo não deve ter a conotação de uma nova direção depois de uma outra anterior,

visto que inauguramos algo de completamente novo, temos de voltar a pôr as agulhas do relógio no zero. A própria idéia de Modernidade está estreitamente correlacionada com o princípio de que é possível e necessário romper com a tradição e instaurar uma maneira de viver e de pensar absolutamente nova (LYOTARD, 1993b, p. 94).

Do contrário, o próprio pós-modernismo teria um referencial moderno. Dessa forma, o prefixo “pós” traz muito mais uma idéia conotativa de ruptura do que propriamente uma idéia denotativa de sucessão. Essa ruptura estaria ligada ao declínio na confiança ocidental no

princípio do progresso geral da humanidade nos últimos dois séculos. (LYOTARD, 1993b, p. 95).

A perda dessa perspectiva emancipatória requer um pensamento que traga um panorama favorável e positivo ante o pessimismo e tristeza que caracterizam a época presente, onde nem mesmo o desenvolvimento técnico e científico realizou a promessa de progresso<sup>39</sup>.

A idéia de emancipação da humanidade surgida no século XVIII, com a filosofia da Luzes e a Revolução Francesa, atravessou os séculos XIX e XX, norteadas pela crença de que o avanço do conhecimento em todas as áreas traria o progresso e a felicidade para todos, tornando-os cidadãos esclarecidos. No século XX, estes ideais entram em declínio nos países avançados, apesar do discurso predominante ser ainda o da emancipação da humanidade. Esse declínio, não significou uma decadência, pois o acompanha um estrondoso desenvolvimento científico, apesar de não ter se dirigido para a realização das necessidades humanas. (LYOTARD, 1993b, p. 103). O desenvolvimento científico traz o suporte de um novo paradigma, o qual determina o crescimento da complexidade na maior parte dos domínios da vida. Complexificando, dessa forma, os sentimentos e a compreensão para além da ordem simplificadora da existência, com suas necessidades, clareza, facilidade, e valores seguros (Ibid., p. 104).

Para Lyotard, porém, o fato existente hoje, e de peso decisivo, é o declínio geral dos ideais modernos. A Modernidade vislumbrou a universalização da liberdade mediante o conhecimento para a realização do progresso e emancipação da humanidade do despotismo, da ignorância, da barbárie e da miséria, mas não cumpriu a promessa. Contudo, “o perjúrio não foi devido ao esquecimento da promessa; é o próprio desenvolvimento que impede de a cumprir (LYOTARD, 1993b, p. 114). Todas as misérias contemporâneas “não é devido à falta

---

<sup>39</sup> Nas palavras do autor: “Que espécie de pensamento é capaz de ‘reabilitar’, no sentido de *aufheben*, ‘Auschwitz’ colocando-o num processo geral, empírico e até especulativo, dirigido para a emancipação universal? Há uma espécie de tristeza no *Zeitgeist*. Pode exprimir-se através de atitudes reativas, ou até mesmo reacionárias, ou através de utopias, mas não através de uma orientação que abriria positivamente uma nova perspectiva. [...] O desenvolvimento das tecnociências tornou-se um meio de aumentar o mal-estar, e não de o apaziguar. Já não podemos chamar progresso a este desenvolvimento. Parece continuar-se a si próprio, através de uma força, uma motricidade autônoma, independente de nós. Não responde às solicitações que têm origem nas necessidades do homem. Pelo contrário, as entidades humanas, individuais ou sociais, parecem sempre desestabilizadas pelos resultados do desenvolvimento e suas conseqüências. Quero dizer: não apenas os resultados materiais, mas também intelectuais e mentais. Seria preciso dizer que a humanidade está na situação de ir atrás do processo de acumulação dos novos objetos de prática e de pensamento” (LYOTARD, 1993b, p. 95).



de desenvolvimento, mas ao desenvolvimento. É por isso que já não ousamos chamar-lhe progresso” (LYOTARD, 1993b, p. 115).

## 2.2 Vattimo: interpretar o presente

Na atualidade, diz Vattimo, a discussão generalizada sobre pós-modernidade banaliza o seu conceito, a ponto de ser considerada uma moda passageira ou um conceito superado. Contudo, para ele, o termo tem um sentido bem definido, relacionado aos meios de comunicação de massa: “Pois bem, na minha opinião, o termo pós-moderno tem um sentido. E este sentido liga-se ao fato de a sociedade em que vivemos ser uma sociedade de comunicação generalizada, a sociedade dos *mass media*” (VATTIMO, 1991, p. 9).

Para a modernidade Iluminista, a história humana é um processo de emancipação progressivo e perfectível, em uma contínua relativização do homem ideal<sup>40</sup>. Neste sentido progressivo, é mais valioso o que está mais ‘avançado’ em termos de conclusão (VATTIMO, 1991, p. 10). A característica determinante da Modernidade seria a valorização do moderno como sendo algo novo, original, estágio avançado de um processo em desenvolvimento. Entretanto, falar em pós-modernidade é falar do fim da Modernidade.

Antes de mais, falamos de pós-moderno porque consideramos que, em qualquer dos seus aspectos essenciais, a Modernidade acabou. O sentido em que se pode afirmar que a Modernidade acabou relaciona-se com o que se entende por Modernidade. Entre as muitas definições, julgo que existe uma com a qual podemos estar de acordo: a Modernidade é a época em que o fato de ser moderno se torna um valor determinante. (VATTIMO, 1991, p. 9)

Vattimo salienta que, desde o final dos Quatrocentos, tido “oficialmente” como o início da Idade Moderna, essa idéia de valorização do novo está presente e muito visível na arte e no artista. O artista seria o gênio criador do novo, daquilo que teria sido feito pela primeira vez, que não seria cópia ou imitação de algo já existente, comportamento comum nas épocas anteriores à Modernidade.

---

<sup>40</sup> Vattimo recorda o texto de Lessing *A educação do gênero humano*, 1780, uma expressão típica desta perspectiva histórica progressiva em busca da realização da perfectibilidade humana.



Contudo, a história contínua e progressiva, que traz a possibilidade da vinda do novo, é marcada por uma unicidade no seu processo: “[...] a condição para conceber a história como realização progressiva da humanidade autêntica é que esta possa ser vista como um processo unitário. Só quando existe história se pode falar de progresso” (VATTIMO, 1991, p. 10).

A tese de Vattimo é a de que o fim da Modernidade está determinado pelo fim do processo unitário da história que tinha um centro irradiador de fatos e acontecimentos, o Ocidente civilizatório cristão:

a Modernidade, na hipótese que proponho, acaba quando – por múltiplas razões – já não é possível falar da história como algo de unitário. Efetivamente, semelhante visão da história implicava a existência de um centro em torno do qual se recolhem e se ordenam os acontecimentos. Pensamos a história como algo ordenado em torno do ano zero do nascimento de Cristo; mais especificamente, como uma cadeia de vicissitudes dos povos da zona ‘central’, o Ocidente, que representa o lugar da civilização, à margem do qual se situam os ‘primitivos’, os povos ‘em vias de desenvolvimento’. (Ibid.).

Essa representação da história unitária já teria sido criticada no seu caráter ideológico pela filosofia dos últimos dois séculos, em especial Benjamin, demonstrando que o discurso unitário expressa o pensamento da classe dominante que só repassa os fatos históricos ditos como oficiais, ou seja, os fatos ligados aos seus próprios interesses.<sup>41</sup>

Vattimo lembra as críticas contra a idéia unitária da história feitas por Marx e Nietzsche antes de Benjamin, e que, se aprofundadas, devem conduzir à dissolução da unicidade histórica e mostrar a existência da multiplicidade cultural, desfazendo, portanto, a ilusão do discurso unitário da Filosofia da história que se pretende universal:

Não existe uma história única, existem sim imagens do passado propostas por pontos de vista diversos, e é ilusório pensar que existe um ponto de vista supremo, globalizante, capaz de unificar todos os outros (como seria ‘a

---

<sup>41</sup> A crise da Filosofia da História, composta por uma concepção de história unitária, é fundamental no pensamento pós-moderno: “A filosofia entre os séculos XIX e XX criticou radicalmente a idéia de história unitária, revelando precisamente o caráter ideológico destas representações. Walter Benjamin, por exemplo, num breve escrito de 1938 (*Teses sobre a Filosofia da História*) defendeu que a história como discurso unitário é uma representação do passado construída por grupos e classes sociais dominantes. O que se recebe, afinal, do passado? Não tudo o que aconteceu, mas apenas aquilo que parece ser *relevante*. Por exemplo, na escola, estudamos muitas datas de batalhas, tratados de paz, até revoluções; mas nada nos disseram das transformações operadas no modo de nos alimentarmos, no modo de viver a sexualidade, ou coisas semelhantes. Assim, aquilo de que fala a história são os fatos da gente que conta, dos nobres, dos soberanos, ou da burguesia quando se torna classe de poder; mas os pobres, ou mesmo os aspectos da vida que são considerados ‘baixos’, não ‘fazem história’ (VATTIMO, 1991, p. 10-11).

história’ que engloba a história da arte, da literatura, das guerras, da sexualidade, etc.) (VATTIMO, 1991, p. 11).

A crise da idéia do processo unitário da história estabelece a crise da idéia de progresso presente no projeto emancipatório iluminista. Tal projeto tinha no homem a ser realizado uma imagem unitária, a do homem europeu moderno, na qual se espelhavam os projetos filosóficos da Modernidade:

A crise da idéia de história traz consigo a crise da idéia de progresso: se não existe um curso unitário dos fatos humanos, nem sequer se poderá sustentar que eles caminham para um fim, que realizam um plano racional de melhoramento, educação, emancipação. De resto, o fim que a Modernidade considerava poder dirigir o curso dos acontecimentos era, também ele, representado do ponto de vista de um certo ideal do homem. Iluministas, Hegel, Marx, positivistas, historicistas de todos os tipos, pensavam todos, mais ou menos da mesma maneira, que o sentido da história fosse a realização da civilização, isto é, da forma do homem europeu moderno. Tal como a história só se pensa unitariamente de um ponto de vista determinado (VATTIMO, 1991, p. 11) que se coloca ao centro (seja ele a vinda de Cristo ou o Sacro Império Romano), também o progresso só se concebe assumindo como critério um certo ideal do homem; o qual, na Modernidade, foi sempre o ideal do homem moderno europeu – como quem diz: nós, europeus, somos a melhor forma de humanidade, todo o curso da história se ordena conforme este ideal se realize mais ou menos completamente (Ibid., p. 12).

Contudo, a crise da idéia unitária de história e o conseqüente fim da Modernidade, juntamente com a crise do ideal de homem europeu e da idéia de progresso, não se devem somente a questões teóricas determinada pelas críticas filosóficas, mas encontra uma base concreta na revolta dos povos colonizados pelos europeus:

Muito mais e diverso aconteceu: os povos ditos ‘primitivos’ colonizados pelos Europeus em nome do bom direito da civilização ‘superior’ e mais evoluída, revoltaram-se e tornaram problemática a idéia de história unitária centralizada. O ideal europeu de humanidade foi revelado como um ideal entre outros, não necessariamente pior, mas que não pode, sem violência, pretender ter o valor de verdadeira essência do homem, de todos os homens (VATTIMO, 1991, p. 12).

Não se trata, entretanto, do fato da sociedade pós-moderna ser uma sociedade mais transparente por ser uma sociedade determinada pelos *mass media*, nem tão pouco mais “iluminada” no sentido do *Aufklärung* da Modernidade, mas de ser mais complexa e caótica, diversamente da linearidade moderna da história contínua e unitária. Talvez nisso, insiste Vattimo, esteja a esperança de uma nova emancipação. A impossibilidade de pensar a história como um curso unitário que determina o fim da Modernidade, não surge somente da crise do

colonialismo e do imperialismo europeu, mas resulta muito mais fortemente do aparecimento dos meios de comunicação de massa<sup>42</sup>:

Estes meios – jornais, rádio, televisão, em geral tudo aquilo a que hoje se chama telemática – foram determinantes para o processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles que um filósofo francês, Jean François Lyotard, denomina as grandes narrativas. [...] O que de fato aconteceu, não obstante todos os esforços dos monopólios e das grandes centrais capitalistas, foi que a rádio, a televisão e os jornais se tornaram elementos de uma explosão e multiplicação generalizada de *Weltanschauungen*, de visões do mundo (VATTIMO, 1991, p.13).

A passagem para a sociedade pós-moderna está determinada, com efeito, fundamentalmente pela multiplicidade dos discursos, igualmente das minorias, possibilitada pelos *mass media*, pondo em xeque a ideologia do discurso único. Obviamente que essa explosão comunicacional não é sinônimo de emancipação política, diz Vattimo, e nem do fim do poder econômico do capital, que também se apropria desse poder comunicacional para realizar seus interesses, pois

a própria lógica do ‘mercado’ da informação requer uma contínua dilatação deste mercado e exige conseqüentemente que ‘tudo’ se torne, de certo modo, objeto de comunicação. Esta multiplicação vertiginosa da comunicação, [...], é o efeito mais evidente dos *mass media* e é também o fato que [...] determina a passagem da nossa sociedade para a pós-modernidade. [essa] pluralização [...] torna impossível a concepção do mundo e da história segundo pontos de vista unitários (VATTIMO, 1991, p.14).

A sociedade dos *mass media* se opõe à sociedade esclarecida, iluminada, ‘educada’ (Lessing, Hegel, Comte ou Marx). Os *mass media*, apesar de trazerem a informação ‘em tempo real’, não promovem a realização concreta do Espírito Absoluto de Hegel, ou de uma perfeita autoconsciência de toda a humanidade. Ao contrário, libertam uma multiplicidade de culturas e visões de mundo. Essa libertação das multiplicidades culturais pelos *mass media* desautorizou o princípio, também moderno, da existência de uma realidade objetiva única e, conseqüentemente, da idéia de uma sociedade transparente:

Que sentido teria a liberdade de informação, ou mesmo apenas a existência de mais canais de rádio e de televisão, num mundo cuja norma fosse a

---

<sup>42</sup> Vattimo se contrapõe à concepção alienante da mídia postulada por Adorno: “Este efeito dos *mass media* parece ser exatamente contrário à imagem que um filósofo como Theodor Adorno ainda tinha” [...] (ou seja) “previa que o rádio (só mais tarde a televisão) tivesse o efeito de produzir uma homologação geral da sociedade, permitindo, ou melhor, favorecendo, por uma espécie de tendência demoníaca interna, a formação de ditaduras e governos totalitários [...]”. (VATTIMO, 1991, p.13).

reprodução exata da realidade, a perfeita objetividade, a total identificação do mapa com o território? De fato, a intensificação das possibilidades de informações sobre a realidade nos seus mais variados aspectos torna cada vez menos concebível a própria idéia de uma realidade. [...] Como e onde poderemos atingir uma tal realidade *em si*? Realidade, para nós, é o resultado do encadeado de relações da ‘comunicação’ (no sentido latino) das múltiplas imagens, interpretações, reconstruções que, em concorrência entre si, ou de algum modo sem qualquer coordenação ‘central’ os *media* distribuem (VATTIMO, 1991, p.15).

A tese central de Vattimo é a de que na sociedade pós-moderna dos *media* já não há condições de existência de um ideal emancipativo pautado no princípio de realidade, que propaga uma objetividade única e modeladora da liberdade do sujeito, mas sim um novo ideal de liberdade baseado no princípio de pluralidade do real, possibilitadora também de uma nova liberdade. Daí Vattimo afirmar:

A tese que pretendo propor é que, na sociedade dos *media*, em vez de um ideal emancipativo modelado na autoconsciência completamente definida, no perfeito conhecimento de quem sabe como estão as coisas (quer seja o Espírito Absoluto de Hegel, quer seja o homem já não escravo da ideologia, como pensa Marx), está a surgir um ideal de emancipação que, na sua própria base, reflete oscilação, pluralidade, e finalmente, a erosão do próprio ‘princípio de realidade’. Hoje, o homem pode finalmente tornar-se consciente de que a perfeita liberdade [...], não é – como sempre sonhou a metafísica – conhecer a estrutura necessária do real e adequar-se a ela (Ibid.).

Nietzsche e Heidegger são os filósofos que dão sustentação teórica à crítica feita por Vattimo à Modernidade e à visão unitária da história e seu propósito emancipatório. Em Nietzsche, a imagem metafísica do mundo, uma realidade racionalmente ordenada sobre um fundamento, é um mito ‘reconfortante’ de uma humanidade ainda primitiva e bárbara e constitui uma defesa do perigo e um controle ilusório dos acontecimentos. Em Heidegger, nos passos de Nietzsche, pensar o ser como fundamento e a realidade como sistema racional de causa e efeitos é estender a todo o ser o modelo de objetividade ‘científica’, inclusive ao próprio homem, a sua interioridade, a sua historicidade (VATTIMO, 1991, p. 15-16).

Contudo, a perda do sentido único da realidade, dada à multiplicação das imagens proporcionada pela mídia, não deve nos trazer um sentimento nem de perda, nem de nostalgia, que poderiam nos levar a querer contrapor o mundo real a este mundo midiático, num esforço de restabelecer a segurança do princípio de realidade, como a criança que necessita da autoridade familiar (Ibid., p. 15). Esse mundo dos *mass media* traz uma possibilidade de

emancipação e libertação mediante o que ele chama ‘desenraizamento’ ou ‘**libertação das diferenças**’ que ‘tomam a palavra’ em busca de reconhecimento. Pois,

Caída a idéia de uma racionalidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode como uma multiplicidade de racionalidades ‘locais’ – minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas – que tomam a palavra, finalmente já não tacitamente aceites e retomadas pela idéia de que só existe uma única forma de humanidade verdadeira para realizar, não obstante todas as peculiaridades, todas as individualidades limitadas, efêmeras, contingentes (VATTIMO, 1991, p. 16-17).

Essa nova liberdade, advinda da emergência das racionalidades locais, não deve ser concebida como as idéias de verdade e autenticidade metafísicas. O aspecto emancipatório da **libertação das diferenças**, ao contrário, baseia-se num processo de identificação, de auto reconhecimento e em uma consciência da historicidade:

O sentido emancipador da **libertação das diferenças** e dos ‘dialetos’ consiste mais no complexo efeito de desenraizamento que acompanha o primeiro efeito de identificação. Se falo o meu dialeto, afinal num mundo de dialetos, também estou consciente de que ele não é a única ‘língua’, mas precisamente um dialeto entre outros. Se professo o meu sistema de valores – religiosos, estéticos, políticos, étnicos – neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência aguda da historicidade, contingência e limitação de todos estes sistemas, a começar pelo meu (VATTIMO, 1991, p.17). (Grifo nosso).

A liberdade na sociedade da comunicação generalizada e da pluralidade cultural, que ressalta ‘outras’ existências e múltiplos ‘dialetos’, é uma experiência continuamente oscilante entre pertença e desenraizamento. Trata-se também de uma liberdade que se configura, antes de tudo, como uma possibilidade, pois pode se tornar um vazio: “é uma liberdade problemática, não só porque este efeito dos *media* não é garantido, é apenas uma possibilidade reconhecer e cultivar (os *media* podem igualmente ser sempre a voz do ‘Grande Irmão’; ou da banalidade estereotipada, do vazio de significado...) – mas também porque nós próprios não sabemos ainda muito bem qual é a sua fisionomia. É difícil conceber esta oscilação como liberdade [...]” (Ibid., p.18)

A sociedade da comunicação generalizada não se tornou transparente, diz Vattimo. A expressão ‘sociedade transparente’ é posta por Vattimo mais no sentido interrogativo, a sua posição defende três aspectos:

a) no nascimento de uma sociedade pós-moderna, os *mass media* exercem um papel determinante; b) eles caracterizaram esta sociedade não como uma

sociedade mais ‘transparente’, mais consciente de si, mais ‘iluminada’, mas como uma sociedade mais complexa, ou mesmo caótica; e, por fim, c) é precisamente neste ‘caos’ relativo que residem as nossas esperanças de emancipação (VATTIMO, 1991, p. 12).

A sociedade midiática não trata simplesmente de negar uma ‘realidade unitária’ do mundo, mas de reconhecer que a ‘realidade do mundo’ se constitui de multiplicidades.

A base filosófica vattimiana para uma análise da possível ‘verdade’ do mundo da comunicação midiaticizada é a hermenêutica, que busca a verdade como um ‘diálogo entre os textos’ e não uma representação da realidade ou qualquer imposição de uma única ‘narrativa’ (Ibid., p. 35): “se não podemos (mais?) ter a ilusão de desvendar as mentiras das ideologias atingindo um fundamento último e estável, podemos, porém, explicitar o caráter plural das ‘narrações’, fazê-lo atuar como elemento de libertação da rigidez das narrações monológicas, dos sistemas dogmáticos do mito” (Ibid., p. 36).

A transparência viabilizada pela *media* é a da pluralidade dos mecanismos da construção cultural, na qual a emancipação é pensada não em um mundo unitário, mas plural. “É o mundo para o qual Nietzsche tinha imaginado, como novo sujeito capaz de o viver sem neuroses, a figura do *Ueberschensch*, do ultra-homem, e ao qual a filosofia ‘corresponde’ com o que, por direito, podemos chamar a viragem hermenêutica” (Ibid.).

A ciência, ao se opor ao sentido fantástico do mito, é desmistificação e ‘desencanto do mundo’. Assim, a desmistificação operada pelo *Aufklärung* tornou-se mito, exigindo uma desmistificação da desmistificação. É este, precisamente, um dos significados da pós-modernidade:

a metafísica da história de tipo idealista ou positivista dava uma resposta, concebendo a história como um processo único de *Aufklärung* e de emancipação da razão. O processo de emancipação da razão foi, todavia, além daquilo que o idealismo e positivismo esperavam: povos e culturas múltiplas tomaram a palavra na cena do mundo e tornou-se impossível acreditar que a história é um processo unitário, com uma linha contínua dirigida a um *telos*. A realização da universalidade da história tornou impossível a história universal. Com isto, também a idéia de que o curso histórico pudesse ser pensado como *Aufklärung*, libertação da razão das sombras do saber mítico, perdeu a sua legitimidade. A própria desmistificação foi reconhecida como mito (VATTIMO, 1991, p. 38-39).

A desmistificação da história como processo emancipatório racional operada pela Modernidade, tornou-se ela própria um mito. Contudo, desmitificar essa desmistificação não significa um simples retorno ao mito. Primeiro, porque essa crença na emancipação racional

contínua tornou-se uma exigência vital, e segundo, porque ter consciência que um mito é um mito é diferente de simplesmente se submeter a ele. Nas palavras de Vattimo:

Desmitificar a desmitificação não significa restaurar os direitos do mito, [...], porque entre os mitos a que devemos reconhecer legitimidade está também o mito da razão e do seu progresso. A desmitificação, ou a idéia da história como processo de emancipação da razão, não é algo que se possa exorcizar tão facilmente. [...] se queremos ser fiéis à nossa experiência histórica, teremos de registrar que, uma vez revelada a desmitificação como um mito, a nossa relação com o mito não se torna ingênua, mas fica marcada por esta experiência (1991, p. 50).

Pode-se dizer, em outras palavras, que essa desmitificação representada pela Modernidade, *Aufklärung*, é uma secularização dos ideais religiosos da cultura europeia. O que não deixa de ser uma reapropriação de uma dada tradição, propiciando, portanto, certa continuidade dos aspectos daquela tradição.

A Modernidade iluminista europeia traz em si o seu passado religioso. A racionalidade moderna se constitui do conteúdo salvacionista da religiosidade cristã, só que de forma secularizada, laicizada. Mas, o sentimento de nostalgia que aflora daí só vem com a radicalidade do processo de desmitificação operado pela Modernidade, que ao final também se revela como um mito, mesmo que legitimado, e que traz em si um conceito de verdade mitigado:

A cultura moderna europeia está assim ligada ao próprio passado religioso não só por uma relação de superação e emancipação, mas também, inseparavelmente, por uma relação de conservação-distorção-esvaziamento: o progresso tem uma espécie de natureza nostálgica, como o classicismo e o romantismo dos séculos passados nos ensinaram. Mas o significado desta nostalgia só se torna manifesto com a experiência da desmitificação levada até ao fim. Mesmo quando a desmitificação se revela um mito, o mito recupera legitimidade, mas apenas no quadro de uma genérica experiência 'enfraquecida' da verdade (VATTIMO, 1991, p.52).

A transição filosófica realizada por Nietzsche, por meio do enfraquecimento da verdade absoluta da metafísica, mediante a desmitificação da desmistificação operada pela modernidade, é precisamente o ponto, segundo Vattimo, do surgimento da pós-modernidade. Nas palavras do autor:

O momento da desmitificação da desmitificação pode, assim, ser considerado o verdadeiro momento de passagem do moderno ao pós-moderno. Esta passagem ocorre em Nietzsche, na sua forma filosófica mais explícita. Depois dele, após a desmitificação radical, a experiência da verdade já não pode ser apenas a mesma que anteriormente: deixa de haver



evidência irrefutável, a evidência em que os pensadores da época metafísica procuravam um fundamento *absolutum et inconcussum*. O sujeito pós-moderno, quando procura dentro de si uma verdade primordial não encontra a segurança do cogito cartesiano, mas as intermitências do coração proustianas, os relatos dos media, as mitologias evidenciadas pela psicanálise (1991, p.52). (Grifo nosso).

É preciso ressaltar que, para Vattimo, não há retorno efetivo do mito na contemporaneidade pós-moderna e sim a presença de um conceito fragilizado de verdade, que não comporta um conflito entre o racional e o irracional.

### 2.2.1 O fim da Modernidade: a pós-história como questão

Vattimo, no livro *O fim da Modernidade – niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, esclarece a relação entre as reflexões de Nietzsche e de Heidegger e os discursos recentes sobre o fim da Modernidade e o surgimento da pós-modernidade, os quais só ganhariam consistência filosófica com aqueles pensadores: “De fato, é só relacionando-se a problemática nietzschiana do eterno retorno à problemática heideggeriana da ultrapassagem da metafísica que as esparsas e nem sempre coerentes teorizações do pós-moderno adquirem rigor e dignidade filosófica” (VATTIMO, 1996, p. v). Nesse contexto, é preciso considerar de forma positiva a crítica heideggeriana do humanismo e o anúncio nietzschiano do niilismo consumado como elementos importantes para uma reconstrução filosófica, e não somente como denúncias da decadência. (Ibid., p. vi).

O estabelecimento da correspondência entre os dois pensadores e o pós-moderno exige a compreensão de que o sentido do prefixo “pós” do pós-moderno é o mesmo sentido que tem a filosofia daqueles com relação à herança iluminista européia, ou seja, não tem um sentido de superação, que é próprio da Modernidade:

O passo decisivo para efetuar a conexão entre Nietzsche-Heidegger e o ‘pós-modernismo’ é a descoberta de que aquilo que este último procura pensar com o prefixo ‘pós’ é, precisamente, a atitude que, em termos diversos, mas, segundo nossa interpretação, profundamente afins, Nietzsche e Heidegger procuraram construir em relação à herança do pensamento europeu, que puseram radicalmente em discussão, recusando-se, porém, a propor sua ‘superação’ crítica, pela boa razão de que isso teria significado continuar prisioneiros da lógica de desenvolvimento própria desse mesmo pensamento. (VATTIMO, 1996, p. vi).



Em Nietzsche e Heidegger, segundo Vattimo (1996, p. vi), a Modernidade é dominada pela idéia da história do pensamento como uma ‘iluminação’ progressiva, que se desenvolve na apropriação e reapropriação contínua dos ‘fundamentos’ ou ‘origens’, “de modo que as revoluções teóricas e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como ‘recuperações’, renascimentos, retornos”.

A noção de ‘superação’, fundamental para a filosofia moderna, compreende que o pensamento se desenvolve de forma progressiva, na qual o novo se torna um valor por meio da atualização constante do fundamento-origem. É a esse universo conceitual que os dois filósofos se contrapõem radicalmente, mas sem a preocupação de superação, tornando-os assim, segundo Vattimo, filósofos da pós-modernidade:

a noção de fundamento, e de pensamento como fundação e acesso ao fundamento, é radicalmente posta em discussão por Nietzsche e Heidegger. Eles se acham, assim, por um lado, na condição de terem de distanciar-se criticamente do pensamento ocidental enquanto pensamento do fundamento; de outro, porém, não podem criticar esse pensamento em nome de uma outra fundação, mais verdadeira. É nisso, que, a justo título, podem ser considerados os filósofos da pós-modernidade. O pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da Modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da idéia da ‘superação’ crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação ‘crítica’ com o pensamento ocidental (1996, p. vii). (Grifo nosso).

Em Vattimo, a importância para a filosofia em estabelecer os períodos da Modernidade e da pós-modernidade na história está ligada à forma de percepção do ser. Na Modernidade ainda há a prevalência da idéia do ser como algo estável, já na pós-modernidade o ser é tido como instável, que não é, mas acontece. Para a Modernidade,

os conteúdos característicos da filosofia, de grande parte da filosofia dos séculos XIX-XX, que representa a nossa herança mais próxima, é precisamente a negação de estruturas estáveis do ser, a que o pensamento deveria recorrer para ‘fundar-se’ em certezas não precárias. Essa dissolução da estabilidade do ser é apenas parcial nos grandes sistemas do historicismo metafísico do século XIX; aí, o ser não ‘está’, mas se torna, de acordo com ritmos necessários e reconhecíveis, que portanto, ainda conservam certa estabilidade ideal (VATTIMO, 1996, p. vii-viii).

A teoria da pós-modernidade, diversamente, segue os passos de Nietzsche e Heidegger que pensam o ser “radicalmente, como *evento*, sendo portanto decisivo para eles, precisamente para falar do ser, compreender ‘em que ponto’ nós e ele próprio estamos. A ontologia nada mais é que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é

nada fora do seu ‘evento’, que acontece no seu e nosso historicizar-se” (VATTIMO, 1996, p. viii).

Contudo, a pós-modernidade que se preocupa com a historicidade corre o risco de ser acusada de permanecer na esfera da Modernidade, a qual se caracterizou pela sua visão da histórica, em contraposição aos ciclos naturais da Antiguidade. A Modernidade secularizou a religiosidade ocidental, ontologizou a história e situou o homem nesse contexto histórico<sup>43</sup>.

Dessa forma, “qualquer discurso sobre a pós-modernidade parece ser contraditório – e, por sinal, é precisamente esta uma das objeções mais difundidas, hoje, contra a própria noção de pós-moderno” (VATTIMO, 1996, p. ix). Quando o pensamento pós-moderno afirma que estamos num momento posterior com relação à Modernidade e enfatiza a importância desse acontecimento, “pressupõe a aceitação daquilo que caracteriza mais especificamente o ponto de vista da Modernidade: a idéia de história, com seus corolários, a noção de progresso e a de superação” (Ibid., p. ix).

Essa objeção feita ao pós-modernismo é geralmente de cunho formal, como a falsidade universal do ceticismo, mas traz uma parcela de realidade precisamente na identificação das diferenças efetivas entre a Modernidade e a pós-modernidade. O pós-moderno não representa simplesmente algo novo em relação ao moderno, mas dissolve a categoria do novo e da história como um processo contínuo e progressivo. Nas palavras de Vattimo:

No entanto, as coisas mudam se, como parece deva-se reconhecer, o pós-moderno se caracterizar não apenas como novidade com relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência de ‘fim da história’, mais do que como apresentação de uma etapa diferente, mais evoluída ou mais retrógrada, não importa, da própria história (1996, p. ix).

Contudo, o “fim da história” da pós-modernidade não está posto no atual sentido catastrófico dos perigos atômicos e do desenvolvimento da tecnologia. “Ao contrário, aqui, até mesmo a ameaçadora possibilidade de uma catástrofe atômica, que decerto é real, é

---

<sup>43</sup> Nas palavras do autor: “Mas, dir-se-á, tudo isso é tipicamente moderno. De fato, uma das mais difundidas e confiáveis visões da Modernidade é a que a caracteriza como a ‘época da história’, em oposição à mentalidade antiga, dominada por uma visão naturalista e cíclica do curso do mundo. É só a Modernidade que, desenvolvendo e elaborando em termos puramente mundanos e seculares a herança hebraico-cristã (a idéia da história como história da salvação, articulada entre criação, pecado, redenção, espera do juízo final), confere um alcance ontológico à história, significado determinante para nossa colocação no curso desta” (VATTIMO, 1996, p. ix).

considerada um elemento característico deste ‘novo’ modo de viver a experiência indicado com o termo de ‘fim da história’” (VATTIMO, 1996, p, x). O fim da história na experiência pós-moderna questiona a noção de historicidade, como consciência de estarmos inseridos na história, e traz a dissolução, na historiografia, da idéia de história como processo unitário.

São os pensamentos filosóficos de Nietzsche e Heidegger que lançam as bases de compreensão da existência pautada pela não-historicidade, ou, para falar de forma mais adequada ao pensamento pós-moderno, pela pós-historicidade.<sup>44</sup> Será a elaboração teórica desse conceito, por ora incipiente, que poderá dar maior consistência ao discurso sobre o pós-moderno, e combater as críticas que o declaram ser mais uma moda moderna, buscando legitimação pela novidade e, “portanto, mais válida em relação a uma visão da história como progresso – isto é, precisamente, segundo os mecanismos de legitimação que caracterizam a Modernidade” (VATTIMO, 1996, p. xi). A descrição da nossa experiência atual em termos de pós-historicidade<sup>45</sup> é fundamental para a estruturação filosófica do pensamento pós-moderno, apesar de um certo risco sociologizante simplificador que ele corre.(Ibid., p, xiii).

Para Benjamin, citado por Vattimo, só há um curso unitário histórico, conseqüente e racional, na história dos vencedores que manipulam a imagem da história em conformidade com seus interesses de manutenção do poder<sup>46</sup>. Portanto, o fim da história é a dissolução da

---

<sup>44</sup> Segundo “Nietzsche e Heidegger, e junto com eles todo aquele pensamento que se vincula aos temas da ontologia hermenêutica, são aqui assumidos, inclusive além de suas intenções, como os pensadores que lançaram as bases da construção de uma imagem de existência nessas condições de não-historicidade, ou, melhor ainda, de pós-historicidade” (VATTIMO, 1996, p, xi).

<sup>45</sup> A noção de pós-história, *post-histoire*, foi introduzida na terminologia da cultura atual por Arnold Gehlen e indica a transformação do conceito de progresso em rotina. Ou seja, a intensificação constante da disponibilidade da técnica faz com que os resultados novos alcançados sejam rapidamente superados, deixem de ser “novos” rapidamente: “Já agora, na sociedade de consumo, a contínua renovação (das roupas, dos utensílios, dos edifícios) é fisiologicamente requerida para a pura e simples sobrevivência do sistema; a novidade nada tem de ‘revolucionário’ e perturbador, ela é o que permite que as coisas prossigam do mesmo modo” (VATTIMO, 1996, p. xii)

<sup>46</sup> Conforme as palavras de Vattimo: “Nas *Teses de filosofia da história*, Benjamin falou da ‘história dos vencedores’: só do ponto de vista desses o processo histórico aparece como um curso unitário, dotado de conseqüencialidade e racionalidade; os vencidos não podem vê-lo assim, mesmo e sobretudo porque seus fatos e suas lutas são violentamente eliminados da memória coletiva. Quem administra a história são os vencedores, que conservam apenas o que se coaduna com a imagem que dela fazem para legitimar seu poder. Na radicalização dessas consciências, também acabou aparecendo como uma derradeira ilusão metafísica a idéia, professada por Ernest Bloch, de que, sob as diversas imagens da história e dos diversos ritmos temporais que as caracterizam, existe um ‘tempo’ unitário forte (que seria o da classe não-classe, o proletariado, portador da verdadeira essência humana). Se não há, porém, uma história unitária, portanto, mas apenas as diversas histórias, os diversos níveis e modos de reconstrução do passado na consciência e no imaginário coletivo, é difícil ver até que ponto a dissolução da história como disseminação das ‘histórias’ não é também um verdadeiro fim da história como tal; da historiografia como imagem, ainda que variegada, de um curso unitário de eventos, o qual também, suprimida a unidade do discurso que dele falava, perde toda e qualquer consistência reconhecível” (VATTIMO, 1996, p. xiv-xv)

história como processo unitário. Inversamente, o que de fato existe é uma multiplicidade de histórias. A idéia de ‘dissolução’ da história, nas figuras da pós-historicidade com Nietzsche e Heidegger e o fim da história unitária com Benjamin, é, muito provavelmente, a principal característica que distingue a história contemporânea da história ‘moderna’. Vattimo destaca reiteradamente a importância da categoria da pós-história para uma base filosófica mais consistente na discussão sobre o pós-moderno. Mas, essa importância não é somente teórica, pois há indícios concretos<sup>47</sup> na realidade social dessa dissolução de um centro de história único e que, talvez prenuncie uma nova vida.

Nesse sentido, as doutrinas filosóficas de Nietzsche e de Heidegger são proféticas e acolhem a condição pós-moderna como uma possibilidade positiva de realização da vida humana. Diferente de uma posição crítico-negativa em relação à pós-modernidade, presente na *Kulturkritik* do início do século XX e, mais recentemente, com Habermas<sup>48</sup>. Ao aporte teórico de Nietzsche e Heidegger, na convergência de uma visão positiva, Vattimo acrescenta ainda a hermenêutica, a retórica e o pragmatismo na filosofia recente (1996, p. xvii)

Apesar da abordagem obscura, Nietzsche tem uma posição afirmativa sobre a possibilidade de um niilismo ativo e positivo. Já em Heidegger, essa posição está presente na idéia de uma *Verwindung* da metafísica, mas não como superação crítica no sentido ‘moderno’. Vattimo reporta a esses filósofos a raiz do que seria um conceito central em sua obra e fundamental na compreensão do pensamento pós-moderno: “Em ambos, o que pode ajudar o pensamento a se colocar de maneira construtiva na condição pós-moderna tem a ver com o que propus, em outro lugar, chamar de **debilitamento do ser**” (1996, p. xviii) (Grifo nosso)

Dessa forma, a realização dessas chances positivas da pós-modernidade só é possível com o êxito da ‘destruição da ontologia’ realizada por Heidegger e, antes dele, por Nietzsche:

---

<sup>47</sup> Paradoxalmente, a época contemporânea que poderia, devido à abundância dos instrumentos de informação, realizar a “história universal”, a torna impossível. Pois devido aos próprios instrumentos de comunicação surge uma multiplicidade de narrativas históricas: “A contemporaneidade [...] é a época em que, enquanto, com o aperfeiçoamento dos instrumentos de coleta e transmissão da informação, seria possível realizar uma ‘história universal’, precisamente essa história se tornou impossível. [...] o mundo da mídia disseminada por todo o planeta também é o mundo em que se multiplicaram os ‘centros’ de história – as potências capazes de recolher e transmitir as informações com base numa visão unitária, que também é sempre o resultado de opções políticas.” (VATTIMO, 1996, p. xvi).

<sup>48</sup> Vattimo cita nominalmente Habermas, que se posiciona “[...] contra a noção de pós-moderno e em defesa de uma retomada do programa de emancipação da Modernidade, que não seria ‘dissolvido’, mas apenas traído, pelas novas condições de existência da sociedade industrial tardia” (VATTIMO, 1996, p. 193).

Enquanto o homem e o ser forem pensados, metafisicamente, platonicamente, em termos de estruturas estáveis que impõem ao pensamento e à existência a tarefa de ‘fundar-se’, de estabelecer-se (com a lógica, com a ética) no domínio do não-deveniente, refletindo-se em toda uma mitificação das estruturas fortes em qualquer campo da experiência, não será possível ao pensamento viver positivamente aquela verdadeira idade pós-metafísica que é a pós-modernidade. Não que nela tudo seja aceito como uma via de promoção do humano; mas a capacidade de escolher e discriminar entre as possibilidades que a condição pós-moderna nos coloca só se constrói com base numa análise dessa condição que a apreenda em suas características próprias, que a reconheça como campo de possibilidade e não a pense apenas como o inferno da negação do humano (VATTIMO, 1996, p. xviii) (Grifo nosso).

O pensamento pós-moderno exige uma abertura para uma concepção não-metafísica e não-positivista da verdade. Vattimo, nesse âmbito, afirma que em termos muito gerais:

pode-se dizer provavelmente que a experiência pós-moderna (isto é, heideggerianamente, pós-metafísica) da verdade é uma experiência estética e retórica; isso, [...], nada tem a ver com a redução da experiência da verdade a emoções e sentimentos ‘subjetivos’, mas, antes, leva a reconhecer o vínculo da verdade com o monumento, a estipulação, a ‘substancialidade’ da transmissão histórica (1996, p. xix).

Há uma fragilização da fortaleza inabalável da verdade moderna, do núcleo duro da verdade essencial a ser repassado às gerações futuras, na busca da realização do projeto emancipatório iluminista. A alternativa que se abre com a pós-modernidade é a de “[...], um modo, mesmo que ‘fraco’, de vivenciar a verdade, não como objeto de que nos apropriamos e que transmitimos, mas como horizonte e pano de fundo no qual, discretamente, nos movemos” (VATTIMO, 1996, p. xx). (Grifo nosso).

Vattimo afirma ser necessário se deter na definição da Modernidade para melhor se compreender a época da pós-modernidade e oferece uma definição próxima à reflexão nietzschiana, a qual centraliza a primazia do novo como uma característica da Modernidade, bem como vincula essa categoria à secularização como fé laica no progresso<sup>49</sup>. Na definição

---

<sup>49</sup> Vattimo chama a atenção para os seguintes elementos decorrentes da relação entre Modernidade, secularização e valor do novo: “(a) a Modernidade se caracteriza como a época [...] do abandono da visão sagrada da existência e da afirmação de esferas de valor profanas, isto é, em suma, da secularização; (b) o ponto chave da secularização, no plano conceitual, é a fé no progresso (ou a ideologia do progresso), que se constitui mediante uma retomada da visão hebraico-cristã da história, da qual se eliminam ‘progressivamente’ todos os aspectos e referências transcendentais; já que, precisamente para escapar do risco de teorizar o fim da história (que é um risco, quando não se crê mais numa outra vida, no sentido pregado pelo cristianismo), o progresso se caracteriza

da Modernidade, para além da questão epistemológica, há um grande aumento na circulação das mercadorias, das idéias e da mobilidade social, ajudando a identificar o valor do novo como novidade.

E essa secularização e afirmação do valor do novo, a passagem da fé na história da redenção à ideologia profana do progresso científico-tecnológico-industrial, e que não constituiu um processo linear, acabam por estabelecer a dissolução do próprio conceito de progresso, o qual se torna rotina: “o grande progresso, já que entretantes se quer continuar a acreditar nele, se desloca para a periferia dos fatos e das consciências e aí se esvazia’. A própria secularização, em suma, contém uma tendência dissolutiva [...]” (VATTIMO, 1996, p. 100-101).

Em outras palavras, a secularização torna-se uma ameaça à noção do progresso, quando esse se banaliza e o novo perde o estatuto de novidade. A dissolução do valor do novo, além de nos dar a distância dos mecanismos da Modernidade, é, também,

o sentido do pós-moderno, na medida em que não se deixa reduzir a um fato de moda cultural em sentido pejorativo. Da arquitetura ao romance, da poesia às artes figurativas, o pós-moderno mostra como sua característica comum e mais imponente o esforço para escapar à lógica da superação, do desenvolvimento e da inovação (VATTIMO, 1996, p. 104).

Uma reflexão filosófica sobre o pós-moderno, segundo o autor, todavia, deve se nortear pelo termo heideggeriano *Verwindung*, caso não pretenda sucumbir a uma mera caracterização descritiva: “Um discurso sobre o pós-moderno em filosofia, se não quiser ser apenas uma pesquisa rapsódica das características da filosofia contemporânea capazes de ser comparadas com aquilo que, em outros domínios, da arquitetura à literatura e à crítica, é chamado por esse nome, deve ser guiado [...] por um termo introduzido em filosofia por Heidegger, o de *Verwindung*” (VATTIMO, 1996, p. 169). *Verwindung* é a palavra que Heidegger usa para indicar algo análogo à *Ueberwindung*, superação ou ultrapassagem, mas que dela se diferencia por não ter nada da *Aufhebung* dialética. “Ora, é precisamente a diferença entre *Verwindung* e *Ueberwindung* que nos pode ajudar a definir o ‘pós’ do pós-moderno em termos filosóficos” (Ibid., p. 169).

---

cada vez mais como um valor em si; o progresso é progresso quando caminha na direção de um estado de coisas em que um progresso ulterior é possível, e nada mais; (c) essa extrema secularização da visão providencialista da história equivale simplesmente a afirmar o novo como valor, e como valor fundamental” (VATTIMO, 1996, p. 98-99).

O primeiro filósofo a falar de *Verwindung*, entretanto, apesar de não empregar essa palavra, não é Heidegger, mas Nietzsche: “pode-se sustentar legitimamente que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche”<sup>50</sup> (VATTIMO, 1996, p. 170). É ele quem fala pela primeira vez em excesso de consciência histórica, ou epigonismo, a perturbar o homem do século XIX ou modernidade tardia, impedindo-o “de produzir verdadeira novidade histórica; antes de tudo, impede-o de ter um estilo específico, pelo que esse homem é obrigado a procurar as formas da sua arte, da sua arquitetura, da moda, no grande guarda-roupas de teatro que, para ele, tornou-se o passado. A tudo isso Nietzsche chama de doença histórica [...]” (VATTIMO, 1996, p. 170).

A obra de Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, marca um novo modo de ultrapassar a doença histórica, ou a Modernidade entendida como decadência. Antes desse livro, essa ultrapassagem era baseada em forças supra-históricas e eternizantes, agora a dissolução da Modernidade terá por base suas próprias tendências:

se a Modernidade se define como a época da superação, da novidade que envelhece e é logo substituída por uma novidade mais nova, num movimento irrefreável que desencoraja qualquer criatividade, ao mesmo tempo que a requer e a impõe como única forma de vida – se assim é, então não se poderá sair da Modernidade pensando-se *superá-la* (VATTIMO, 1996, p. 171).

Contudo, há que se reiterar que a Modernidade não é marcada somente pela superação temporal, mas também pela superação crítica presente no *Aufklärung* como processo contínuo de iluminação da razão rumo à liberdade do espírito.

Nietzsche observava que a ultrapassagem era uma categoria típica da Modernidade e, portanto, incapaz de possibilitar uma saída dela própria. A alternativa a esse limite era uma crítica radical sobre os valores superiores da civilização, mediante uma redução ‘química’ desses valores: a verdade é um valor que se dissolve e não representa as coisas ‘em si mesmas’, pois são simples metáforas e convenções sociais; à existência de Deus é declarada a morte:

Através dessas ‘descobertas’ da análise química [...], a própria noção de verdade se dissolve. Ou, o que dá no mesmo, Deus ‘morre’, vitimado pela religiosidade, pela vontade de verdade que seus fiéis sempre cultivaram e

---

<sup>50</sup> Mais precisamente entre o período de 1874 e 1878: “no espaço que separa a segunda consideração inatual (*Sobre a utilidade e o dano dos estudos históricos para a vida*, 1874) do grupo de obras que, a poucos anos de distância, se inicia com *Humano, demasiado humano* (1878) e que também compreende *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882)” (VATTIMO, 1996, p. 171).



que agora os leva a reconhecer ele próprio como um erro de que agora podem dispensar-se (VATTIMO, 1996, p. 173).

Para Nietzsche, essa conclusão niilista é o portal de saída da Modernidade, onde as noções de verdade e fundamento são demolidas, “não há fundamento algum para crer no fundamento, não se sairá da Modernidade mediante uma superação crítica, que seria um passo ainda de todo interno à própria Modernidade” (Ibid.)

Diante desse impasse, é preciso buscar um caminho diferente, distante dos moldes da superação moderna. “É esse momento que se pode chamar de nascimento da pós-modernidade em filosofia, um acontecimento cujos significados e cujas conseqüências, assim como os da morte de Deus anunciada no aforismo 125 da *Gaia ciência*, ainda não acabamos de medir” (VATTIMO, 1996, p. 173). Além da morte de Deus, outra idéia marcante nesse advento da pós-modernidade, segundo Vattimo, é a do ‘eterno retorno do igual’, significando o fim da época da superação,

Isto é, da época do ser pensado sob o signo do *novum*. Quaisquer que sejam os outros significados, deveras problemáticos, da idéia do eterno retorno no plano metafísico, ela tem, pelo menos, com certeza, esse sentido ‘seletivo’ (o adjetivo é de Nietzsche); ou seja, para nós, de revelar a essência da Modernidade como época da redução do ser ao *novum*. [...] A pós-modernidade apenas começou, a identificação do ser com o *novum* (que, como se sabe, Heidegger vê expressa de modo emblemático pela noção nietzscheana de vontade de poder) continua a projetar a sua sombra sobre nós, como o Deus já morto de que fala *A gaia ciência* (1996, p. 174).

A *Aufklärung*, como desenvolvimento progressivo da história, não impede a destruição da idéia de verdade e de fundamento, e nem o fim da idéia de novidade histórica, único resquício metafísico do ser na Modernidade como época da superação e da crítica: “a tarefa do pensamento não é mais, como sempre a Modernidade pensou, remontar ao fundamento e, por essa via, encontrar o novum-ser-valor, que em seu desenrolar sempre posterior confere sentido à história [...]” (VATTIMO, 1996, p. 175).

Procura-se pensar uma saída da metafísica que não seja nem à superação crítica e nem à superação temporal, próprias da Modernidade. Para Vattimo (1996, p. 178), essa atitude deve recorrer à noção heideggeriana de *Verwindung*: “trata-se de um termo que indica uma espécie de *Ueberwindung* imprópria, de uma superação que não o é no sentido usual da palavra, nem no sentido da *Aufhebung* dialética”. Heidegger fala do *Ge-Stell* como mundo da tecnologia moderna que possibilitaria um prelúdio do que se chama *Er-eignis*, ser como



evento, e que anuncia a possibilidade do desenvolvimento e validade do *Ge-Stell*, pois “o mundo da técnica, não é apenas aquele em que a metafísica alcança seu ponto culminante e seu mais elevado e completo desenvolvimento, mas também, e por isso mesmo, ‘um primeiro lampear do *Ereignis*’” (VATTIMO, 1996, p. 178).

É dessa forma que a palavra *Verwindung* pode ajudar a definição nietzscheiniana da filosofia da manhã e que, para Vattimo (1996, p. 179), constitui a essência da pós-modernidade filosófica. No pensamento de Heidegger, *Verwindung* corresponde à tarefa atual do pensamento, que é do fim da filosofia em sua forma de metafísica. “Também para ele, como para Nietzsche, o pensamento não tem nenhum outro objeto, a não ser as errâncias da metafísica, re-memoradas numa atitude que não é nem a da ultrapassagem crítica, nem a da aceitação que retoma e prossegue.” (VATTIMO, 1996, p. 180).

As idéias de Heidegger se aproximam muito das de Nietzsche: “o efeito niilista da autodissolução da noção de verdade e da de fundamento, em Nietzsche, tem seu paralelo na ‘descoberta’ heideggeriana do caráter ‘epocal’ do ser” (Ibid., p. 182). Dessa forma, o ser não pode mais ser *Grund* (fundamento) simplesmente. Assim,

Não se recorda o ser; não se faz nada além de re-pensar, do ponto de vista do *Geschick*, a própria história da errância metafísica que nos constitui e que ‘constitui’ o ser como *Ueberlieferung*. O caráter de distorção que está contido na *Verwindung* significa que essa repetição da metafísica não tem o objetivo de aceitá-la tal como é: por exemplo, não se repensa Platão colocando-se o problema de se é ou não verdadeira a doutrina das idéias, mas procurando rememorar a *Lichtung*, a abertura destinal preliminar dentro da qual algo como a doutrina das idéias pôde apresentar-se. O efeito de tal atitude, diz Heidegger [...] é um efeito de libertação (VATTIMO, 1996, p. 182-183).

Afinal, os termos *Andenken* e *Verwindung*<sup>51</sup> consistem em sublinhar as teses da metafísica como *Ge-Schick*, envio, trans-missão histórico-destinal, retirando a força das pretensões da obrigação metafísica:

---

<sup>51</sup> Conforme Vattimo: “*Na-denken* e *Verwindung* também nos indicam, assim, em que sentido a filosofia de Heidegger deve ser definida como uma hermenêutica: não no sentido de uma teoria técnica da interpretação, nem no sentido de uma filosofia que dá um peso peculiar, na descrição da existência, ao fenômeno interpretativo, mas no sentido mais radicalmente ontológico: o ser nada mais é que a transmissão das aberturas histórico-destinais que o constituem, para cada humanidade histórica, *je und je*, a sua específica possibilidade de acesso ao mundo. A experiência do ser, enquanto experiência de recepção-resposta dessas transmissões, é sempre *Andenken* e *Verwindung*” (1996, p. 184).

A atitude que daí resulta é uma espécie de relativismo historicista: não há nenhum *Grund*, nenhuma verdade última, há apenas aberturas históricas, destinadas, ou seja, enviadas, por um *Selbest*, um Si-mesmo que só se dá nelas, através delas (atravessando-as, não as usando como meios). No entanto, esse historicismo é temperado e, também ele, *verwindet* pela consciência de que a história das aberturas não é ‘apenas’ a história dos erros, desmentidos como tais por um *Grund* qualquer, diversamente acessível, mas é o próprio ser, [...] (VATTIMO, 1996, p. 183).

Vattimo (1996, p. 185), com base nas reflexões de Nietzsche e Heidegger, avança em uma determinação filosófica mais precisa da pós-modernidade e lhe indica, de forma provisória, três características: a) um pensamento da fruição, dedicado a rememorar o passado de modo ‘estético’, sem um sentido preparatório para uma futura libertação, mas com um efeito emancipador em si mesmo e com uma possibilidade de alicerçar uma ética pós-moderna, sem preocupações metafísicas com o ‘novo’ ou o com o ‘progresso’; b) um pensamento da contaminação, no qual a hermenêutica não se volte apenas para o passado, mas também para os múltiplos conteúdos do saber contemporâneo (ciência, técnica, arte, *mídia*, etc.), sem a preocupação com uma nova unidade filosófica dogmática e sem os traços fortes da verdade metafísica. Um saber ‘residual’, de ‘divulgação’, sem a filosofia como fundamento, mas portador de uma ‘verdade fraca’ (Ibid., p. 188); c) um pensamento do *Ge-Stell*, com a presença de uma ontologia hermenêutica, na qual as noções metafísicas de sujeito e objeto, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso. É aqui que se deve falar “de uma ‘ontologia fraca’ como única possibilidade de sair da metafísica”, por meio “de uma aceitação-convalescência-distorção” sem os traços da ultrapassagem crítica da Modernidade. É nesse âmbito que Vattimo deposita as esperanças para o pensamento pós-moderno, da “chance de um novo, fracamente novo, começo” (VATTIMO, 1996, p. 190).

### **2.2.2 Pós-moderno, tecnologia e ontologia: pensar outra noção de ser**

No escrito intitulado *Pós-moderno, tecnologia, ontologia*, 2003, Vattimo defende, basicamente, que ante a contemporaneidade pós-moderna há uma tendência de sociologização da filosofia ante as ameaças decorrentes do processo moderno de racionalização da sociedade. A consequência mais direta dessa tendência é a necessidade de uma ‘ontologia fraca’ como uma possibilidade mais viável de sair da metafísica, implicando a transformação da noção tradicional forte do ser para um ‘enfraquecimento do ser’, que ele denomina de ‘ontologia da

atualidade’, termo inspirado no último Foucault para nomear uma filosofia voltada para a existência e a historicidade. No pensamento vattimiano, o termo ganha outro sentido:

‘Ontologia da atualidade’, [...], significa aqui um discurso que busca esclarecer que coisa o ser significa na situação presente. Estamos todos conscientes da dificuldade e dos perigos que comporta o assunto de falar do ‘ser’, ou da ‘situação presente’ [...], este último termo persistiu mais obscuro e problemático de que aquele mesmo do ‘ser’. (VATTIMO, 2003, p. 84).

No pensamento de Vattimo não é ocasional o fato de uma significativa parte da filosofia do século XX ter essa característica sociológica, e é indicado como um exemplo expressivo a filosofia de Benjamin, além de Adorno, Bloch, Husserl e até mesmo Habermas. Contudo, “um grande exemplo de sociologia filosófica, e mais especificamente de ‘ontologia da atualidade’, se pode ver emblematicamente em toda a obra do considerado segundo Heidegger, depois do desvio dos anos Trinta seguida a interrupção de *Ser e tempo*” (Ibid.)

Contudo, esse “impressionismo sociológico”, ou “movimento sociologizante da filosofia” em Adorno, Bloch, e Benjamin, por exemplo, é expresso por uma filosofia dialética não ortodoxa, que não se identifica com uma visão metafísica da história, mas que ao mesmo tempo a implica, pois “é somente do ponto de vista dialético da totalidade que a filosofia pode ‘identificar-se’ com a sociologia, ao menos se fica na tradição hegel-marxista [...]” (VATTIMO, 2003, p. 85). Há, portanto, afirma Vattimo, uma contradição entre a recusa de uma visão metafísica da história e a ‘identificação’ da filosofia com a sociologia. Ou seja, a negação das narrativas perfaz uma nova narrativa:

Para tomar exemplos mais recentes: também a tese de Lyotard sobre o fim das ‘grandes narrativas’, isto é, das grandes interpretações da história que estão na base das ideologias dominantes do nosso século, é por sua vez (e talvez inconscientemente) fundada sobre uma *grande narrativa*, aquilo que reconhece que foi a transformação pós-moderna das condições de existência a esvaziar as grandes narrações ideológicas da sua credibilidade. O mesmo, em muitos sentidos, se poderia repetir para a idéia de Rorty, de que hoje se vive em uma cultura pós-filosófica. (2003, p. 85).

Para Vattimo, esse ‘sociologismo’, que está fortemente presente na filosofia contemporânea, quase nunca é explícito e consciente, e por isso é pouco tematizado na sua implicação teórica. A exceção é Heidegger, pois é o único filósofo que fala explicitamente da essência ‘epocal’ do ser. Nessa roupagem sociológica da filosofia o ser não é concebido como objeto apreendido por esquemas conceituais, como nos moldes do cientificismo e do positivismo. Na ontologia da atualidade, por exemplo, o ser é evento e não objeto. Nas palavras de Vattimo:

o ser será pensado como ‘evento’: o ser não ‘é’, propriamente, mas ao contrário ‘se dá’, acontece. Segundo a tese aqui proposta, é somente nesta perspectiva que tem sentido a ‘identificação’ da filosofia com a sociologia, ou melhor, com uma ‘ontologia da atualidade’. (2003, p. 86).

A rememoração do ser, proposta por Heidegger, para a ultrapassagem do esquecimento metafísico do ser, presente na filosofia européia dos pré-socráticos a Nietzsche, é um pensamento do ‘envio’ (*Ge-Schick*), “ou seja, das aberturas dos seres que condicionaram e tornam possível a experiência da humanidade histórica antes de nós. Somente inserindo o nosso envio [...] atual – isto é: o significado presente do ‘ser’ – no conjunto do *Ge-Schick*, superaremos o esquecimento do ser, e assim fugir àquele pensamento que identifica o ser com os entes, ou seja com a ordem do mundo de fato vigente” (Ibid., p. 86).

É essa epocalidade heideggeriana do ser que esclarece a forma de como a filosofia pode e deve falar da atualidade moderna e pós-moderna, ou de cada situação presente, não só com o objetivo de compreender um problema específico de uma atualidade, mas como um esforço de apanhar o sentido que o ser tem hoje, e de juntar este sentido com a experiência histórica da humanidade. Sem, no entanto, cair em uma postura metafísica. Vattimo constata que a doutrina da ‘epocalidade do ser’ de Heidegger está presente em grande parte da filosofia contemporânea.

É preciso “compreender porque o ‘declínio’ da filosofia em direção a sociologia [...] é tornada particularmente marcante na nossa época” (VATTIMO, 2003, p. 86). Para Vattimo é somente Heidegger que propõe uma interpretação plausível desta tendência sociologizante da filosofia:

Uma vez que não há como apreender o ser como qualquer coisa de estável para além do seu evento, ou seja, da específica abertura histórica na qual ele se dá deixando aparecer os entes, uma teoria da existência presente é também uma teoria que não tem outra fonte, de informações e de legitimações, se não essa mesma condição presente. Isto porém significa, para nós, que o primeiro modo de determinar os conteúdos da ontologia da atualidade que estamos procurando será o pôr em prática isto que se anuncia no fato mesmo do ‘declínio’ da filosofia em sociologia; este declínio é o primeiro traço constitutivo da ‘atualidade’ com o qual nos encontramos em dever de fazer as contas. (2003, p. 87).

Uma das razões desse ‘declínio’, sociologização da filosofia, foi a reação, no final do século XIX, de filósofos, artistas e humanistas em geral aos efeitos da racionalização técnico-científica da sociedade. Estes reagiram em defesa da liberdade ‘espiritual’, pois não

era admissível descrevê-la cientificamente por meio de leis e previsões gerais, e nem ser submetida ao domínio da tecnologia (VATTIMO, 2003, p. 87). Assim, esta sociologização torna-se, segundo Vattimo (Ibid.), exigência de uma ‘ontologia da atualidade’, como reação aos riscos de uma sociedade extremamente organizada nos moldes cientificistas. Essa excessiva racionalização social, com sua produção industrial massificada, trouxe muitas ameaças. Dentre elas estão o perigo da destruição completa da liberdade individual, do mundo dos sentimentos e o da perda progressiva de todo significado da existência, que se dispersa nos múltiplos papéis sociais que cada um exerce.

A apropriação fragmentadora das individualidades pelo mecanismo social, regido pelos ditames tecnológicos, destrói os significados da vida constituídos individualmente. A rememoração heideggeriana do ‘sentido do ser’, segundo Vattimo, teria a capacidade de recompor essa fragmentação imposta pela tecnologia, que por sua vez é a culminância da metafísica. Nesse sentido, uma ‘ontologia da atualidade’, tendo como base uma sociologização da filosofia, pode contribuir para ultrapassar a metafísica.

A tendência sociologizante da filosofia contemporânea no início do século implica um interesse da filosofia e da cultura pela tecnologia, tendo por objetivo questionar as ameaças advindas com o processo de racionalização da sociedade responsável pela especialização, pela fragmentação, e pela perda de uma unidade de sentido e de liberdade. A rememoração heideggeriana do sentido do ser está ligada exatamente a essa problemática, que ao questionar a tecnologia como ponto culminante da metafísica requer um ser distinto do ser metafísico (VATTIMO, 2003, p. 89).

Vattimo, apoiado em Heidegger, afirma a urgente exigência de ultrapassagem da Modernidade e da metafísica, dada à essência violenta desta revelada no desenvolvimento da tecnologia. Contudo, essa ultrapassagem não pode ser realizada com instrumentos ainda metafísicos e nem mediante um pensamento fundacional.

uma vez reconhecido que o fundacionalismo da metafísica é também responsável pela racionalização moderna, da sua violência e dos seus efeitos de fragmentação do significado da existência, não se poderá mais pensar que desta condição de ‘alienação’ se possa fugir mediante um pensamento ‘crítico’, que deveria poder dispor, para ser tal, de um outro primeiro princípio, de um outro *arché*, portanto de um fundamento. Isto significa permanecer prisioneiro da metafísica e também da Modernidade e da sua violência. Se um pensamento e uma forma de existência pós-moderna e, portanto, pós-metafísica, deve ser possível, esta possibilidade deve dar-se de qualquer modo como êxito da Modernidade mesma, já que não se pode alcançar de lado a lado o apanhar de um princípio alternativo, legitimado em

termos essenciais, estruturais, e por isto sempre ainda metafísicos. (VATTIMO, 2003 p. 89).

A ‘ontologia da atualidade’ tem a tarefa de mostrar no interior da abertura do ser característico da Modernidade, os traços de uma nova abertura constitutiva da possibilidade de uma reconstrução do sentido unitário da existência, além da especialização e fragmentação própria da Modernidade. Esses traços não podem ser metafísicos, haja vista que a verdade e o ser não podem mais ser concebidos como estáveis e eternos, como postos pela metafísica moderna do racionalismo. Contudo, as coisas não são tão simples, pois até mesmo: “se seguirmos Heidegger e a sua filosofia da essência eventual, ou epocal, do ser, será difícil também indicar uma vez por todas os lugares característicos da abertura nas quais constitutivamente a verdade do ser se torna visível. [...] Também estes domicílios inaugurais da verdade do ser mudam com a mudança da época” (VATTIMO, 2003 p, 90).

O lugar no qual se anuncia explicitamente a abertura do ser, característica da época atual, é o conjunto dos textos filosóficos que apresentam o ‘declínio’ da filosofia em sociologia e exprimem a exigência da ultrapassagem da Modernidade e da metafísica. Os escritos de Heidegger, por exemplo, retomam e radicalizam essas indicações, em especial os que se referem ao *Ge-Stell* (Ibid., p. 91). Apesar de sumária e esquemática, a abordagem heideggeriana da relação de ultrapassagem entre metafísica e tecnologia foi de suma importância. O principal limite de Heidegger foi o não ter concebido a amplitude do potencial de emancipação possibilitada pela tecnologia moderna,

Provavelmente motivada, em última análise, pelas mesmas razões que impediram a Adorno, por exemplo, de compreender a possibilidade emancipatória legada a moderna sociedade de massa. Seja Heidegger seja Adorno, efetivamente, permanecem sempre ligados a uma visão da tecnologia dominada do modelo do motor, da energia mecânica: modelada sobre a imagem do motor, a tecnologia moderna não poderia dar lugar senão a uma sociedade subordinada a um poder central que manda as suas ordens a uma periferia puramente passiva, exatamente com rodas de uma engrenagem, são pois estas ordens impulsos mecânicos, slogan de propaganda política ou publicitária comercial. (VATTIMO, 2003, p. 91).

Essa observação explícita, deste já, a posição bem mais otimista de Vattimo sobre o potencial emancipatório da tecnologia que não seja a mecânica. Somente a tecnologia da comunicação pode representar uma possibilidade de ultrapassagem da metafísica, que poderá dissolver a razão baseada no binômio sujeito-objeto característica da época moderna:

A tecnologia que de fato deixa entrever a possibilidade de uma dissolução da rígida contraposição entre sujeito e objeto não é a tecnologia mecânica do

motor, com o seu movimento unidirecional do centro para a periferia; mas poderia ser, ao invés, a tecnologia da comunicação, a técnica de colheita, ordenamento e distribuição das informações. Em termos mais claros: a possibilidade de ultrapassagem da metafísica que Heidegger entrevê bastante obscuramente no *Ge-Stell* se desdobra efetivamente somente quando a tecnologia – ao menos a tecnologia socialmente hegemônica – cessa de ser aquela mecânica, e torna-se a tecnologia da informação e da comunicação, aquela eletrônica. (VATTIMO, 2003, p. 92)

Segundo Vattimo, a imagem do mundo criada pela ciência explode em uma multiplicidade indefinida de imagens, que corresponde a uma refinada especialização das linguagens científicas. A multiplicação das imagens na ciência e em suas linguagens, implica em uma esfera mais geral da comunicação social que se desenvolveu graças à revista, ao rádio, a televisão e a telemática. Somente mediante a dissolução da relação sujeito-objeto, dominante na Modernidade, é que Heidegger podia pensar na possibilidade do *Ge-Stell* preparar uma ultrapassagem da metafísica.

Em Heidegger, o reconhecimento do *Ge-Stell* como um primeiro lampejo do novo evento do ser traz consigo uma dissolução dos traços realísticos da experiência, ou seja, um enfraquecimento do princípio de realidade. Contudo, “é somente a passagem da tecnologia da sua fase mecânica àquela da informação e eletrônica que determina o advento da pós-modernidade” (VATTIMO, 2003, p 92).

Essa tecnologia da informação desmente as simplistas e apocalípticas previsões adornianas de massificação e atendimento das necessidades do mercado a partir do desenvolvimento tecnológico: “é verdade que, de um lado, os *mass media* tendem a criar homogeneização e uniformidade na cultura coletiva; mas é visível claramente também o fenômeno oposto: mesmo na sociedade na qual é mais alto e extenso o poder persuasivo dos *media*, minoria e subculturas de todo tipo adquirem visibilidade” (Ibid., p, 93).

No pensamento vattimiano, a midiaticização da cultura contemporânea somente adquire o seu significado epocal se relacionado com a dissolução das pretensões de objetividade da ciência e da historiografia atual:

Isto que o emergir da subcultura produziu na sociedade dos *media* é reconhecível de fato também na consciência histórica do nosso tempo, nos efeitos produzidos sobre ela do emergir de outros universos culturais em consequência da descolonização e do fim eurocentrismo. Enquanto a midiaticização deu a palavra a uma multidão de minorias e subculturas, e por isso mesmo tornou evidente o caráter interpretativo da nossa imagem do mundo (rompendo de maneira irremediável a unidade), a historiografia tornou-se consciente do essencial caráter ‘retórico’ dos nossos modos de



reconstruir a história do passado. Não somente temos muitos modos de recontar a história; ‘a história’ mesma, seja o suposto substrato ‘objetivo’ dos nossos esquemas historiográficos, é produto de um esquema. São as classes dominantes – como mostrou Benjamin, e primeiro dele Nietzsche – que tendem a impor a sua visão do desenvolvimento histórico como ‘a’ história real. (VATTIMO, 2003, p, 93)

Dessa forma, assevera Vattimo com base em Heidegger, o enfraquecimento do princípio de realidade está relacionado ao culminar da metafísica no *Ge-Stell*, bem como a dissolução técnico-científica da objetividade está relacionada aos fenômenos característicos da mediação da sociedade e do fim da crença na objetividade da história. Há, portanto, uma estreita relação entre o enfraquecimento da realidade e a ultrapassagem da metafísica.

A ontologia do enfraquecimento do princípio de realidade é pertinente à filosofia e à cultura dos Novecentos, a qual se expressa no ‘declínio’ da Filosofia em Sociologia e tem por base filosófica a rememoração heideggeriana do ser para além do esquecimento metafísico. Uma ontologia fraca tem o objetivo prioritário de ultrapassagem da metafísica que significa, por sua vez, um processo de emancipação de uma condição alienada. Contudo, permanece uma pergunta central: “Em que medida o enfraquecimento do princípio de realidade que, [...], tem lugar na transição para a pós-modernidade, corresponde à exigência que inspira o esforço de ultrapassar a metafísica e a Modernidade?” (Ibid., p. 94). A resposta dada por Vattimo indica, em termos muito gerais, que uma ontologia fraca, ou uma ontologia do enfraquecimento do ser, fornece razões filosóficas para se preferir uma sociedade democrática, tolerante e liberal, ao invés de uma sociedade autoritária e totalitária. Esta já é uma resposta significativa, pois pode contribuir na luta contra a arbitrariedade e o autoritarismo.

Ainda baseado em Heidegger, Vattimo afirma que temos necessidade de rememorar o sentido do ser e de reconhecer que este sentido é a dissolução do princípio de realidade na multiplicidade das interpretações. É necessário também sermos capazes de viver sem neurose a experiência desta dissolução, fugindo às recorrentes tentações de ‘retornar’ a um sentido forte da realidade, e por isso talvez mais autoritário (VATTIMO, 2003, p. 95).

### 2.2.3 O pensamento fraco: pensar a dialética e a diferença

Pier Aldo Rovatti e Gianni Vattimo, na introdução do livro intitulado *Il pensiero debole*, afirmam que o debate filosófico contemporâneo converge na afirmação de que não há uma fundação única, última, normativa e destacam as décadas de sessenta e setenta como momentos preparatórios desse debate.

Já nos anos sessenta se procurava por uma fundação diferenciada. A filosofia da época, estruturalista ou fenomenológica, desafiava qualquer saber cristalizado e empreendia esforços para recuperar os saberes humanísticos: “a alternativa [...], era: ou recorrer à estrutura privada de centro e de finalidade, em uma palavra sem sujeito, ou buscar explorar o terreno de uma subjetividade não essencialística, mais fluida, em devir.” (VATTIMO E ROVATTI, 1992a, p. 7).

O exemplo mais representativo, por um lado, era a discussão dos fundamentos do marxismo, pois com a descoberta do Marx ‘filósofo’, afirmava-se que as categorias econômicas e políticas eram atravessadas de um sentido filosófico-existencial, de uma idéia de homem por se constituir. Por outro lado, predominava um anti-humanismo estruturalista que recusava a simplificação cientificista e valorizava a idéia de estrutura composta por uma multiplicidade de dimensões, centros, estratos com autonomia relativa e não linear. Em ambos os casos eram evitados o reducionismo do subjetivismo de consciência, o objetivismo cientificista e a metafísica esquemática. (Ibid.).

Os anos setenta, por sua vez, se apresentaram mais radical e pessimista, sem uma perspectiva de ‘salvação’ dos fundamentos e, contraditoriamente, tendeu a um ranço metafísico. Com o estruturalismo foram denunciadas todas as pretensões totalizantes e

A crise dos fundamentos, neste ponto, não é mais tratável como uma verdade má que pode ser invertida em uma nova: a crise se desloca de fato na idéia mesma de verdade. O debate muda de tom: aqui irrompe estavelmente, também se não gradativamente, um elemento trágico, e todas as posições são até o fim, sabendo ou não, modos para elaborar ou ter a distância este elemento, que uma linguagem opaca da lenta tradição continua a chamar ‘irracional’. (VATTIMO E ROVATTI, 1992a, p. 8).

A questão central posta pela radicalidade dessa época era se haveria renúncia da verdade ou se constituiria uma ‘nova razão’, menos pretensiosa, onde a teoria não perdesse o seu poder. Rovatti e Vattimo citam os exemplos de Foucault, na França, que ao tentar

ultrapassar o seu precedente estruturalismo, teria dissolvido o saber em uma multiplicidade de estratégias racionais, renunciando ao sujeito e à idéia do sentido da história.

Na Itália, o debate era em torno da ‘crise da razão’, baseado em Nietzsche, Benjamin, Heidegger e Wittgenstein: “mais que fazê-la funcionar, se tentava ‘salvar’ a razão do fantasma irracionalista ainda muito pouco exorcizado. [...] A renúncia explícita a toda fundamentação metafísica vinha sempre mesclada da tentativa de salvaguardar a capacidade de síntese, o poder de qualquer forma generalizante da razão” (VATTIMO E ROVATTI, 1992a, p. 8).

Rovatti e Vattimo chamam a atenção para o fato do *pensiero debole* (pensamento fraco) não constituir uma escola de pensamento único, pois os seus teóricos têm orientações diversas, mas possui em comum a idéia sobre a crise da razão. As posições presentes no *pensiero debole* vão deste a proposta de restauração nostálgica de uma razão clássica mais flexibilizada e incluyente, a versões do pós-estruturalismo francês, com os rizomas deleuzianos e a microfísica foucaultiana. Contudo, esses autores constataam no universo do *pensiero debole* uma nostalgia pela metafísica, onde não é levada a cabo, de forma mais radical, a experiência do esquecimento do ser ou da ‘morte de deus’, anunciadas por Heidegger e Nietzsche.

Quatro aspectos do *pensiero debole* são fundamentais na compreensão da sua arquitetura conceitual: a) a descoberta nietzschiana, e até certo ponto marxiana, do nexo entre fundamento metafísico e relações de poder; b) a não apropriação dessa descoberta como uma filosofia da emancipação desmistificadora, mas sim como uma filosofia mais amigável, maleável e menos metafisicamente angustiada, e que possibilita olhar o mundo da aparência, do discurso e do símbolo como lugares de uma possível experiência do ser; c) a maleabilidade da filosofia do ‘pensamento fraco’, contudo, não deve tender à ‘glorificação de simulacros’ deleuzianos, pois, terminam por adquirir o mesmo peso do *ontos on* metafísico; d) a identificação de ser e linguagem, que a hermenêutica recupera de Heidegger, não é um modo de reencontrar o ser originário, verdadeiro, que a metafísica esqueceu nos seus êxitos científicos e tecnológicos, mas uma via para encontrar de novo o ser como sinal, recordação, consumado e enfraquecido (Ibid.).

No entanto, a ‘fraqueza’ do pensamento aqui defendida não deve ser erroneamente pensada como uma abdicação de tipo histórico-cultural ou a apologia da ordem existente sempre desvendada por líderes teóricos. Essa ‘fraqueza’ é só um aspecto do impasse

do pensamento no fim da sua aventura metafísica. O importante agora é repensar o sentido dessa aventura em busca de caminhos diferentes por intermédio da negação dos traços metafísicos do pensamento e seu acesso privilegiado ao ser como fundamento. (VATTIMO E ROVATTI, 1992a, p.10).

Uma caracterização do ‘pensamento fraco’ implica na ‘despotencialização’ da racionalidade e no seu destemor “de entrincheirar-se em torno da suposta zona de sombra, não ficar paralisada por causa da perda da referência luminosa, única e estável, cartesiana” (Ibid.). O ‘pensamento fraco’ é uma metáfora, um paradoxo, uma forma enfraquecida do pensamento se contrapondo ao domínio da razão totalitária e não uma nova escola filosófica. Uma de suas propostas mais significativa é de redimensionamento da razão e não de uma irracionalidade.

Para uma mais precisa caracterização do ‘pensamento fraco’, é preciso compreender que ele não tem com a dialética uma relação de ‘superação’ rumo à ‘diferença’, “mas ao contrário se definirá mediante o termo heideggeriano de *Verwindung*, termo esse mesmo compreensível só penetrado de uma visão ‘fraca’ de que coisa significa pensar” (VATTIMO, 1992a, p. 12). Não há, segundo Vattimo, uma relação de itinerário entre os três termos, ou seja, uma mera passagem da dialética rumo ao pensamento da ‘diferença’ efetuada pelo pensamento fraco. Decidir-se entre a dialética e a diferença não é uma simples decisão teórica, pois estes dois termos têm significados mais amplos, são ‘dados’ do destino no sentido do envio heideggeriano, são duas categorias renovadamente presentes na reflexão sobre o aqui e agora, na nossa experiência cotidiana historicamente qualificada e culturalmente densa (Ibid.).

Ao ‘pensamento fraco’, é necessário harmonizar-se com o conceito de dialética, para tanto há uma obra emblemática que trata da dialética no pensamento contemporâneo, a *Crítica da razão dialética*, de Sartre. Nessa obra, a dialética se caracteriza por duas noções principais: totalidade e reapropriação. Sartre refaz o caminho dialético hegeliano que afirma que o verdadeiro é o todo e a formação autêntica do homem consiste no pôr-se no ponto de vista do todo. O aspecto decisivo na crítica sartriana, é chamar a atenção para o saber efetivamente total-reapropriado, implícito no binômio totalidade-reapropriação.

A universalização dos interesses particulares, o perigo nos momentos revolucionários do conhecimento do grupo líder querer representar o interesse de todos. Nessa análise, o importante é a desmistificação do restabelecimento do poder e da arbitrariedade da

representação política. Ou seja, a desmistificação do caráter mitológico de algumas soluções propostas pela dialética, principalmente a lukacsiana-marxista

que atribuía [...] a capacidade de uma visão totalizante do sentido da história ao proletariado expropriado como expropriado, e garantia em seguida, leninisticamente, o atendimento desta visão totalizante identificando a consciência de classe com a vanguarda do proletariado, o partido e a sua burocracia (VATTIMO, 1992a, p. 15).

Walter Benjamin foi outro grande exemplo do pensamento dialético crítico, particularmente o texto *Teses de filosofia da história*. Tal escrito, baseado na segunda *Consideração inatual* de Nietzsche, faz a crítica do tempo histórico homogêneo, aquele que tem fé no progresso e crença no evento ‘necessário’ da revolução:

A idéia de um curso progressivo do tempo, e no fundo a idéia que se diga qualquer coisa como a história, é expressão da cultura dos dominadores: a história como linha unitária é em verdade só a história dos vencedores; essa se constitui ao preço da exclusão, primeiro na prática e depois na memória, de uma multidão de possibilidades, valores, imagens: é o desprezo (ou indignação) por esta liquidação, mais que o desejo de assegurar um destino melhor àqueles que virão; isto é o que verdadeiramente move e dá origem, segundo Benjamin, à decisão revolucionária. Aquela, portanto, olha para uma redenção traída, isto é, que negou a palavra aos excluídos e esquecidos na história linear dos vencedores. Deste ponto de vista, a revolução deveria resgatar todo o passado, e ao contrário lembrar que nisto consiste o seu bom direito, a sua superioridade sobre a cultura dos dominadores. (VATTIMO, 1992a, p. 15-16).

A isto, todavia, Benjamin opõe uma preocupação ‘construtiva’, não o passado como tal pode e deve ser resgatado. O resgate deve vir somente numa perspectiva de construção alternativa àquela do historicismo burguês, do contrário seria mera reapropriação, pois o restabelecimento de um pensamento de totalidade seria totalitário, haja vista que “para os excluídos [...] a mesma noção de totalidade é uma noção senhorial, dos dominadores” (VATTIMO, 1992a, p. 17).

Segundo Vattimo, a problemática iminente no *pathos micrologico* das *Teses* benjaminianas reside em todo o pensamento dialético novecentista de fundação materialista, especialmente em muitas páginas de Adorno. Contudo, afirma Vattimo:

a importância e o fascínio de pensadores como Benjamin, Adorno, Bloch não consiste tanto no haver repensado a dialética, incorporando nessa a exigência crítica da micrologia; mas no haver feito valer esta exigência também em detrimento da dialética e da mesma coerência e unidade do próprio pensamento. Esses não são pensadores da dialética, mas da sua dissolução (1992a, p. 16-17).

A noção de verdade em uma ‘ontologia fraca’ põe a perspectiva de uma verdade também fraca. O horizonte da verdade é retórico e hermenêutico. É também por meio de uma lógica-retórica da verdade ‘fraca’ que se constitui as bases de uma ética também fraca, na qual os valores supremos, os bens em si, são formações simbólicas que oferecem e estimulam a interpretação. O pensamento fraco estabelece uma ética que visa o outro, em vez de uma ética dos ‘imperativos’. Dessa forma, Vattimo oferece quatro características da verdade fraca:

a) o verdadeiro não é objeto de uma apreensão *noética* do tipo da evidência, não tem uma natureza metafísica ou lógica, mas retórica; b) as verificações e estipulações acontecem no espaço da liberdade das relações interpessoais, culturais e de gerações; c) a verdade é fruto de interpretações, não porque por elas se alcança o verdadeiro, mas porque é por meio delas que a verdade se constitui; d) o ser experimenta o seu enfraquecimento na consciência ‘retórica’ da verdade. (1992a, p. 26).

O ‘pensamento fraco’, constitutivo de uma ‘ontologia fraca’, perde a prepotência de reivindicar a autoridade característica da metafísica que se propagandeava portadora da verdade essencialista:

Não há dúvida que, repensando assim os traços do ser e da verdade em termos fracos, o pensamento – no sentido do pensar filosófico, pensamento do ser – não poderá mais reivindicar a posição de autoridade que a metafísica lhe atribuiu – ainda mais como um engano ideológico – nos confrontos da política e da prática social. Um pensamento fraco, que acima de tudo e principalmente dado aos seus conteúdos ontológicos e ao seu modo de conceber o ser e a verdade, é também um pensamento que, por consequência, não tem mais razões para reivindicar a autoridade que reivindicava o pensamento metafísico nos confrontos da prática (VATTIMO, 1992a, p. 26).

Vattimo, contudo, chama a atenção para a existência de um problema: a verdade fraca

indicará uma fraqueza também no sentido da aceitação do existente e das suas regras dadas, e, ainda uma incapacidade de crítica, quer seja teórica quer seja prática? Dito isto em outros termos: falar de fraqueza do pensamento significa também teorizar uma diminuída força projetual do pensamento mesmo? (1992a, p. 27).

Essa projetualidade na experiência pós-moderna perdeu muito da ênfase de domínio e de disciplina social que a mentalidade metafísica lhe atribuía.

Talvez o que importe não seja, sobretudo, estabelecer a relação entre pensamento e mundo em novas bases, mas propor de forma diferenciada, ultrametafísica, o problema do

sentido do ser e possibilitar uma nova relação entre a filosofia e a sociedade contemporânea pós-moderna, segundo Vattimo, ainda tão desconhecida. Contudo, essa mobilidade conceitual e ausência de autoritarismo não devem ser confundidas com acomodação social. O respeito às construções históricas passadas não devem significar acolhimento passivo. Pelo contrário, é daí que pode surgir a possibilidade do novo.

#### **2.2.4. A diferença como categoria central do pensamento pós-moderno**

Para Vattimo, a chamada Filosofia da diferença tem início com a afirmação de Heidegger a respeito da diferença entre o ser e o ente, ou seja, a diferença ontológica, a distinção entre ôntico e ontológico. Enquanto a metafísica identifica ser e ente, Heidegger aposta que há uma diferença entre ambos. Assim, a proximidade vattimiana com a diferença filia-se ao pensamento heideggeriano: “O que proponho chamar pensamento da diferença define-se antes de mais, [...], em relação a Heidegger.” (VATTIMO, 1988, p. 71) (Grifo nosso). É pela vertente heideggeriana que Vattimo faz uma reflexão acerca da influência problemática de Nietzsche sobre o ‘pensamento da diferença’ na contemporaneidade.

O motivo de Vattimo ter Heidegger por referência para refletir sobre o ‘pensamento da diferença’ se deve ao fato de compreender que foi este pensador quem decisivamente terminou toda a leitura contemporânea de Nietzsche e também porque a ‘diferença’ ocupa um lugar central nessa interpretação e no conjunto da sua meditação filosófica.

A obra *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*) centraliza sua reflexão na ‘diferença’, além de se dedicar à destruição da história da ontologia. O objetivo desse livro é demonstrar a insuficiência da noção de ser transmitida pela metafísica quando fala da existência e da historicidade do homem:

é o homem que põe o problema do ser na medida em que coloca a questão sobre o sentido do ser; mas, mais radicalmente, é o homem que problematiza a noção do ser, tal como a metafísica a conheceu e praticou, enquanto tal noção não se ‘aplica’ ao modo de ser do próprio homem. (VATTIMO, 1988, p. 72). (Grifo nosso).

O resultado, contudo, não foi e nem podia ser a descoberta de uma melhor definição da noção de ser. A conclusão de *Ser e tempo* indica que o ser da metafísica, definido em relação à



simples presença, é um acontecimento ‘temporal’. E “foi nesta orientação em relação ao problema do ser (que todavia não dá ou não pode dar lugar a uma ‘definição’ do ser) que se estabelecem as bases do pensamento da diferença” (VATTIMO, 1988, p. 72). (Grifo nosso).

A diferença ontológica, ponto de partida de *Ser e tempo*, consiste na diferença entre verdade ôntica, relativa ao ente no seu ser, e a verdade ontológica, relativa ao ser do ente: “A essência da verdade – que resulta necessariamente bifurcada em ôntica e ontológica – só é possível, regra geral, em conjunto com a abertura desta diferença[...]” (Ibid., p. 73). A diferença, à qual Heidegger se reporta, ocorre entre o que aparece num horizonte e o próprio horizonte como abertura que possibilita o surgimento do ente. Mas esta diferença, não é um ponto de chegada, um resultado da pesquisa em que o pensamento se detém.

Em Heidegger, a noção de diferença aparece em primeiro plano e a questão proposta é a interrogação sobre o porquê do esquecimento da diferença pela metafísica:

Se [...] nem o estar-aí nem o ente intramundano são pensáveis sob a categoria da objetividade e da simples presença, ‘por que é que o ser é concebido, antes de mais, com base na simples presença? [...] Por que é que a redução à coisa acaba por ter o predomínio?’. (VATTIMO, 1988, p. 73).

O problema da diferença ontológica não se relaciona ao que ela distingue e aos porquês da distinção, mas ao ‘que é que existe na diferença?’, diz respeito à própria diferença (Ibid.).

Nesse sentido, Vattimo chama a atenção para a distância que separa o pensamento da diferença, cultivado pelos franceses das origens heideggerianas. Pois em Heidegger, o problema da rememoração da diferença não é uma simples referência ao fato da existência da diferença entre o ser e o ente, e sim da rememoração do problema da diferença:

Todavia, aquilo que convencionamos designar por ‘pensamento da diferença’ e que – fundado na meditação heideggeriana – tem hoje a sua máxima difusão numa certa área da cultura francesa, tende a ocultar e a esquecer os diversos modos possíveis de problematizar a diferença; em geral, pode dizer-se que não aceita a sugestão do último parágrafo de *Sein und Zeit* nem no seu sentido literal restrito (por que é esquecida a diferença?), nem no seu sentido metodológico geral (que é que existe na diferença como tal?); mas prefere partir do fato do esquecimento da diferença para lhe opor um pensamento que, pelo contrário, se esforça por recordá-la, reencontrando-a e tornando-a presente de vários modos, e que impede assim situar-se, de algum modo, para além da ‘metafísica’ (VATTIMO, 1988, p. 74).

A posição de Vattimo relativamente a esses pensadores franceses da diferença é que eles acabam sucumbindo, contraditoriamente, à metafísica à qual se contrapunham, quando deixam de lado o fato do esquecimento metafísico da diferença e buscam resgatar a própria diferença a todo o momento e a qualquer custo.

As leituras de Nietzsche na França não são heideggerianas somente em relação à diferença, mas discordam também de suas teses que afirmam que Nietzsche não pode ser considerado um pensador da diferença<sup>52</sup>. De fato, para Heidegger, é precisamente no pensamento nietzschiano que a metafísica atinge o seu mais elevado grau de desenvolvimento, isto é, o pensamento esqueceu o ser e a sua diferença relativamente ao ente: “o possível nexa de Nietzsche com a diferença é puramente negativo; ele representa a fase do pensamento na qual a diferença está no seu momento máximo de obscuridade. Só neste sentido Nietzsche representa também um desvio, já que, enquanto vértice da metafísica, dela é também o fim, anunciando sem saber [...] a sua superação”. (VATTIMO, 1988, p. 75). (Grifo nosso).

Vattimo chama a atenção também para o fato de que todo o pensamento de Heidegger sobre a diferença, poder também ser a elaboração da possibilidade da diferença surgir como o termo mais apropriado para pensar a nossa época, em virtude do que a caracteriza ou a ela está relacionado: esquecimento metafísico do ser, afastamento do pensamento petrificado nas formas metafísicas, possibilidade de que à metafísica suceda uma outra época, atitude diferente do homem perante a relação ente presença e ente-presente e a eventualidade do ser (1988, p. 146).

Há outros dois elementos importantes na caracterização da importância contemporânea da ‘diferença’. O primeiro é que em Heidegger o sentido do ser vai a uma direção em que “o estar-aí é arrastado para fora de qualquer centro, num desapossamento – o ser como sentido em que o estar-aí se move sem possibilidade de encontrar um ponto fixo” (Ibid., p. 155). Ele não foi ‘posto’ no horizonte passivamente, e sim jogado. Portanto, “rememorar a diferença entre o ser e os entes significa, numa primeira aproximação,

---

<sup>52</sup> Existe uma linha francesa de interpretação que tem, diversamente de Heidegger, Nietzsche como um pensador da diferença. Vattimo localiza principalmente estes estudiosos naqueles que seguem Derrida: “A linguagem poético-filosófica nietzschiana, ao recusar descrever o ser em termos conceituais como algo de estavelmente dado fora do discurso, reconhece e pratica a diferença como interna ao próprio discurso. [...]. Não existem fatos, apenas interpretações. O texto filosófico-poético de Nietzsche é a prática ativa desta ‘teoria’, a qual, por outro lado, se contradiria se quisesse apresentar-se como teoria, como descrição e contemplação objetiva de um estado de coisas” (VATTIMO, 1988, p. 79-80).

apropriar-se do horizonte para que fomos atirados” (VATTIMO, 1988, p. 155). (Grifo nosso). O segundo é a convergência do pensamento heideggeriano da diferença com a hermenêutica<sup>53</sup> no sentido de um “esforço para construir o sentido do que é presente, a partir das suas conexões com o passado e com o futuro [...] e sempre em virtude da historicidade do estar-aí aberta pelo seu ser para a morte” (Ibid.).

A diferença ganha importância, na medida em que o fundamento do ser é negado em sua estrutura estável ou que se tem declarado a morte da metafísica. Vattimo esclarece que para Heidegger “a metafísica é o pensamento que corresponde a uma época em que o ser se dá ao homem no horizonte do *Grund*, do fundamento [...]” (1988, p. 165). Contudo, não existiria uma razão para esse acontecimento. O domínio da noção de fundamento seria um fato histórico-cultural, o ser não possui estruturas além do tempo, e o dar-se do ser é sempre diferenciado, por isso não se pode oferecer uma explicação do dar-se do ser à luz do fundamento. O ser simplesmente acontece.

Vattimo explica que Heidegger chama esquecimento à Metafísica, na medida em que tal pensamento esqueceu o ser em favor do ente. Metafísica aqui é compreendida como todo o pensamento ocidental a partir de Platão, tanto a ontologia, teoria geral do ser, quanto a teologia, teoria do ente supremo. Sendo que essa dupla configuração, ontologia e teologia, que a Metafísica assume na história, é expressão do esquecimento do ser. Assim:

a interrogação sobre o ser (o que é o ser) transformou-se desde o princípio numa interrogação sobre o ente do qual todos os outros dependem; não é óbvio, contudo, que o ser que ‘faz’ que os entes existam acabe por ser identificado pura e simplesmente com o ente que os põe na existência. O que caracteriza a metafísica, a *Prägung* do ser à luz do *Grund*, do fundamento, é assumir este fato como óbvio. **Uma vez identificado o ser com o *Grund*,**

---

<sup>53</sup> Nesse sentido, Vattimo demarca a distinção da postura filosófica da hermenêutica heideggeriana relativamente à filiação contemporânea francesa do pensamento da diferença, que para ele é equivocada: “A hermenêutica que interpreta todas estas componentes da efetividade está bem longe da desconstrução do texto metafísico, a que o pensamento da diferença se aplica, ao percorrer repetidamente a estrutura base da ausência; e não é sequer a produção delirante de novos simulacros sem nenhuma inserção nem ‘responsabilidade’” (1988, p. 156) (Grifo nosso). A radicalização da diferença que despreza aspectos importantes da metafísica e da dialética terminaria por levar a uma nova postura metafísica. Vattimo critica os limites e os equívocos do pensamento da diferença em Derrida e Deleuze: “Tanto a dissolução da diferença que se nos depara em derrida como a que encontramos em Deleuze remontam, com boa razão, a aspectos essenciais da filosofia nietzschiana do eterno retorno. A diferença como arquiestrutura de um processo infinito de repetição é o eterno retorno entendido como lei do ser, fato, negação da historicidade hebraico-cristã a favor de uma circularidade de tipo grego; a diferença como glorificação do simulacro é, pelo contrário, a dança e o riso de Zaratustra, o retorno como inocência do devir, [...]. Contudo, são estes dois aspectos do eterno retorno que Zaratustra despreza como uma interpretação parcial e superficial da idéia” (VATTIMO, 1988, p. 151-152). Ainda em outra passagem se refere de forma crítica ao pensamento deleuziano: “os jogos da diferença-repetição em que o ‘pensamento da diferença’ se perdeu” (VATTIMO, 1988, p. 160).

**esquece-se o ser na sua diferença em relação ao ente**, e abre-se o caminho à exigência de rememoração como regresso daquilo que é àquilo que o causa, ao *Grund*, num processo que, todavia, não regride *in infinitum*, mas se detém no ente ‘supremo’, em Deus (VATTIMO, 1988, p. 166). (Grifo nosso).

Não se pode buscar um fundamento que explique o afastamento do pensamento de Hegel e da metafísica. É simplesmente um acontecimento. O mesmo ocorreu com a ‘morte de Deus’ anunciada por Nietzsche:

‘Deus morreu’ tem em Nietzsche um sentido muito mais literal do que quanto em geral se pode acreditar: não é a enunciação metafísica de que Deus ‘não existe’, uma vez que esta pretenderia ainda referir-se a uma estrutura estável da realidade, a uma ordem do ser, que é o verdadeiro ‘existir’ de Deus na história do pensamento; pelo contrário, é a constatação de um acontecimento, graças ao qual o ser já não necessita de ser pensado como dotado de estruturas estáveis e, em definitivo, de fundamento. (VATTIMO, 1988, p. 168). (Grifo nosso).

Para Vattimo, Heidegger não concordaria totalmente com essa argumentação na medida em que Nietzsche pertence à história da metafísica, a qual o pensamento rememorante deve ultrapassar. A rigor, a afirmação ‘Deus morreu’ indica o fim da lógica do fundamento da metafísica, mas também denuncia Nietzsche como um pensador ainda metafísico que anuncia um ‘após’, portanto como uma afirmação ainda fundadora, se Deus está morto, tudo ‘se refere’ ao homem (VATTIMO, 1988, p. 167).

Vattimo, baseado em Heidegger, afirma que “a história da metafísica é a história do esquecimento do ser na sua diferença em relação ao ente, portanto, do ser como *Ereignis*” (Ibid., p. 173). Contudo, o ser como evento (*ereignis*), sem um fundamento (*grund*) metafísico, só se explicita vigorosamente no mundo da técnica (*ge-stell*), pois:

Num mundo técnico, o ser como fundamento desaparece; tudo é ‘posição’, cada fundamento é, por seu turno, fundado e o homem vive no arco desta fundação. Na manipulação universal, que implica o homem não só como sujeito, mas também muitas vezes como objeto (pelas várias formas do domínio social até à engenharia genética), anuncia-se o *Ereignis*, o ser liberta-se (a partir) da marca do *Grund*. É o *Ge-Stell* que se abre para apreender a *diferença* que desde sempre dominou a tradição metafísica permanecendo não-pensada (disfarçando-se, por último na dialética hegeliana). De fato, a metafísica falou sempre do ser e do ente, esquecendo, porém, que um remete sempre para o outro num jogo que não se deixa imobilizar. (Ibid., p. 174).

O pensamento metafísico do *Grund* reduziu o ente ao ser e o ser ao ente, desprezando a diferença. É o que Heidegger chama do esquecimento metafísico do ser. A rememoração heideggeriana “significa descobri-los como *transitivos*: o ser é aquilo que (compl. Objeto) o ente é; o ente é aquilo que (compl. Objeto) o ser é. ‘O ser fala aqui de forma transitiva [...]. O ser existe [...] aqui como uma passagem para o ente’” (VATTIMO, 1988, p. 174). Contudo, esse esquecimento do ser que se traduz de forma culminante na técnica (*Ge-stell*) também pode ser uma forma de resgatar a eventualidade do ser (*Ereignis*)<sup>54</sup>.

Dessa forma, o pensamento que corresponde ao apelo do *Ge-Stell*, enquanto prelúdio do *Ereignis*, se chama rememoração, pois relembra o que foi esquecido pelo pensamento metafísico. Ao perder as características metafísicas, o homem se relaciona com o ser através de sua *diferença* em relação ao ente: “não existe pensamento da diferença que não seja rememoração: não só porque a diferença é [...] esquecida pelo pensamento metafísico, mas porque a diferença é, [...] um diferir, é definitivamente a própria articulação temporal da experiência que tem essencialmente a ver com o fato da nossa mortalidade” (Ibid., p. 178). (Grifo nosso).

Em Heidegger, a técnica é, ao mesmo tempo, o culminar da metafísica e o prelúdio da emergência do ser como evento. O fato de Heidegger não ter dado à técnica um peso maior na expressão da diferença do ser, se deve, segundo Vattimo, ao próprio momento de desenvolvimento da técnica na época de Heidegger, que, assentada num movimento de produção em série, não poderia viabilizar a transitoriedade necessária à expressão da diferença (1988, p. 182). A técnica (*Ge-stell*) possibilita um desenraizamento das estruturas estáveis e metafísicas do ser, e, por isso, anuncia o início da emergência do ser como evento, possibilita a rememoração do ser esquecido pela metafísica e por isso propicia também uma abertura para uma história ‘fraca’: “A anistoricidade constitutiva do Ge-Stell, entendida não só como perda das raízes, mas também no seu alcance ultrametafísico, enquanto aspecto do prelúdio do *Ereignis*, marca a rememoração para a qual o Ge-Stell se apronta de uma historicidade ou temporalidade que se pode definir com ‘débil’ ou ‘despotenciada’” (Ibid., p. 184). (Grifo nosso).

---

<sup>54</sup> É esclarecedor observar como a técnica possibilita a eventualidade e a apreensão dessa eventualidade do ser: “O que constitui o *Ge-Stell* como prelúdio do *Ereignis* é o seu caráter móvel, transitivo” (VATTIMO, 1988, p. 175). “A experiência do *Ge-Stell* conduz-nos à apreensão do *Ereignis*, logo, à descoberta do caráter eventual do ser, do seu dar-se em marcas sempre diferentes” (VATTIMO, 1988, p. 179).

Para Vattimo, essa importância do *Ge-stell* no prelúdio do *Ereignis* não é muito explicitada nos textos heideggerianos, mas são encontradas muitas afirmações sobre as diferenças como destino histórico, como marcas que configuram a relação homem-ser na finitude histórica do estar-aí, “que não se resolve nem numa pura relatividade historicista (que comporta uma absolutização do curso histórico, mesmo quando é despojada de toda a necessidade e de todo o teleologismo), nem no fluir da ‘vida’ (também esta tornada absoluta)” (Ibid.).

Diante do apelo do *Ge-stell*, o pensamento suspende as características metafísicas, principalmente a distinção entre natureza e história, baseada nos esquemas modernos das ciências da natureza. Assim, experimenta a finitude histórico-destinal da existência em relação à morte. Mas, não como acesso transcendente à estabilidade do ser, pois ser, existência e tempo aparecem como ‘declínio’ do ser forte, da autenticidade plena, como prelúdio do *Ereignis*. É assim que a técnica possibilita a ‘perda de raízes e de solo’ e a dissolução do ser no niilismo, liberto dos obstáculos metafísicos. A perda das certezas metafísicas que constitui esse quadro não deve levar a uma nostalgia (Ibid., p. 185).

Nesse horizonte, o ser se experimenta como temporalidade ‘débil’. Não como temporalidade da constituição do fluxo da história e da existência, mas sim como destituição da continuidade histórico-hermenêutica em relação à morte, que torna efêmera toda a localização histórico-cultural e faz existir as diferenças destinativas das épocas e das existências. (VATTIMO, 1988, p. 184). Tem-se aí a afirmação da temporalidade do ser, ou do ser *como* tempo, não no sentido metafísico, mas experimento como diferença, a qual é a constatação da eventualidade do ser:

O ser é, no final, experimentado como diferença; isto é, como tempo, entendido, porém, como o Mesmo que faz existir as diferenças dos horizontes histórico-destinais, na medida em que é, antes de mais, a passagem das existências segundo o ritmo ‘natural’ de nascimento e morte. [...] O ser é tempo enquanto maturação e envelhecimento, e também efemeridade, mutabilidade atmosférica (Ibid., p. 186).

No universo heideggeriano o ser é pensado como temporalidade, vida viva, paixão, Eros, necessidade, acolhimento, envelhecimento, declínio, etc., inclui as características que a tradição metafísica, em busca de segurança e poder havia excluído (VATTIMO, 1988, p. 187). É por esse motivo que, para Vattimo, o ‘pensamento da diferença’

se insere no universo da tendência dissolutiva da dialética<sup>55</sup>. As temáticas da diferença se expressam na tendência micrológico-dissolutiva da dialética, principalmente nos marxistas críticos como Benjamin, Adorno, Bloch, o jovem Lukács e Sartre no desenvolvimento do pensamento dialético novecentista:

Uma tendência dissolutiva que o esquema dialético não conseguiu mais controlar; esta tendência foi visível na micrologia benjaminiana, na ‘negatividade’ adorniana, e no utopismo de Bloch. O significado desta tendência consiste em iluminar a aproximação dialética ao problema da alienação e da reapropriação e é ainda profundamente cúmplice da alienação que deveria combater: a idéia de totalidade e aquela de reapropriação, características de todo pensamento dialético, são ainda noções metafísicas não criticadas (Ibid., p. 17).

Segundo Vattimo, ao inaugurar o discurso sobre a diferença do ser dos entes, a diferença ontológica, Heidegger não tinha idéia de quão longe se iria chegar. Esta diferença significa que o ser *não é*, e sim o ente. O ser simplesmente acontece: “nós falamos ser distinguindo verdadeiramente dos entes somente quando pensamos como o ser acontece histórico-culturalmente, o instituir-se o transformar-se, dos horizontes entre os quais de vez enquanto os entes tornam-se acessíveis aos homens e o homem a si mesmo. Não é *ontos on* o dado sensível na sua imediaticidade, [...]” (1992a, p. 19). O que Heidegger faz é temporalizar radicalmente o *a priori*.

A diferenciação entre o ser e o ente termina estabelecendo, também para Heidegger, a relação entre ser e linguagem, a partir dos anos trinta. Essa descoberta do caráter lingüístico do acontecimento do ser se reflete sob a condição do ser mesmo, desnudando-lhe dos traços fortes atribuído pela tradição metafísica. Assim, por ser evento, o ser que acontece não tem os traços do ser metafísico, ele se configura com traços radicalmente distintos. (Ibid., p. 19).

Para Vattimo, o pensamento da diferença pode ser concebido como o herdeiro e o radicalizador da tendência dissolutiva da dialética, na qual, o enfraquecimento do ser quer significar uma nova ontologia:

---

<sup>55</sup> Para o autor: “o pensamento dialético novecentista, havendo recebido as razões da inversão marxiana do idealismo, se apresenta como pensamento da totalidade e pensamento da reapropriação, reivindicando como materialismo o resgate disto que a cultura dos dominadores excluiu. Mas ‘a parte maldita’, isto que ficou excluído da cultura dos dominadores, não se deixa tão facilmente reaparecer em uma totalização: os excluídos têm experiência do fato que a mesma noção de totalidade é uma noção senhorial, dos dominadores. Aqui, na inversão materialista da dialética hegeliana, uma permanente tendência que se pode chamar ‘dissolutiva’, que tem a sua peculiar expressão na dialética de Adorno, na mistura de materialismo e teologia de Benjamin, no utopismo de Bloch” (VATTIMO, 1992a, p. 17).



o enfraquecimento do (da noção de) ser, o dar-se explícito da sua essência temporal (também e sobretudo: efemeridade, nascimento-morte, transmissão pálida, acúmulo de antiguidades) se repercute profundamente sobre o modo de conceber o pensamento e o Existente que nem é sujeito. O pensamento fraco quer articular estas repercussões, e assim preparar uma nova ontologia (1992a, p. 20).

Essa construção da ‘nova ontologia’, uma ‘ontologia fraca’, no entanto, se diferencia da vertente contemporânea francesa do pensamento da diferença que recusa radicalmente os elementos da dialética:

Esta nova ontologia se constrói não somente desenvolvendo o discurso da diferença, mas também rememorando a dialética. A relação dialética-diferença não tem um sentido único: não tem somente um abandono das ilusões da dialética pelo pensamento da diferença. É provável que a *Verwindung*, a apropriação da diferença no pensamento fraco, se possa pensar apenas se se assume também a herança da dialética. (VATTIMO, 1992a, p. 20). (Grifo nosso).

Contudo, a reapropriação de determinados elementos da dialética pela ontologia fraca, uma nova ontologia, não pode acontecer de forma a que “o servo se faça patrão, herdando o armamento das categorias fortes da metafísica” (VATTIMO, 1992, p. 21). Assim, então, “a herança dialética assumindo o pensamento da diferença se fragiliza (*verwindet*) em pensamento fraco e é condensada na noção de *Verwindung*” (Ibid.). *Verwindung* como declínio, distorção, ultrametafísica é usada por Heidegger para se contrapor à *Ueberwindung*, como superação característica da Dialética. A *Verwindung*, consiste em um esforço de evitar a existência do ser como fundamento.<sup>56</sup> Essa categoria é também um dos “modos no qual o

---

<sup>56</sup> A esse respeito afirma o autor: “a noção heideggeriana da *Verwindung* é o esforço mais radical de pensar o ser em termos de um ‘colocar em prática’ que é também sempre um ‘ato de despedida’, porque nele o encontra como estrutura estável, nele o registra e aceita como necessidade lógica de um processo. *Verwindung* é o modo no qual o pensamento pensa a verdade do ser mesmo como *Ueberlieferung* e *Geschick*. Neste sentido, essa é sinônimo de *An-denken*, o outro e mais usual termo com o qual Heidegger, na sua obra tardia, designa o pensamento ultrametafísico, o pensamento que rememora o ser: mas que, exatamente, não está nunca presente, mas sempre o recorda como já ‘ido’ (é preciso ‘deixar andar o ser como fundamento’ diz a conferência *Zeit und Sein*). No ser não se entra na presença, mas só na recordação, porque (ou simplesmente: e isto significa que) isso não se define nunca como isto que está, mas somente como isto que se transmite: o ser é envio, destinação. O que significa ainda também que, de qualquer modo, o pensamento ultrametafísico não pode trabalhar com as noções da metafísica, declinando-lhe, distorcendo-lhe, remetendo-se a elas, delas, enviando-se-lhes como próprio patrimônio. O trabalho de Heidegger depois da curva dos anos trinta é um colossal esforço de repensar, rememoração e recusa da tradição metafísica. Uma vez que não dispomos de um acesso pré-categorial ou transcategorial ao ser, que desmente e esgota a categoria objetivante da metafísica, não podemos fazer outra coisa que tomar esta categoria por ‘boa’, ao menos no sentido que não tínhamos nela; mas isto sem alguma nostalgia para outra categoria, que poderia ser mais adequada e apropriada ao ser como é (pois que o ser não é completamente). A *Verwindung* consiste pois no retirar a esta categoria precisamente aquilo que a constituía como metafísica: a pretensão de entrar em um *ontos on*” (VATTIMO, 1992a, p. 22)

pensamento fraco assume e prossegue a herança da dialética conjugando-a com a diferença.  
(VATTIMO, 1992a, p. 23)

Aos termos *An-denken* e *Verwindung*, Vattimo acrescenta o termo *Pietas* para caracterizar o pensamento fraco da ultrametafísica heideggeriana e explica que é um termo que evoca acima de tudo a mortalidade, a finitude e a temporalidade. A ontologia fraca, que pensa o ser sob o signo da temporalidade e da mortalidade, considera que a transformação no modo de pensar os traços fundantes do ser já tenha começado a desencadear importantes conseqüências: as conseqüências do anúncio da morte de Deus; o transcendental como temporalidade: o ser não é, mas acontece; a objetividade não se dá na estabilidade, mas no acontecimento, inclusive como prenúncio da morte; o acontecer, *Ereignis*, deixa subsistir os traços metafísicos do ser pervertendo-lhe mediante a explicitação da sua constitutiva temporalidade e mortalidade; o recordar o ser é recordar esta temporalidade; o pensamento da verdade não é o pensamento que ‘funda’, como pensa a metafísica, mas que ‘rompe’ exibindo a temporalidade e a mortalidade (Ibid.).

Vattimo, contudo, questiona se a fraqueza do pensamento também não teria uma fraqueza em termos de um projeto próprio. Há um risco iminente de existir uma filosofia parasitária, contemplativa e estetizada. E em uma referência explícita ao pensamento da diferença na França, afirma: “muito pensamento atual da desconstrução pode ser juntado a essa acusação; a qual, naturalmente, é tanto mais convincente quanto mais supõe como óbvio que a tarefa do pensamento seja uma outra, a tarefa de uma construção, de uma funcionalidade histórica (e política) sobre a qual é lícito nutrir muitas dúvidas” (1992a, p. 23-24).

### **2.3 Entre a pós-história e o fim da *Bildung* para a história universal**

Na investigação de Lyotard, a pós-modernidade se caracteriza pela descrença nos ‘metarrelatos’ e a conseqüente valorização das pequenas narrativas. Nesse âmbito é também valorizada a influência das informações tecnológicas e das máquinas informacionais do saber, que substituem os especialistas e os políticos nas decisões sociais. Dessa forma, a recusa dos grandes ideais e dos instrumentos políticos e representativos do coletivo, como o entende a tradição da modernidade, abre espaço para a valorização dos movimentos sociais alternativos,

que por sua vez, tem grande importância na crise estrutural do capital. A consequência maior dessa recusa, tanto num caso como no outro, é a diluição da ideia de coletividade, fazendo assomar as noções de individualidade ou de pequenos grupos.

Quando Lyotard constata a submissão pós-moderna da ciência, que não é mais portadora do conhecimento verdadeiro, ao processo de valorização do capital e de viabilização da formação de competências para o atendimento do sistema, temos também uma forte aproximação com o papel da ciência na crise estrutural do capital quando este se insere completamente na necessária aceleração tecnológica que alimenta a produção destrutiva, a forma de produção mais adequada para sua reprodução dentro da crise.

Nesse sentido, arriscamos dizer que a desmistificação do saber científico operada pelo pensamento pós-moderno, por intermédio da deslegitimação das grandes narrativas, está presente na crise estrutural do capital contemporâneo na sua apropriação da ciência como elemento de produção, agora indispensável no contexto da produção destrutiva. É necessário enfatizar que o pensamento pós-moderno, além de reconhecer a deslegitimação da ciência como portadora do discurso verdadeiro, reconhece também sua deslegitimação operada por meio da sua apropriação pelo capital, da disponibilidade da ciência moderna em atender aos interesses do capital. Em outros termos, o pensamento pós-moderno não é completamente acrítico pró-capitalista, como querem alguns de seus críticos.

A questão é: os pós-modernos não referendam a sua crítica na construção da sociedade alternativa socialista, haja vista sua possibilidade de ser totalitária. Ademais, a crítica pós-moderna à ciência como portadora do conhecimento verdadeiro esbarra na proposição dos jogos de linguagem, onde todos os discursos seriam verdadeiros. Lyotard, no entanto, não desconsidera a apropriação do capital sobre a deslegitimação das grandes narrativas e a prevalência dos jogos de linguagem, nos quais a pesquisa é direcionada para o bom desempenho da produção e dos trabalhadores. O autor enfatiza, por exemplo, que a pesquisa científica que recebe maior financiamento é aquela mais aplicável e rentável.

O fim dos grandes ideais das metanarrativas – como o fim unitário da história e do poder cognitivo e centrado do sujeito moderno, o esmaecimento da crença na emancipação progressiva da razão e da liberdade, a descrença na alternativa socialista e na abstração do conceito moderno de humanidade, etc. – encontra ressonância na forma de ser do capital em sua crise estrutural.

Senão, vejamos. Observemos que os grandes ideais da modernidade eram compatíveis com um capital em sua ascendência histórica e em busca de sua expansão territorial, que se apresentava com validade universal para estabelecer sua própria legitimidade e realizar seus intuitos de ampliação e acumulação. Diversamente, um capital em crise estrutural que busca sua reprodução pela produção destrutiva só pode favorecer e ser favorecido num mundo fragmentado, de valores efêmeros, marcado pela paralogia e pelo dissentimento. A taxa de utilização decrescente das mercadorias, essencialmente necessária à produção destrutiva, tem a sua expressão nessa instabilidade constitutiva do mundo e do pensamento pós-moderno. Os ideais universais e estáveis da modernidade já não se coadunam com a produção destrutiva baseada na descartabilidade das mercadorias, a qual se alastra pela totalidade social.

Contraposta à estabilidade dos ideais modernos se encontra a efervescência, multiplicidade e pluralidade veiculadas pelos *mass media* que caracterizam a época pós-moderna, segundo Vattimo. Nesse sentido, compreendemos ser a explosão múltipla dos meios de comunicação de massa muito mais coerente com as necessidades do capital contemporâneo na sua crise estrutural. Em especial a possibilidade dos *mass media* em potencializar a rapidez do consumo intimamente relacionada à taxa decrescente de mercadoria. Aliás, o próprio Vattimo reconhece a apropriação da explosão comunicacional e das diferenças locais pelo poder econômico.

O capital, na época de sua ascendência histórica de exportação territorial de suas contradições, era coerente com a idéia de história contínua, progressiva, perfectível proclamada pela modernidade iluminista. Na época de crise estrutural marcada pela produção do efêmero e do descartável já não é mais conveniente essa perspectiva estável da história unitária. A noção de pós-história é mais adequada às formas de recomposição do capital em crise.

A produção material agora não tem mais como justificar a idéia do progresso civilizatório e sim a idéia de ‘fim da história’, ou seja, a idéia de que não há mais essência a ser realizada e nem mais percurso pré-estabelecido a ser trilhado. Essa ausência de uma noção de história contínua mais coerente com uma produção material mais e mais voltada para o aspecto quantitativo do valor de troca e suas mercadorias efêmeras, com obsolescência programada. A descartabilidade dos produtos é conveniente com a idéia de descartabilidade da continuidade histórica.

A mesma lógica segue a reflexão sobre o debilitamento do ser, o fim dos fundamentos, a autodissolução da noção de verdade. Em todos esses conceitos se encontra a flexibilidade da produção do capital contemporâneo. E é nesse sentido que compreendemos as três características da pós-modernidade sugeridas por Vattimo: um pensamento da fruição, da contaminação e do *Ge-Stell* que dão sustentação à uma 'ontologia fraca'. A própria sociologização da filosofia que caracteriza o pensamento pós-moderno é coerente com a efemerização generalizada da produção destrutiva na sua crise estrutural. O enfraquecimento do ser pós-moderno é concernente à diluição da estabilidade moderna e compatível com a efemeridade prevaiente nas mercadorias produzidas na produção contemporânea.

Toda essa fragilização das certezas e verdades fortes da tradição e da modernidade empreendida pelo pensamento pós-moderno e coerente com a produção do capital contemporâneo em sua crise estrutural encontra ressonância na área de educação, como examinaremos no capítulo seguinte e no qual serão apresentadas questões tais como: o fim dos metarrelatos que caracterizam a pós-modernidade deslegitimam também a universidade, *locus* supremo da realização daqueles relatos; a Formação moderna (*Bildung*) do sujeito, objetivo último do grande projeto emancipatório iluminista se converte em simples formação de competência e desempenho para o trabalho; a educação não visa mais a saída da ignorância pela iluminação epistemológica progressiva da razão, mas sim uma flexibilização da formação das pessoas por meio de um ideal hermenêutico.

### **CAPÍTULO 3 - EDUCAÇÃO PÓS-MODERNA: NOVA EMANCIPAÇÃO OU SUPRIMENTO DO MERCADO?**

A apresentação da crise contemporânea do capital no primeiro capítulo possibilitou a apreensão das determinações sociais desse momento histórico-social sobre as características principais do pensamento pós-moderno, vistas no segundo capítulo. Agora a reflexão será dirigida para a educação pós-moderna em Lyotard e Vattimo, precedida, como contraponto, de uma exposição sobre a educação moderna em Kant, o representante mais expressivo e característico do tema. A educação moderna se norteou pela legitimidade universal das metanarrativas. A educação pós-moderna, ao contrário, segue os efeitos da deslegitimação das metanarrativas da Modernidade e busca novas alternativas de ideal e paradigma, quando não sucumbe totalmente às necessidades de ampliação e acumulação do capital. Como Kant considera a educação a principal responsável pelo aperfeiçoamento da Razão, pela efetivação do progresso da história e pela disciplina dos instintos selvagens, a análise de sua obra *Sobre a pedagogia* foi fundamental para os estudos sobre a educação moderna. Para o exame da educação pós-moderna no pensamento de Lyotard foram utilizadas as obras já citadas anteriormente, com recorte específico no ensino superior e na instituição universitária. Em Vattimo, o artigo *A educação contemporânea entre a epistemologia e a hermenêutica* norteou a análise do ideal da educação na contemporaneidade.

#### **3.1 Modernidade e educação: a reflexão de Kant**

O texto kantiano *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de 1784, é caracterizado por um essencialismo iluminista das tradições, no qual estão ausentes as determinações históricas. O ponto de partida de Kant é metafísico, nele as ações humanas são determinadas por leis naturais universais. A história, ao narrar as manifestações humanas, busca descobrir um curso regular das causas ocultas do jogo da liberdade da vontade humana: “dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento

continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais” (KANT, 1986, p. 9).

Como os homens partem de sua livre vontade, aparentam não estar submetidos a nenhuma regra. No entanto, suas vontades estão sujeitas a leis naturais constantes, a um plano oculto da natureza: “os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização” (Ibid., p. 10).

As ações humanas não são apenas instintivas ou racionais, em razão disso não se pode afirmar que exista uma história humana planejada. Mas, no geral, a conduta humana apresenta um quadro desolador: vandalismo, maldade, infantilidade, etc. Tendo em vista esse quadro, o filósofo não pode supor antecipadamente nenhum *propósito* racional *próprio* no conjunto das ações humanas. A alternativa é tentar descobrir “neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio” (Ibid., p. 10).

Há uma teleologia da história sujeita à teleologia da natureza, uma determinação da natureza conduzindo a história humana, na qual “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim”(Ibid., p. 11). Essa teleologia da natureza, regulada por leis, deve ser cumprida e conduzir a razão.

No homem, única criatura racional na Terra, as disposições naturais estão voltadas para o uso de sua razão e se desenvolvem completamente apenas na espécie e não individualmente. A razão possibilita ultrapassar os instintos naturais, por meio dos ensinamentos que fazem progredir a inteligência. Como a natureza concedeu aos indivíduos um tempo muito breve para esse desenvolvimento, carece das gerações transmitirem umas às outras as suas luzes para a condução da espécie, levando o germe da natureza ao seu propósito inerente de desenvolvimento (Ibid., p. 11). Do contrário, os esforços humanos e as disposições naturais seriam vistas como inúteis e sem finalidade.

Em relação a esse propósito, Kant afirma que: “a natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a



si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão” (KANT, 1986, p. 10). Na natureza tudo tem um propósito: a razão e a liberdade de vontade dados pela natureza ao homem é para que ele não se guie pelos instintos e pelo inatismo. Tudo em sua vida teve de ser criado por ele próprio, e com isso a natureza tinha o propósito de tornar o homem mais digno do que bem instalado no mundo.

Assim, a transmissão de conhecimentos entre as gerações, portanto, é fundamental e determinante nessa formação humana:

as gerações passadas parecem cumprir suas penosas tarefas somente em nome das gerações vindouras, preparando para estas um degrau a partir do qual elas possam elevar mais **o edifício que a natureza tem como propósito**, e que somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra que uma longa linhagem de antepassados [...] edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou (Ibid., p. 12-13). (Grifo nosso).

Para Kant, há na natureza humana um antagonismo insuperável que é a *insociável sociabilidade*, a tendência, de um lado, a viver em comunidade e, de outro, a se isolar. Contudo, “o meio que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade” (1986, p. 13). Paradoxalmente, é a tendência à insociabilidade que torna possível a sociabilidade.

No homem, a inclinação para *associar-se* se deve ao fato de ele se sentir mais humano nesse convívio, pois possibilita o desenvolvimento de suas disposições naturais. Contudo, a tendência a isolar-se também é muito forte, “porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros” (Ibid. 1986, p. 13).

A discórdia posta pela natureza no homem, a insociabilidade, possibilita o desenvolvimento da sociabilidade e realiza a natureza racional disposta pelo Criador. É tal socialização que leva, no entanto, o homem da rudeza à cultura e também constitui o seu valor social:

desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim

finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral* (KANT, 1986, p. 13-14).

Contudo, para a efetiva realização dessa sociabilidade, é preciso uma *constituição civil* que ordene a liberdade a partir de leis exteriores e que realize essa sociabilidade que limita os instintos e possibilita a convivência coletiva: “o maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito” (KANT, 1986, p. 14).

A insociabilidade, com sua inclinação animal egoísta, leva o homem a se exceder na sua liberdade e ter necessidade de um senhor para que todos possam exercer universalmente a liberdade: “Este problema é, ao mesmo tempo, o mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana. A dificuldade que a simples idéia dessa tarefa coloca diante dos olhos é que o homem é um animal que, quando vive entre outros de sua espécie, tem necessidade de um senhor” (Ibid., p. 15).

A mesma insociabilidade que determina a necessidade de uma constituição em razão da sua animosidade existe também entre os Estados: “O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja” (Ibid., p. 16). Dessa forma, a sociabilidade se realizará, também, pela saída do “estado sem leis dos selvagens” para uma federação de nações em que todo Estado goze segurança e direito, não através da própria força, mas de uma grande confederação de nações, que tenha um poder unificado.

Para Kant, a história é a realização de um *telos* natural por meio da política, na busca do desenvolvimento de uma humanidade originariamente selvagem: “pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política [...] como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições” (Ibid., p. 20). No pensamento kantiano, o Iluminismo teria surgido no horizonte da história como uma luz em meio a realização desses desígnios naturais para nortear os homens individual e coletivamente, inclusive os dirigentes políticos:

e assim surge aos poucos, em meio a ilusões e quimeras inadvertidas, o Iluminismo (*Aufklärung*) como um grande bem que o gênero humano deve tirar mesmo dos propósitos de grandeza egoísta de seus chefes, ainda quando só tenham em mente suas próprias vantagens. Mas este Iluminismo, e com ele também um certo interesse do coração que o homem esclarecido

(*aufgeklärt*) não pode deixar de ter em relação ao bem, que ele concebe perfeitamente, precisa aos poucos ascender até os tronos e ter influência mesmo sobre os princípios do governo (KANT, 1986, p. 21).

Kant buscou elaborar filosoficamente a história universal segundo um plano da natureza, tendo em vista a perfeita união civil na espécie humana: “a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final” (KANT, 1986, p. 22). A observação dessa história universal no lado do Ocidente, no seu entender, apresenta uma marcha regular de aperfeiçoamento da constituição política que, provavelmente, um dia determinará todas as outras. Apesar dos vícios que destroem a constituição civil, as leis e a relação entre os Estados, permanece sempre “um germe do Iluminismo que, desenvolvendo-se mais a cada revolução, preparou um grau mais elevado de aperfeiçoamento” (Ibid., p. 23).

Este potencial iluminista de desenvolvimento contínuo e progressivo é um fio condutor da política das futuras mudanças estatais, “na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na terra ser preenchida” (Ibid., p. 23). Para Kant, essa natureza é a Providência. Contudo, alerta o autor, a idéia de uma história do mundo com um fio condutor a priori não exclui a elaboração da história propriamente dita, composta empiricamente.

Em 1783, é publicado o escrito de Kant *Resposta à pergunta: o que é “esclarecimento”?* (*Aufklärung*)<sup>57</sup> que se tornou emblemático e imprescindível para a compreensão da centralidade da razão na época iluminista:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de

---

<sup>57</sup> Transcrevemos aqui uma nota de Floriano de Souza Fernandes, um dos tradutores da edição de uma coletânea de textos de Kant, sobre o significado de *Aufklärung*, por a considerarmos extremamente primorosa e esclarecedora e, por isso, necessária aos nossos propósitos de compreender o Iluminismo no contexto da educação: “É impossível fazer uma tradução exata do termo filosófico alemão *Aufklärung*, tal a multiplicidade de sentidos congregados nesta noção. Certamente várias tentativas foram feitas, nos diversos idiomas neolatinos propondo-se versões tais como ‘iluminismo’, ‘ilustração’, ‘filosofia das luzes’, ‘época das luzes’, etc. nenhuma delas oferece equivalência satisfatória, razão pela qual alguns comentaristas preferem referir-se à *Aufklärung* pura e simplesmente, sem se preocuparem em traduzir o vocábulo. Diversos motivos levam-nos a julgar que, sem ser perfeita, a transcrição pela palavra ‘esclarecimento’ talvez seja de todas a melhor, principalmente porque acentua o aspecto essencial da *Aufklärung*, o de ser um processo e não uma condição ou uma corrente filosófica ou literária, que a razão humana efetua por si mesma para sair do estado que Kant chama ‘menoridade’, a submissão do pensamento individual ou de um povo a um poder tutelar alheio” (KANT, 2005, p. 63).

seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. *O homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*] (KANT, 2005, p. 63-64).

A preguiça e a covardia constituem causas da menoridade para alguns homens e explicam como outros se tornam seus tutores. Kant ironiza: “É tão cômodo ser menor” (2005, p. 64), pois se alguém pensa ou faz as coisas, por outro, não é necessário que se despenda esforço. Mesmo assim, os tutores ensinam para a maioria da humanidade que a passagem à maioridade é difícil e perigosa. Com isso, eles embrutecem e adestram as pessoas para que elas próprias não se tornem autônomas e conquistem a maioridade. Contudo, esse perigo e essa dificuldade são ilusórios, pois com algumas quedas as pessoas aprenderiam a andar sozinhas. A maior dificuldade que as pessoas encontram para se desvencilharem da menoridade é o fato de terem aprendido com os tutores que esta é uma natureza delas e, por isso, a ela se apegam, tornando-se incapazes de qualquer autonomia. Contudo, é possível e necessário que o público se esclareça [*aufkläre*]. Todos os indivíduos, inclusive os tutores, têm a capacidade de pensar por si próprios, mas o público só chega ao esclarecimento de forma muito lenta.

O esclarecimento [*Aufklärung*] exige liberdade, em especial a de fazer uso público da razão em todas as questões (KANT, 2005, p. 65). Contudo, o uso privado da razão, apesar de limitado, pode promover também o progresso do esclarecimento. O uso público da razão é quando o sábio fala o que pensa para o grande público. O sábio, o militar ou o religioso pode até obedecer às exigências de um determinado cargo, uso privado da razão, pois cumpre seu dever e preserva a harmonia social, mas deve expor para a comunidade as suas discordâncias e questionamentos. A justificativa maior para que os tutores façam uso público da razão é que “o fato de os tutores do povo (nas coisas espirituais) deverem ser eles próprios menores constitui um absurdo que dá em resultado a perpetuação dos absurdos” (Ibid., p. 67).

Não é aconselhável a tutela da menoridade, pois, mesmo se aprovada pelas autoridades, inviabilizaria um posterior esclarecimento [*Aufklärung*] da humanidade. “Uma época não pode se aliar e conjurar por colocar a seguinte em um estado em que se torna impossível para esta ampliar seus conhecimentos (particularmente os mais imediatos), purificar-se dos erros e avançar mais no caminho do esclarecimento [*aufklärung*]. Isto seria

um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste precisamente neste avanço” (KANT, 2005, p.68). A humanidade deve marchar no caminho do aperfeiçoamento, e todo homem deve contribuir para esse esclarecimento progressivo.

Kant diz que sua época não era ainda uma época esclarecida (*aufgeklärten*), os homens ainda não faziam uso do seu próprio entendimento. Contudo, havia “claros indícios” de que foram abertas as possibilidades para “tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento [*Aufklärung*] geral ou à saída deles”, (Abid., p. 69-70), para que os homens saíssem de sua menoridade e alcançassem a maioridade através do esclarecimento. Nessa marcha progressiva de esclarecimento é imprescindível a vontade do homem de alcançar um estágio superior de racionalidade, pois “os homens se desprendem por si mesmos progressivamente do estado de selvageria, quando intencionalmente não se requinta em conservá-los nesse estado” (Ibid., p. 70). É preciso que exista a vontade pessoal de alcançar a maioridade do esclarecimento.

Kant não produziu uma obra sistemática sobre a educação. O livro *Sobre a Pedagogia*, de 1803, é a compilação, por seu aluno Teodoro Rink, de um ciclo de aulas universitárias de pedagogia. A obra, autorizada pelo próprio Kant, foi publicada um ano antes de sua morte<sup>58</sup>.

Coerente com os princípios de seu criticismo, que afirma a existência do mundo fenomênico e do mundo noumênico, ou seja, físico e espiritual, Kant compreende a existência

---

<sup>58</sup> Apesar de as questões pedagógicas serem eventualmente tratadas em outras obras, como na *Crítica da Razão Prática* e na *Metafísica dos Costumes*, por exemplo (GALEFFI, 1986,263), segundo estudiosos, a obra *Sobre a Pedagogia* é a que melhor esboça as reflexões de Kant sobre a educação, mesmo contendo algumas imprecisões conceituais relativas ao pensamento kantiano. Segundo Galeffi, as duas principais finalidades da educação em Kant são: “ajudar o homem a destacar-se sempre mais da sua materialidade animal para realizar a sua ‘humanidade’, superando, assim, as suas inclinações sensíveis e afirmando-se como ‘homem moral’; [...] fazer progredir o gênero humano de geração em geração até o alcance de sua perfeição” (GALEFFI, 1986, 264). E ainda: “o fim da educação coincide com o mesmo fim da evolução histórica: a moralidade. E quando se trata da moralidade, nós sabemos que para Kant não há lugar para uma concepção utilitarista ou eudemonística da vida, senão no sentido de que a educação ajuda a espécie humana a passar progressivamente de um plano sensível, no qual se tende à imediata satisfação das próprias inclinações naturais o mais das vezes egoístas, para um plano ético no qual a perfeição, mais do que uma conquista efetuada, é constantemente considerada como uma perene meta a ser alcançada e que se desloca sempre mais para o alto à medida que subimos para ela” (GALEFFI, 1986,264). Para Kant, a educação é uma arte necessária para a boa condução racional das nossas ações, que devem fugir do imediatismo empiricista. Na educação kantiana “é necessário deixar-nos guiar pela Razão, organizando os nossos procedimentos segundo critérios científicos” (GALLEFFI, 1986, 265). Com a ênfase no comportamento racional, as finalidades da educação são, no entender do autor, tornar o homem disciplinado, culto, prudente e moral. Disciplinar é frear a natureza selvagem. A cultura remete a instrução em geral, a uma aquisição de habilidades que vai do ler e escrever à música. O ser prudente é aquele que sabe adaptar-se às exigências da vida social, e com isso promover uma convivência amável. A moralidade indica e conduz a vocação para os bons objetivos, ou seja, que sirvam para todos e cada um.

de uma educação física, relativa à sensibilidade e ao intelecto, e de uma educação prática, relativa ao homem supra-sensível, ou seja, ser moral.

Diversamente do animal, o homem é a única criatura que deve ser educada. É preciso a educação para que a humanidade, considerada do ponto de vista da dignidade da natureza humana, efetive a realização do homem mediante as características superiores que o distinguem do animal: a razão e a liberdade. O homem, constituído pela dualidade de matéria e espírito, sensibilidade e dever, não se tornará um homem bom e verdadeiro sem que a razão prevaleça sobre os sentidos. Contudo, para Kant, a educação da sua época era insuficiente para a realização desse ideal humano, pois tinha como parâmetro o presente, ao passo que o referencial deveria ser o futuro e a idéia de uma humanidade culta e predestinada a um patamar moral superior, a serem realizados pelo trabalho sucessivo e progressivo das gerações.

A educação se divide em física e prática, sendo que a educação física cuida da sensibilidade e do intelecto e a educação prática cuida da moral. “O homem é a única criatura que precisa ser educada” (KANT, 2002, p.11). A educação física é aquela que o homem tem em comum com os animais, os cuidados com o corpo. Essa educação tem por preocupação normas de higiene que garantam um crescimento normal da criança e se refere à educação sensível e intelectual (imaginação, memória, atenção, inteligência, juízo e reflexão), incluindo aí a formação do caráter como disciplina (não ainda ligado diretamente à moral que compete à educação prática). As preocupações presentes em Kant relativamente à educação física da criança abrangem: aleitamento materno, abstenção de excitantes como o vinho e a pimenta, banhos, choros, preguiça, castigo, liberdade de expressão, ensino da teoria aliada à prática, pertinência dos ensinamentos à idade, ensino das línguas, matemática, geografia (ao invés dos romances). O ensino deve se pautar na visão científica buscando superar as meras opiniões.

A educação prática, para Kant, relaciona-se à formação moral, à formação do caráter e representa o fim último da educação. Nesse sentido, a educação prática busca cultivar na criança o dever da dignidade humana, seja em cumprimento do dever sem esperar recompensas, seja não procurando comparação em atos alheios e sim num ideal humano ético. Para alcançar os propósitos dessa educação prática era importante tomar a moral como uma religião. A lei moral está em nós e devemos segui-la por possibilitar um aperfeiçoamento que nos afasta dos vícios e que está de acordo com o Ser Supremo. Depois dessa breve introdução, passamos à explicitação do texto de Kant.

A educação implica em cuidados e formação, que por sua vez tem em vista a disciplina e instrução. Os cuidados com as crianças se dirigem à sua conservação e a seus tratos, ou seja, constituem as “precauções que os pais tomam para impedir que as crianças façam uso nocivo de suas forças” (KANT, 2002, p.11). Já a formação abrange a disciplina como algo negativo, que constrange mecanicamente, e “impede os defeitos” (Abid., p.29) e algo positivo, a instrução, onde “o educando deve mostrar sujeição e obediência passivamente” (Abid., p.30). É a disciplina que “transforma a animalidade em humanidade” (Abid., p.12).

O homem tem necessidade de sua própria razão para se tornar autônomo, entretanto, nasce totalmente indefeso e, por isso, precisa de outros para conduzi-lo. Daí a importância da educação desde o início: “a espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade. Uma geração educa a outra” (KANT, 2002, p.12).

Em Kant é exatamente a disciplina que impede o homem de desviar-se do seu destino de realizar a sua humanidade e a superar as suas inclinações animais. A educação deve contê-lo, “de modo que não se lance ao perigo como um animal feroz, ou como um estúpido” (Abid., p.12). Sendo o tratamento repressivo dos instintos através do qual se tira do homem a sua selvageria, a disciplina é puramente negativa e “consiste na independência de qualquer lei. Ela submete o homem às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a força das próprias leis” (Abid., p. 13). Segundo Kant, as crianças devem se submeter desde cedo à disciplina, por isso, devem ir à escola, não para aprender, mas para se disciplinarem, realizando um exercício da razão que se efetiva na realização da liberdade, uma inclinação natural do homem.

A instrução implica em instrução e direcionamento, que “é a condução na prática daquilo que foi ensinado” (Abid., p. 29 e 30). É a parte positiva da formação, podendo também ser chamada de cultura (Abid., p.16). Dado o caráter mais positivo da instrução, nela “é permitido usar a sua (do educando) reflexão e a sua liberdade, desde que submeta uma e outra a certas regras” (Abid., p. 30). Diversamente do constrangimento mecânico da disciplina, aqui o constrangimento “é moral” (Abid.).

A disciplina e a instrução são importantes também para os professores, na medida em que eles precisam ser educados para repassarem seus ensinamentos para a realização da grande construção coletiva de emancipação da humanidade, através da educação: “O homem



não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a Educação dele faz. Note-se que ele só pode receber tal educação de outros homens, os quais a receberam igualmente de outros. Portanto, a falta de disciplina e de instrução em certos homens os tornam mestres muito ruins de seus educandos” (KANT, 2002, p.15).

Em virtude da importância da educação para a humanidade, é muito triste, diz Kant, ver que o grupo de homens poderosos só pensa em si mesmos “e não toma parte nas interessantes experiências sobre a educação, para fazer avançar algum passo em direção à perfeição da natureza humana” (Abid., p. 16). Para o autor, aqueles que não se tornam esclarecidos e disciplinados estão excluídos do progresso de perfectibilidade humano, pois quem não tem nenhuma cultura é um bruto, e quem não tem disciplina ou educação é um selvagem (Abid.).

Pode-se observar em Kant a importância central da educação na realização do progresso da humanidade: “Talvez a educação se torne sempre melhor e cada uma das gerações futuras dê um passo a mais em direção ao aperfeiçoamento da humanidade, uma vez que o grande segredo da perfeição da natureza humana se esconde no próprio problema da educação” (Abid.). (Grifo nosso). O autor reitera a importância da educação para a realização de uma essência da natureza humana a ser alcançada e realizada: “É entusiasmante pensar que a natureza humana será sempre melhor desenvolvida e aprimorada pela educação, e que é possível chegar a dar àquela forma, a qual em verdade convém à humanidade. Isso se abre à perspectiva para uma futura felicidade da espécie humana” (Abid., p.16 e 17). (Grifo nosso).

Para Kant, “o projeto de uma teoria da educação é um ideal muito nobre e não faz mal que não possamos realizá-lo” (Abid., p.17) de imediato, pois a tarefa educacional é coletiva e se estende como um trabalho de gerações. A importância das gerações repassarem seus conhecimentos através da educação se deve também ao fato do homem ter um potencial e um destino que precisa cumprir, mas antes é necessário dele ter consciência, bem como o auxílio de outras pessoas mais experientes, pois sozinho o indivíduo não conseguirá:

os indivíduos, ao educarem seus filhos, não poderão jamais fazer que estes cheguem a atingir a sua destinação. Essa finalidade, pois, não pode ser atingida pelo homem singular, mas unicamente pela espécie humana. [...]. A educação é uma arte, cuja prática necessita ser aperfeiçoada por várias gerações. Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e de conformidade com a finalidade daquelas, e, assim, guie toda a humana espécie a seu destino (KANT, 2002, p.19).

No pensamento kantiano sobre educação é fundamental a forte relação entre educação e moral. A educação é o móvel de realização desse crescimento moral, por que dele depende o crescimento ético da humanidade como um todo. O homem deve desenvolver o seu potencial para o bem, “tornar-se melhor, educar-se, se é mau, produzir em si a moralidade: eis o dever do homem. Desde que se reflita detidamente a respeito, vê-se o quanto é difícil. A educação, portanto, é o maior e o mais árduo problema que pode ser proposto aos homens” (KANT, 2002, p.19-20).(Grifo nosso). Nesse âmbito, é determinante a transmissão dos conhecimentos entre as gerações, pois eles vão sendo acumulados, ampliados e repassados para a produção de uma moralidade superior.

Por isso “é infinitamente importante ensinar às crianças a odiar o vício por virtude, não pelas simples razão de que Deus o proibiu, mas por ser desprezível por si mesmo” (27). Devemos praticar a virtude por seu próprio valor e não devido a uma ordem divina. Apesar de aquela época ser de disciplina, de cultura e de civilização, ainda não abrigava a verdadeira moralidade, o quê inviabilizava a felicidade que para Kant está intimamente determinada pela moralidade.

A educação e a instrução, da mesma forma, não devem ser mecânicas, mas sim devem apoiar-se em princípios morais (KANT, 2002, p. 28). A importância da educação, formal ou informal, no desenvolvimento da moral, é justificada pela ausência de determinação natural para o cumprimento da virtude. A educação é necessária para o progresso e desenvolvimento da natureza humana pelo fato da natureza não ter depositado nenhum instinto no homem para a realização da moral (Ibid., p. 21).

Em consequência da importância da educação, é preciso que ela se norteie pela ciência, sob o risco de não realizar seus desígnios de fazer progredir a humanidade: “É preciso colocar a ciência em lugar do mecanicismo, no que tange à arte da educação; de outro modo, esta não se tornará jamais um esforço coerente; e uma geração poderia destruir tudo o que uma outra anterior tivesse edificado” (Ibid., p. 22).

As crianças devem ser educadas conforme um estado melhor, só possível no futuro, isto é, segundo a idéia de humanidade superior e universal à qual está destinada. No entanto, isto não acontece, pois “os pais cuidam da casa, os príncipes do Estado. Uns e outros deixam de propor como fim último o bem geral e a perfeição a que está destinada a humanidade e para a qual esta tem as disposições. O estabelecimento de um projeto educativo

deve ser executado de modo cosmopolita” (KANT, 2002, p. 22-23). A idéia do “bem geral”, presente na idéia de educação cosmopolita, deve nortear as ações humanas. Inicialmente pode até parecer sacrifício do interesse particular de uns poucos, mas destina-se a melhoria de todos, ao desenvolvimento da humanidade, para torná-la mais hábil e mais moral. E, por fim, a realizar a tarefa mais difícil: conduzir a posteridade a um grau mais elevado do que aquele atingido no presente (Ibid., p. 25).

A elevação da humanidade promovida por uma boa educação é a fonte de todo bem neste mundo e deve visar o desenvolvimento dos bens presentes naturalmente nos homens, pois não há nenhum princípio do mal nas disposições naturais do ser humano: “A única causa do mal consiste em não submeter a natureza a normas. No homem não há germes, senão para o bem” (Ibid., p. 23).

Assim, então, uma verdadeira educação em Kant, deve ter por objetivos: **disciplina**, para impedir a animalidade e domar a selvageria, prejudiciais ao caráter humano, tanto no indivíduo como na sociedade; **cultura**, para tornar o homem culto, instruído e hábil; **prudência**, para manter o homem influente, civilizado, cortês, gentil e moderado; **moralidade**, para escolher apenas os bons fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um (Ibid., p. 26).

Kant discorre sobre educação privada e educação pública, seus méritos e limites. Segundo ele, educação pode ser privada ou pública, mas é mais seguro a educação permanecer sob a responsabilidade de particulares do que entregá-la aos príncipes, que “se preocupam não com o bem do mundo, mas com o bem do seu Estado” (Ibid., p. 24), pois se os príncipes investem na educação do povo é para melhor habilitá-lo para a realização de seus próprios interesses.

A educação pública tem por objetivo as informações e pode permanecer pública, mas para ser completa deve reunir a instrução e a formação moral e ter, também, por objetivo aperfeiçoar a educação doméstica ou complementar a educação privada. A escola onde se pratica a educação pública chama-se Instituto de Educação, bem como outras instituições públicas, mas não podem existir em grande número, pois sairia muito dispendioso. Ademais, “se esse dinheiro fosse distribuído aos pobres em suas casas, eles seriam melhor cuidados” (Ibid., p. 31). Além disso, essas instituições públicas seriam desnecessárias se os pais tivessem tido uma boa educação para repassar para os seus filhos.

Já a educação privada visa à prática de preceitos, “é dada pelos próprios pais ou, caso não tenham tempo, capacidade ou não queiram, por outras pessoas que os ajudem nessa tarefa, mediante uma recompensa” (KANT, 2002, p. 31), mas sozinha não constitui uma boa escolha, pois a criança ficaria dividida entre a autoridade do pai e da mãe. Kant enfatiza, ainda, a necessidade de que cada coisa aconteça a seu tempo, no desenvolvimento cronológico da criança. Assim, na educação privada deve ser ensinado às crianças “o que julgamos essencial e deixamos a moral para o pregador” (Ibid., p. 27). Contudo, Kant afirma que se deve dar preferência à educação pública, pois esta é mais vantajosa com relação à habilidade e à formação do verdadeiro caráter do cidadão. A educação doméstica é mais tendente a criar defeitos e propagá-los.

O tempo de duração da educação regular deve ser até aproximadamente a idade de dezesseis anos, tempo em que se desenvolve o instinto sexual que possibilita a paternidade e, junto com ela, a obrigação de educar. Depois dessa fase o aconselhável é submeter o indivíduo a uma disciplina especial.

Um dos maiores problemas da educação é conciliar a submissão ao constrangimento necessário das leis com o exercício de liberdade (Ibid., p. 32). O educando deve aprender que a sua liberdade deve ser submetida a outros, para saber se conduzir autonomamente em sua liberdade. Por isso, é preciso submeter as crianças às seguintes regras: não interferir na liberdade de outras pessoas, para o que é necessário liberdade limitada desde a primeira infância; é possível alcançar seus objetivos, desde que os outros também os alcancem; aprender a usar a sua liberdade, porque um dia será necessário se conduzir bem para o auto-sustento, entendendo que o constrangimento ao qual é submetida é para melhor.

Kant divide a pedagogia, ou doutrina da educação, em física<sup>59</sup> e prática: “a educação física é aquela que o homem tem em comum com os animais, ou seja, os cuidados com a vida corporal. A educação prática ou moral (chama-se prático tudo o que se refere à liberdade) é aquela que diz respeito à construção (cultura) do homem, para que possa viver como um ser livre” (Ibid., p. 34 e 35).

---

<sup>59</sup> Não vamos nos deter aqui na parte intitulada ‘*sobre a educação física*’, haja vista que não há interesse maior para a nossa pesquisa os aspectos pertinentes aos cuidados das crianças abordados por Kant (amamentação, comportamento das babás e amas de leite, alimentação infantil, prevenção de deformidades físicas e morais, significado do choro, engatinhado, respeito à periodicidade natural do crescimento físico, formas adequadas de falar com as crianças, a importância dos jogos no desenvolvimento, o papel do trabalho infantil na formação moral, o significado do exercício da memória, castigos físicos e formação de caráter, etc.).

A segunda parte do livro de Kant, *'sobre a educação prática'*, é representativa de muitos elementos que nos ajudam na compreensão da educação moderna, por especificar inicialmente os elementos componentes da educação prática: a habilidade, a prudência e a moralidade. A habilidade deve ser sólida e capaz de ser posta em prática, pois “é o elemento essencial do caráter do homem”, pois é necessária ao talento (KANT, 2002, p. 85). A prudência “consiste na arte de aplicar aos homens a nossa habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para os nossos objetivos” (Ibid., p. 85). A prudência possibilita o controle dos próprios defeitos e o conhecimento dos outros, o que estimula uma melhor convivência social. A moralidade “diz respeito ao caráter. *Sustine, abstine*: essa é a maneira de se preparar para uma sábia moderação. Se se quer formar um bom caráter, é preciso antes domar as paixões” (Ibid., p. 86). Não se deve deixar as tendências se transformarem em paixões. Pelo contrário, deve-se abster e suportar.

A etapa suprema da educação prática, contudo, é a consolidação do caráter que “consiste na resolução firme de querer fazer algo e colocá-lo realmente em prática” (Ibid., p. 87). Assim, para solidificar o caráter moral das crianças são necessários ‘deveres para consigo mesmo’ e ‘deveres para com os demais’.

Os ‘deveres para consigo mesmo’ implicam em sobriedade e controle sobre os desejos, inclinações e jamais mentir. Essa dignidade interior nos torna criaturas nobres. A sua perda ocorre, por exemplo, quando nos entregamos à embriaguez, ao vício contra a natureza ou outras intemperanças, “coisas essas que colocam o homem abaixo dos animais” (KANT, 2002, p. 89). Mas, acima de tudo, o dever para consigo próprio deve obedecer à realização de uma idéia universal e superior de humanidade: “O dever para consigo mesmo, [...], consiste, diríamos, em que o homem preserve a dignidade humana em sua própria pessoa. O homem, quando tem diante dos olhos a idéia de humanidade, critica a si mesmo. Nessa idéia ele encontra um modelo, com o qual se compara a si mesmo.” (Ibid., p.91).

Os ‘deveres para com os demais’ consiste no nosso dever de “inculcar deste cedo nas crianças o respeito e atenção aos direitos humanos e procurar assiduamente que os ponha em prática” (Ibid., p. 90). Kant propõe um catecismo de direito, contendo uma versão popular de casos cotidianos que conduziriam à reflexão sobre o justo e o injusto, para educar, nas escolas, as crianças na honestidade, (91). Com esse livro as crianças poderiam conhecer e acatar os direitos humanos, “essa menina dos olhos de Deus sobre a terra” (92). Contudo, a criança quando for fazer beneficência em nome dos direitos humanos deve ser movida pelo

dever e jamais pelo sentimento, pois “fazer benefícios aos pobres é simplesmente nosso dever – já que a desigualdade de bem-estar entre os homens deriva de meras condições ocasionais” (KANT, 2002, p. 93).

O ensino da religião também é um elemento componente da educação prática. Deve ser ensinado às crianças que o valor maior da vida é a natureza que, por sua vez, é expressão de Deus (Ibid., p. 98). Quanto ao conceito de Deus, o melhor e o mais adequado a ser feito é “compará-lo desde cedo por analogia ao conceito de um pai, sob cujos cuidados estamos, chega-se assim, com felicidade a uma unidade do gênero humano como uma só família” (Ibid., 2002, p. 98). A religião consiste em uma lei, unida à moral, que reside em nós mesmos, sendo Deus legislador e juiz, com autoridade sobre nós (Ibid., p. 98). Em Kant, a moral e a religião devem nortear a vida humana como uma destinação natural da humanidade e não como imposição arbitrária e divina.

*Sobre a pedagogia* traz também uma reflexão sobre a influência da educação sobre o sexo. Uma tarefa educacional importante deve ser evitar a experiência precoce do sexo, “a fim de preservar do vício os adolescentes” (Ibid., p. 34). Somente a idéia de dignidade humana é capaz de conter o jovem (Ibid., 2002, p. 91). Nos adolescentes a curiosidade sobre o sexo é mecânica, instintiva, por isso, não é aconselhável manter silêncio sobre o assunto, sob o risco de aumentar a curiosidade. É necessário falar “dessas coisas” com o adolescente “de modo sério e conveniente” (Ibid., 2002, p. 103).

Há também uma condenação rigorosa do auto-erotismo, tanto no que diz respeito às causas biológicas quanto no que diz respeito às causas morais, pois além de ser feio é antinatural. Por isso, é melhor unir-se a pessoa do outro sexo, pois no auto-erotismo o jovem estaria contra a natureza. Ao unir-se a outro sexo, o jovem estaria indo somente contra a ordem civil, pois ainda não pode criar filhos, mas unir-se ao outro sexo faz parte da natureza de propagar a espécie. O melhor para o jovem, é esperar até que esteja em condições de casar-se convenientemente como um bom cidadão (Ibid., p. 104). Visto que, para Kant, o casamento feliz é um prêmio de alto valor.

Para Kant é preciso, pois, moderação nos prazeres e tolerância nas fadigas: “*sustine et abstine*”. Somente dessa forma o homem se constituirá um membro útil à comunidade. O bem coletivo deve prevalecer sobre o interesse ou prazer individual. Assim, para Kant, uma ação é valiosa, não porque se adapta à uma inclinação pessoal, mas porque através dela se cumpre um dever. Por isso que: “deve-se orientar o jovem à humanidade no

trato com os outros, aos sentimentos cosmopolitas. [...]. Eles devem alegrar-se pelo bem geral mesmo que não seja vantajoso para a pátria, ou para si mesmos. [...]. Convém orientá-los a dar pouco valor ao gozo dos prazeres da vida” (KANT, 2002, p. 106-107).

Podemos, então, observar a enorme importância da educação no pensamento de Kant, considerando que para ele o homem nem é bom nem é mau por natureza, porque não é um ser moral por natureza, mas deve tornar-se moral. A partir daí compreende-se a importância da educação nessa transformação moral, ao elevar sua razão até os conceitos do dever e da lei. Se a tendência originária a todos os vícios for controlada pela razão o homem torna-se moralmente bom (Ibid., p. 95). A maior parte dos vícios deriva de um tipo de civilização que violenta a natureza. Por isso, estamos destinados como seres humanos a sair do estado natural da barbárie animal. E, nesse sentido, a educação desenvolve um papel fundamental (Ibid, 2002, p. 96).

Na obra *Sobre a pedagogia*, Kant ressalta a necessidade do cultivo da civilização através da educação para conter o estado de animalidade do homem e a possibilidade do homem tornar-se esclarecido, educado, iluminado, pelo ensino da virtude. Para ele o ato de educar é imprescindível na formação ética do homem, pois a moral, a sabedoria, a felicidade e a liberdade são alcançadas através do processo educativo que realiza os ideais universais da moral apriorística do Esclarecimento, já explicitada nos textos *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e *Resposta à pergunta: o que é “esclarecimento”?* (*Aufklärung*) vistos acima. Nesse sentido, compreendemos que os três textos se complementam. O primeiro faz uma reflexão sobre a educação em um âmbito mais pessoal e formal, família e escola. Os outros dois refletem sobre a educação num sentido mais abrangente de educação da própria razão humana.

Resumindo tudo o que foi exposto sobre a educação kantiana podemos afirmar que para Kant, virtude corresponde à força moral da vontade no cumprimento do seu dever. A autocoerção moral da razão legisladora exige a execução da lei. A moral deve gerar uma fortaleza que obstaculize os impulsos das inclinações naturais que são contrárias às leis. A fortaleza moral é o maior bem e o maior valor moral do homem, pois é conquistada no enfrentamento das inclinações dos vícios mediante a razão. Essa virtude é alcançada e adquirida pela educação pois ela não é inata. A virtude exige disciplina estoica constante. Enfim, o homem que a educação kantiana busca formar pressupõe uma ultrapassagem progressiva de sua animalidade a um ideal de humanidade, substituindo ignorância por



instrução, correção de inclinações naturais por meio da razão prático-moral como um dever a ser cumprido para que se realize sua humanidade essencial. É preciso educar, cultivando progressivamente a fortaleza da vontade para que seja alcançada a virtude e a lei seja cumprida por respeito ao dever.

### **3.2 Pós-modernidade e educação: mercado ou emancipação?**

Como vimos, o surgimento da pós-modernidade, situado pela maioria dos estudiosos nos anos 70, foi resultado do período de recessão advinda após um súbito crescimento econômico que caracterizou o final da II Grande Guerra. Os representantes do chamado pós-modernismo o caracterizam como uma reação à “monotonia” do mundo moderno que se caracterizava pelo positivismo, tecnocentrismo e racionalismo, pela crença no progresso linear e nas verdades absolutas, infalibilidade do planejamento racional e padronização do conhecimento e da produção. O pensamento pós-moderno, ao contrário, defende a força libertadora da heterogeneidade e da diferença para uma redefinição do universo cultural.

Com efeito, o pós-modernismo proclama a morte das ‘metanarrativas’ que davam sustentação a uma pretensa história universal. No lugar de uma razão manipuladora e do fetiche da totalidade, típicas da Modernidade, fala-se agora de ‘pluralismos’, de ‘heterogeneidade de jogos lingüísticos’. A ciência e a filosofia devem renunciar às suas pretensiosas explicações metafísicas totalizantes e se reconhecerem como narrativas comuns entre tantas outras, afirma o pensamento pós-moderno.

Nesse quadro pós-moderno de fim das ‘grandes narrativas’, se questiona o processo de emancipação humana por meio da racionalidade moderna via educação, como compreendido por Kant. Lyotard, diversamente, entende que a Educação segue dois caminhos: pesquisa, que se baseia na paralogia, já visto na parte deste trabalho sobre a caracterização da pós-modernidade, e o do ensino, em particular o superior, que abordaremos agora, marcado pela busca da formação de competências eficientes, necessárias ao sistema social capitalista.

Vattimo, que também reflete sobre o fim da racionalidade emancipatória da Modernidade, unitária e metafísica, vislumbra, contudo, a possibilidade de uma nova

emancipação a se realizar por intermédio do reconhecimento da pluralidade das diversas culturas. Esse reconhecimento seria possibilitado pelos meios de comunicação de massa.

Em Lyotard, observaremos o papel da universidade como produtora da satisfação das necessidades do funcionamento do sistema capitalista, pois ensino e pesquisa devem seguir o critério da eficiência. Em Vattimo, refletiremos se a libertação das diferenças através da mídia e a proposta do ideal hermenêutico para a educação expressam interesses condizentes com o processo de mundialização do capital.

Com o objetivo de melhor distinguir as características da universidade na época pós-moderna, faremos um apanhado bibliográfico que inicia com a exposição de Drezer apresentando cinco concepções clássicas de universidade, e prossegue com a análise de Lyotard, composta de uma reflexão aprofundada sobre a universidade na cultura pós-moderna.

Jacques Drezer, em seu livro *Concepções de universidade*, apresenta cinco pontos de vista sobre a função da universidade: I) ensino, II) pesquisa, III) simbiose entre pesquisa e ensino, IV) preocupações sociopolíticas, V) preocupações sócio-econômicas. A ‘universidade do espírito’ é caracterizada pelos três primeiros, os quais são baseados no pensamento de cientistas e educadores (NEWMAN, JASPERS e WHITEHEAD), que trabalharam na Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos. A ‘universidade do poder’ é composta pelos dois últimos, ligados à França e à U.R.S.S.

Na ‘universidade do espírito’, o primeiro ponto de vista, a prevalência do ensino como função da universidade, apóia-se no livro *The Idea of a university*, de John Henry Cardeal Newman, e tem por base princípios medievais. Segundo esse ponto de vista, a universidade deveria conservar e perpetuar os conhecimentos teóricos de forma autônoma, por meio de sábios e estudantes, visando a totalidade desses conhecimentos, com o propósito de elevação do espírito humano. Para Newman, a universidade “é um lugar de ensino do saber universal. [...] seu objetivo é a difusão e a extensão do saber antes que seu avanço” (DREZER, 1983:34), pois se o objetivo da universidade fosse a descoberta filosófica e científica, não faria sentido a presença de estudantes.

Essa validade universal do ensino converge para a aspiração ao saber, que é natural ao homem. O saber é um fim em si mesmo e por isso não deve se preocupar com desdobramentos práticos e imediatos. A universidade deve ser, prioritariamente, o lugar de

ensino universal constituído na relação de homens eruditos e estudantes, onde a amplitude de acesso ao saber deve fornecer uma:

Educação liberal considerada em si mesma, [...] simplesmente cultura da inteligência; em si, seu objetivo é a perfeição intelectual nem mais nem menos. [...] é bom ser *gentleman*, ter uma inteligência cultivada, um gosto refinado, um espírito leal, justo e sereno, uma conduta nobre e cortês; tais são as qualidades que se acompanham, naturalmente, de um vasto saber; elas são o objetivo de uma universidade (DREZER, 1983, 37 e 38).

Dessa forma, a educação não deve visar centralmente a formação profissional, já que o estudante precisa aprender amplamente as questões teóricas abordadas na universidade, o que lhe possibilitará, posteriormente, tornar-se um bom profissional. Essa educação ampla, espiritual e reflexiva não pode se ater à memória e ao enciclopedismo, pois estes refream a educação superior do espírito, possibilitada pela universidade: “uma grande inteligência domina não apenas conhecimentos, mas também suas verdadeiras relações mútuas e um saber considerado não somente como aquisição, mas como filosofia” (Ibid., p. 41).

Para a realização dessa meta educacional, a concepção de Newman, sobre universidade, propugnava três eixos na relação pedagógica: o sistema residencial de internato, onde os estudantes aprenderiam muito no contato entre si; a figura de *tutors* para a disciplina e orientação de estudos; sessões semanais com os *tutors* para a aquisição do hábito de concluir tarefas escolares. Drezer, resumindo as propostas de Newman, afirma que “a universidade é, antes de tudo, um centro de educação; centro mais que instituição, de educação antes que de pesquisa; esse meio é de preferência residencial, a educação de preferência ‘liberal’ e ‘geral’” (Ibid., 43). Acrescenta a esse resumo a sua concordância, ao afirmar a comprovação desse método através dos indiscutíveis serviços prestados pelos diplomados de Oxford e de Cambridge.

O segundo ponto de vista exposto por Drezer é o da pesquisa como função primordial da universidade. As idéias que traduzem esse ponto de vista são de Karl Jaspers, baseadas na concepção de universidade de Wilhelm von Humboldt. O objetivo último e primordial da pesquisa é a verdade processual e ampla como aspiração humana:

A busca da verdade é uma tarefa à qual os homens devem poder se consagrar livremente e com todas as suas energias. Os mais jovens devem aprendê-lo, incessantemente, junto aos mais velhos, para renovar e perpetuar o esforço, para prolongá-la também na vida concreta. Juntos formam a comunidade de homens que fazem profissão de aprender a verdade em toda a sua extensão constitui a universidade (Ibid., 49).

A pesquisa sobre a verdade deve ter por método a ciência, onde a pesquisa científica deve fazer a distinção entre os conhecimentos que podem ser provados, e que têm validade geral, e os que não têm essas características. A atitude científica, apesar de ser condição necessária à verdade, não possibilita a descoberta da totalidade desta. Diante dos limites da ciência, é preciso uma reflexão filosófica orientadora, que esclareça a conduta moral, o significado da ciência e a impeça de se tornar utilitária, bem como busquem estabelecer as relações das diversas unidades de pesquisa numa totalidade de conhecimentos, que deve ser representativa do papel da universidade.

Para Jaspers, o ensino universitário é concebido como iniciação à pesquisa. O ensino como transmissão de conhecimentos é visto na perspectiva da continuidade do trabalho científico, que exigiria a iniciação de novos pesquisadores. Assim, só o pesquisador pode ensinar, pois não transmite um saber morto, na medida que exige reflexão pessoal e escolhas pedagógicas rígidas, que estimulem os estudantes à pesquisa. Deve prevalecer uma unidade entre o ensino e a pesquisa, mas sempre em vista da formação de novos conhecimentos. Nesse sentido, “a iniciação científica – por conseguinte, a educação universitária, [...] – é um privilégio reservado a uma elite, a uma ‘aristocracia intelectual’. A universidade deve se dedicar aos melhores, a essa minoria de homens que são capazes de uma atividade intelectual desinteressada, que buscam não o êxito material mas alegria que se experimenta ao viver um ideal” (Ibid., 52 e 53).

Dessa forma, a pesquisa na universidade deixa de ser mera instrução e transforma-se em formação (*Bildung*), adquire uma dimensão ética que busca o desenvolvimento das qualidades morais: aceitação da crítica, reflexão pessoal com independência e responsabilidade, coragem para o risco e descoberta do conhecimento. Nesse âmbito, a liberdade acadêmica é fundamental, “o estudante é responsável por si mesmo. Deve seguir seus mestres com espírito crítico. [...] O professor goza de liberdade do ensino. [...] Para a universidade, como instituição, a liberdade acadêmica significa autonomia administrativa, liberdade para a ‘corporação’ de se administrar ela mesma” (Ibid., 57).

Como já foi salientado, a universidade fundamentada na pesquisa tem um caráter elitista: “a iniciação ativa na pesquisa não é possível senão por um pequeno número formado pelos que têm aptidões e com os quais os professores terão tempo para se ocupar” (Ibid., 59). Desse modo, a solução proposta para a “multidão”, a “massa” que fica fora dessa

universidade elitista voltada para a pesquisa, é a criação de uma rede autônoma de instrução superior, para desempenhar o papel pedagógico, mas sem o caráter de pesquisa.

O terceiro ponto de vista apresentado por Drezer se refere à concepção de universidade como simbiose entre o ensino e a pesquisa. Essa exposição é norteadas pelas idéias de Whitehead, estudioso que trabalhou em Cambridge e Harvard. Se as duas concepções anteriores de universidade defendem a aspiração do indivíduo ao saber e a aspiração da humanidade à verdade, a terceira concepção afirma a aspiração da sociedade ao progresso. Então, a universidade deve dar sua contribuição para a marcha do progresso da humanidade, intervindo diretamente na sociedade, visando à convergência dos interesses públicos e privados. Para tanto, é necessário que ela tenha autonomia diante do Estado. Esse compromisso com a promoção do progresso implica uma

Preocupação menos liberal, menos gratuita e menos desinteressada do que a aspiração ao saber ou à verdade. [...] a contribuição própria da universidade para o progresso se situará, [...], no plano de valores intelectuais, antes de tudo; o papel das 'artes liberais' será duplamente reconhecido, mesmo numa educação de caráter técnico, mas Whitehead insiste em que a cultura e a ciência desemboquem na ação e encontrem a vontade de progresso, em vez de serem considerados como fins em si mesmas (Ibid., p.65).

Nesse sentido, há uma aceitação do caráter útil da educação, e desconsiderar esse aspecto é ser pedante. As universidades, que são os principais agentes do progresso, “têm por razão de ser fundamental ligar a imaginação à experiência, o entusiasmo criador à ciência adquirida, reunindo jovens e adultos, estudantes e professores, pesquisadores e docentes para uma reflexão inventiva sobre todas as formas do saber. Trata-se [...] de fazer trabalhar juntos [...] a juventude imaginativa e a idade madura experiente”.(Ibid., p.66).

Na ‘universidade do poder’, a primeira concepção de universidade é a francesa, com um referencial mais consistente em Napoleão, pois o esquema napoleônico permaneceu nas sucessivas reformas universitárias a partir de 1815. “Para afirmar sua autoridade de ação radical, Napoleão alimenta o projeto de ver a nação inteira voltada ao culto de sua pessoa. É, principalmente, pela instrução que deve se operar esta espécie de ‘napoleonização’ das consciências. O Imperador não se interessa pela instrução pública, senão como uma fonte de poder” (Ibid., p.85).

Essa universidade imperial tinha por finalidade sociopolítica implementar a instrução a serviço do Estado; era ideologicamente subjugada ao poder e assumia a função de conservação da ordem social pela difusão de uma doutrina pró-napoleônica. Sua realização se

efetivava por intermédio de uma corporação de professores, “espécie de ‘guardas-civis intelectuais’ a serviço do Imperador” (Ibid., p.86), mais voltados para o ensino profissional. O corpo docente sofria um doutrinamento que era levado adiante através de policiamento e hierarquização.

A concepção napoleônica da universidade difere das concepções idealistas da universidade do espírito. Contudo, nos diz Drezer, se a universidade imperial não se realizou totalmente, ela marcou definitivamente a universidade francesa. Esta permaneceu dependente de um poder central com um planejamento autoritário, imobilista, pois fechada às novas tarefas. Fragmentada em faculdades estanques e não interdisciplinares, ausente de entrelaçamento entre ensino e pesquisa, essa universidade era orientada à profissionalização, com a conseqüente secundarização da pesquisa, e massificada com a criação de institutos universitários de tecnologia para o atendimento das necessidades da indústria.

A segunda concepção de ‘universidade do poder’ é a russa, da antiga U.R.S.S., tomada como um fator de produção na transformação da sociedade rumo ao comunismo, onde “o ensino e a pesquisa universitária, [...], se movem num quadro ideológico preciso e tem uma finalidade social e política bem definida” (Ibid., p.103). A universidade russa tem uma preocupação fundamental com a profissionalização, formação de mão de obra, para contribuir com o crescimento econômico. Nesse âmbito, há uma enorme formação de especialistas em cursos de modalidades diversificadas: noturno, por correspondência, em tempo parcial.

A universidade russa, como todos os tipos de estabelecimento superior, é submetida à autoridade do Estado. Governo e partido têm representações na direção onde determinam a vida acadêmica e acabam com a autonomia universitária. Isso faz com que a instrução superior e a pesquisa científica sejam funcionais, integradas ao processo socioeconômico, orientadas para a economia nacional. A educação política é obrigatória: todos os estudantes devem fazer cursos sobre a política marxista-leninista. Todas essas características vão, com o tempo, selecionando uma elite, apesar do acesso a essa universidade ser extremamente democrático.

### 3.2.1 Lyotard e a universidade na pós-modernidade

Lyotard, no seu livro a *Condição pós-moderna*, analisa o saber nas sociedades mais desenvolvidas ou, como ele as chama, pós-modernas. Essas sociedades caracterizam-se pelo progresso das ciências e pela incredulidade em relação aos ‘metarrelatos “como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza” (LYOTARD, Todos esses ‘metadiscursos’ pressupunham uma unanimidade de mentalidades racionais e perfaziam o relato das Luzes e da ciência moderna, “onde o herói do saber trabalha por um bom fim ético-político, a paz universal” (1993a: xv).

Lyotard examina duas grandes versões do relato de legitimação, a ciência como saber especulativo e a Universidade:

uma mais política, a outra mais filosófica, ambas de grande importância na história moderna, em particular na do saber e de suas instituições. [...]. Uma é a que tem por sujeito a humanidade como herói da liberdade. Todos os povos têm direito à ciência. Se o sujeito social já não é o sujeito do saber científico é porque foi impedido nisto pelos padres e tiranos. O direito à ciência deve ser reconquistado” (LYOTARD, 1993a, p. 58). [...]. “Com o outro relato de legitimação, a relação entre ciência, a nação e o Estado dá lugar a uma elaboração bastante diferente. É o que se deu quando da fundação da Universidade de Berlim, entre 1807 e 1810. Sua influência será considerável sobre a organização dos cursos superiores nos países jovens nos séculos XIX e XX (LYOTARD, 1993a, p. 59).

O relato das liberdades sempre está presente quando o Estado se encarrega da formação do ‘povo’ sob o nome de nação e o orienta com a idéia de progresso. A universidade de Berlim, fundada pelo liberal Humboldt, não acreditava que a Universidade deveria simplesmente fazer ciência e produzir conhecimento, mas remeter a *Bildung*, ‘formação espiritual e moral da nação’, ‘caráter e ação’. A *Bildung* visada pelo projeto humboldtiano consistia, além da aquisição de conhecimentos pelos indivíduos, na formação de um sujeito plenamente legitimado do saber e da sociedade. A pesquisa científica deveria buscar justos fins na vida moral e política, constituindo o sujeito legítimo (Ibid., p. 59-60).

No projeto de Humboldt o sujeito do saber não é o povo, e sim o espírito especulativo. O saber se encarna num Sistema e o jogo de linguagem de legitimação não é filosófico. A função das universidades é ‘expor o conjunto dos conhecimentos e evidenciar os princípios ao mesmo tempo que os fundamentos de todo saber’, pois só existe capacidade



científica criadora com espírito especulativo. Portanto, a especulação é quem legitima o discurso científico.

As escolas são funcionais; a universidade é especulativa, isto é, filosófica. Esta filosofia deve restituir a unidade dos conhecimentos dispersados em ciências particulares nos laboratórios e nos cursos pré-universitários; ela não pode fazê-lo senão num jogo de linguagem que una ambos os aspectos como momentos no devir do espírito, portanto, numa narração ou, antes, numa metanarração racional. A Enciclopédia de Hegel [...] buscará satisfazer este projeto de totalização (LYOTARD, 1993a, p. 61).

Afirma Lyotard, relativamente ao saber especulativo hegeliano, que é no dispositivo de desenvolvimento de uma Vida que é, simultaneamente, Sujeito que se tem o retorno de saber narrativo. A história universal do espírito, que é vida autoreferente, se expressa e se conhece nas ciências empíricas, “a enciclopédia do idealismo alemão é a narração da ‘história’ deste sujeito-vida” como produção de um metarrelato, que não é nem o saber particular de um povo, nem tão pouco os saberes científicos especializados. Esse ‘metarrelato’, ao contrário, é um metasujeito que tem por morada a Universidade especulativa (Ibid., p. 62).

Nessa conjuntura, o sujeito tem uma concretude, real ou suposta, com uma epopéia a realizar, a de sua emancipação de tudo que o impede de se autogovernar. Presume que as leis estabelecidas para si próprio sejam justas, não por corresponderem a uma natureza exterior, mas por que são constituídas, e “os legisladores não são outros senão cidadãos submetidos às leis e que, em conseqüência, a vontade de que a lei faça justiça, que é a do cidadão, coincide com a vontade do legislador, que é a de que a justiça seja lei” (Ibid., 1993a, p. 64).

O pensamento pós-moderno afirma que todo esse saber assim constituído dava a si mesmo legitimação de ‘metarrelato’ com validade universal, bem como às instituições que o sustentavam e o reproduziam. Porém, “ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia” (Ibid., XVI, grifo nosso). A grandiosidade dos ‘metarrelatos’ se desfaz e é substituída pelos elementos de diversos tipos de linguagem (narrativo, denotativo, prescritivo, etc), onde o fundamental é a validade pragmática. Os ‘metarrelatos’ são substituídos pelos jogos de linguagem.

Lyotard constata que, em circunstância da deslegitimação das ‘metanarrativas’, o saber, agora, nessa sociedade pós-moderna, filia-se ao aumento do poder, “sua legitimação em

matéria de justiça social e de verdade científica seria a de otimizar as performances do sistema, sua eficácia. A aplicação deste critério a todos os nossos jogos não se realiza sem algum terror, forte ou suave: sede operatórios, isto é, comensuráveis, ou desaparecei” (Ibid., XVI). Ou seja, a pretensão de universalidade das ‘metanarrativas’ visando à formação do espírito, presente na universidade moderna, é substituída pela lógica do desempenho, buscando a maximização do lucro, e caracterizando, dessa forma, a universidade pós-moderna.

Tanto a universidade de Napoleão quanto a de Von Humboldt são “versões do relato de legitimação; uma mais política, a outra mais filosófica, ambas de grande importância na história moderna, em particular na do saber e de suas instituições” (Ibid., 58). A primeira “que tem por sujeito a humanidade como herói da liberdade” visava fazer com que o povo reconquistasse o direito à ciência, usurpado pelos padres e tiranos, isto porque a política imperial visava no ensino superior à formação de quadros para o Estado e para a sociedade civil como forma de difusão do saber para a população.

A segunda, a universidade de Von Humboldt, não tem mais sua legitimação no Estado (como a universidade napoleônica), mas num Sistema Filosófico: “aqui, a especulação é o nome que o discurso sobre a legitimação do discurso científico recebe. As escolas são funcionais; a universidade é especulativa, isto é, filosófica” (Ibid., 61). Para a universidade humboldtiana o fundamental era o *Bildung*, como formação do espírito, o que implicava a aquisição de conhecimento pelo indivíduo, que se transformava num sujeito legítimo, síntese de ciência, moral e política.

Já a universidade na chamada sociedade pós-industrial e na cultura pós-moderna, nas palavras de Lyotard, perde sua preocupação anterior fundamental com a formação (*Bildung*) do espírito: “As antigas ‘faculdades’ desmembram-se em institutos e fundações de todo tipo, as universidades perdem sua função de legitimação especulativa. Privadas da responsabilidade da pesquisa que o relato especulativo abafa, elas se limitam a transmitir os saberes julgados estabelecidos e asseguram, pela didática, mais a reprodução dos professores que a dos cientistas” (Ibid., p.71 e 72).

Se há uma deslegitimação da universidade como instituição sustentadora das ‘metanarrativas’ é por que essas também sofrem um processo de deslegitimação. A universidade na cultura pós-moderna, tanto perde sua função de legitimação especulativa quanto sua função de legitimação emancipatória das Luzes. A verdade universal científica

pretendida pelo projeto da Modernidade é posta em xeque pela afirmação da inexistência de prova sobre a verdade e sobre a justiça que visava alcançar.

Dessa forma, “o resultado desta divisão da razão em cognitiva ou teórica, de um lado, e prática, do outro, tem por efeito atacar a legitimidade do discurso da ciência, [...], revelando que é um jogo de linguagem dotado de regras próprias [...], porém sem nenhuma vocação para regulamentar o jogo prático [...]. Ele é assim posto em paridade com os outros” (Ibid., 72). Portanto, essa deslegitimação do saber moderno emancipatório acompanha a deslegitimação da universidade como *locus* de produção da verdade. A universidade não faz mais sábios, afirma Lyotard, e sim cientistas, e a filosofia especulativa ou humanista perdeu sua função de legitimação a favor dos jogos de linguagem.

A discussão em torno da universidade pós-moderna implica um novo estatuto de ciência: a pesquisa é regida pelo critério de desempenho e não mais pela busca da verdade; a linguagem científica é agora pragmática, ou seja, autofundante de axiomas que têm por metalingua a lógica, onde a verdade é consensual e definida pelos cientistas, a partir do conhecimento que eles têm dos axiomas estabelecidos, mas modificáveis. Portanto, a verdade é algo formal e construído. A administração das provas é outro aspecto dessa nova ciência pós-moderna. Dada a dificuldade de “provar a prova”, as técnicas são solicitadas como elementos facilitadores na pesquisa científica e obedecem ao princípio de otimização das performances, nas quais não importa “nem o verdadeiro, nem o justo, nem o belo, etc., mas o eficiente: um ‘lance’ técnico é ‘bom’ quando é bem-sucedido e/ou quando ele despende menos que um outro (Ibid., p.80. Grifo nosso).

O critério científico predominante é, portanto, a eficiência com baixo custo. O ensino, tal qual a pesquisa, não foge à prevalência do critério de desempenho. Segundo Lyotard, a política universitária segue essa regra do sistema social como um todo: “transforma-se o ensino superior num sub-sistema do sistema social, e aplica-se o mesmo critério de desempenho [...]. O efeito a se obter é a contribuição ótima do ensino superior ao melhor desempenho do sistema social. Ele deverá então formar as competências que são indispensáveis a este último” (Ibid., p.88).

Uma primeira competência do ensino superior é destinada a enfrentar a competição no mercado mundial, por intermédio da formação de especialidades ligadas à telemática. As disciplinas relacionadas com essa área (informática, cibernética, lingüística, matemática, lógica, etc.) são reconhecidas como prioritárias em matéria de ensino. E a

multiplicação destes especialistas acelera o progresso de pesquisas em muitas áreas do conhecimento (LYOTARD, 1993a, p.88-89).

Uma segunda competência a ser promovida pelo sistema de ensino superior diz respeito à própria formação de competências, ela não é mais o *locus* privilegiado de uma elite que reflete sobre a emancipação da humanidade. Nas palavras do autor:

anteriormente, esta tarefa comportava a formação e a difusão de um modelo geral de vida, que legitimava ordinariamente o discurso da emancipação. No contexto da deslegitimação, as universidades e as instituições de ensino superior são de agora em diante solicitadas a formar competências, e não mais ideais: tantos médicos, tantos professores de tal ou qual disciplina, tantos engenheiros, administradores, etc. A transmissão dos saberes não aparece mais como destinada a formar uma elite capaz de guiar a nação em sua emancipação. Ela fornece ao sistema os jogadores capazes de assegurar convenientemente seu papel junto aos postos pragmáticos de que necessitam as instituições (Ibid., p.89). (Grifo nosso).

Essa universidade da cultura pós-moderna não segue mais o modelo moderno de universidade democrática guiada por um humanismo emancipacionista. Os objetivos tradicionais emancipacionistas se transformaram em objetivos funcionais, da mesma forma que mudou também seu estudante: “ele não é mais um jovem egresso das ‘elites liberais’ e influenciado de perto ou de longe pela grande tarefa do progresso social compreendido como emancipação” (Ibid., 89). Os novos usuários buscam uma formação profissional, muitas vezes relacionada às novas técnicas e tecnologias. Daí a formação superior nos institutos tecnológicos. Além destes estudantes que “reproduzem a ‘*intelligentsia profissional*’ e a ‘*intelligentsia técnica*’, os outros jovens presentes à universidade são em sua maioria desempregados [...], encontram-se nas Letras e Ciências Humanas e provavelmente serão professores, “destinatários da transmissão do saber” (Ibid., p. 90).

Lyotard afirma que ao lado desta função profissionalizante da universidade da pós-modernidade, ela também começa a desempenhar um novo papel no quadro da melhoria das performances do sistema, o da reciclagem permanente:

Fora das universidades, departamentos ou instituições de vocação profissional, o saber não é não será mais transmitido em bloco e de uma vez por todas a jovens antes de sua entrada na vida ativa; ele é e será transmitido à la carte a adultos já ativos ou esperando sê-lo, em vista da melhoria de sua competência e de sua promoção, mas também em vista da aquisição de informações, de linguagens e de jogos de linguagem que lhes permitam alargar o horizonte de sua vida profissional e de entrosar experiência técnica e ética (LYOTARD, 1993a, p. 90).

A nova forma de transmissão de saber se vê num conflito: de um lado, é do interesse do sistema encorajar a promoção profissional, pois melhora suas performances produtivas, por outro lado, a experimentação dos discursos, a desordem no currículo implica em pouca operacionalidade e põe sob suspeita a seriedade do sistema de ensino, levando inclusive o ensino universitário às redes extra-universitárias. (Ibid., p. 91).

No entanto, “o princípio de desempenho, [...], tem por consequência global a subordinação das instituições do ensino superior aos poderes constituídos. A partir do momento em que o saber não tem mais seu fim em si mesmo como realização da idéia ou como emancipação dos homens, sua transmissão escapa à responsabilidade exclusiva dos mestres e dos estudantes” (Ibid., 91). Nesse sentido, diz Lyotard, a autonomia universitária, após a crise do final dos anos 60, tem pouca relevância; constata-se isso com o fato dos conselhos de professores participarem timidamente da decisão sobre o orçamento de suas instituições, pois simplesmente repartem a verba que lhes chega sem qualquer outro interesse humanista na educação.

Um outro aspecto abordado por Lyotard é relativo ao conteúdo transmitido no ensino superior na época pós-moderna. Dado o caráter profissionalizante e funcional, o mais importante é se ter um ‘estoque organizado de conhecimento’, onde a aplicação de novas técnicas para se ter acesso a este estoque passa a ser mais importante que o conteúdo. O professor deixa de ser uma figura indispensável “na medida em que os conhecimentos são traduzíveis em linguagem informática, e [...] o professor tradicional é assimilável a uma memória, a didática pode ser confiada a máquinas articulando as memórias clássicas (bibliotecas, etc.) bem como os bancos de dados a terminais inteligentes colocados à disposição dos estudantes” (Ibid., 91 e 92). A pedagogia não ensinará os conteúdos, mas o uso dos terminais e de novas linguagens. Nesse sentido, faz-se obrigatória uma formação elementar em informática, em telemática e numa língua estrangeira.

A substituição parcial dos professores, com a didática clássica, por máquinas é inconcebível somente na perspectiva de grandes relatos de legitimação, vida do espírito e/ ou emancipação da humanidade. Contudo, estes relatos já não constituem mais a causa principal do interesse do saber e sim o poder. Dessa forma, “a questão, explícita ou não, apresentada pelo estudante profissionalizante, pelo Estado ou pela instituição de ensino superior não é mais: isto é verdadeiro?, mas: para que serve isto?” (Ibid., p.92).(Grifo nosso). Com a

mercantilização generalizada do saber, e sua associação ao poder, somente interessa as perguntas sobre o que é vendável e o que é eficaz, às quais a formação de competência deve seguir. Os critérios verdadeiro/falso, justo/injusto, etc. já não servem de propósito para a formação de competências.

Com essas elaborações, Lyotard não quer anunciar o fim do saber, mas ao contrário, afirma seu aumento incomensurável e por isso deve ser armazenado de forma diferenciada: “A enciclopédia de amanhã são os bancos de dados. Eles excedem a capacidade de cada usuário. Eles são a ‘natureza’ para o homem pós-moderno” (LYOTARD, 1993a, p. 93). Esse aumento estrondoso do conhecimento na época pós-moderna e a possibilidade de sua divulgação devido aos novos meios informacionais, dessacralizam a ciência. O saber científico deixa o castelo da iluminação moderna e passa a ser um mero jogo de linguagem de pessoas comuns: “Ora, é permitido representar o mundo do saber pós-moderno como regido por um jogo de informação completa, no sentido de que os dados são em princípio acessíveis a todos os experts: não existe segredo científico. O aumento de eficiência, de competência igual, na produção do saber, e não mais em sua aquisição, depende então finalmente desta ‘imaginação’, que permite seja realizar um novo lance, seja mudar as regras do jogo” (Ibid., p. 94).

Na época pós-moderna, já no final dos anos 60, a palavra de ordem é a interdisciplinaridade, pois o ensino busca assegurar a reprodução das competências e o seu progresso. Por isso, a transmissão do saber não deve se limitar a informações isoladas. A aprendizagem agora busca conectar os campos de saberes isolados pela tradição. A interdisciplinaridade ‘chocou-se contra os feudalismos universitários’ e pertence à época da deslegitimação funcional: “a relação com o saber não é a da realização da vida do espírito ou da emancipação da humanidade; é dos utilizadores de um instrumental conceitual e material complexo e dos beneficiários de suas performances. Eles não dispõem de uma metalinguagem nem de um ‘metarrelato’ para formular-lhe a finalidade e o bom uso” (Ibid., 94). (Grifos nossos).

Lyotard afirma que no sistema especulativo do saber moderno, como no modelo humboldiano de universidade, cada ciência ocupava seu lugar. A interdisciplinaridade acabou desencadeando uma invasão de uma ciência no campo de uma outra, provocando ‘confusões e ruídos no sistema’, mas possibilitando também a desapropriação dos feudos universitários das áreas de conhecimento:

As delimitações clássicas dos diversos campos científicos passam ao mesmo tempo por um questionamento: disciplinas desaparecem, invasões se produzem nas fronteiras das ciências, de onde nascem novos campos. A hierarquia especulativa dos conhecimentos dá lugar a uma rede imanente e, por assim dizer, ‘rasa’, de investigações cujas respectivas fronteiras não cessam de se deslocar (LYOTARD, 1993a, p. 71).

O trabalho em equipe torna-se também importante no universo da prevalência do critério do desempenho no saber, pois agiliza a produção quantitativa de conhecimento. Aqui não interessa o verdadeiro ou o justo, o número é que faz a diferença na validade e importância de um conhecimento, “a não ser se a justiça e verdade sejam pensadas em termos de êxito mais provável” (Ibid., 95). Nesse âmbito da deslegitimação e da prevalência do critério do desempenho, juntamente com o peso dado ao trabalho em equipe, a figura do professor parece prescindível, pois “ele não é mais competente que as redes de memórias para transmitir o saber estabelecido, e ele não é mais competente que as equipes interdisciplinares para imaginar novos lances ou novos jogos” (Ibid., p.95 e 96).

No ensino superior, a transmissão de conhecimento é constituída a partir de um estoque organizado de conhecimento, mormente no ensino profissionalizante e funcional. Dessa forma, as aulas não têm de ser necessariamente expositivas, pois o suporte comunicacional requer novas técnicas (Ibid, p. 91). “Na medida em que os conhecimentos são traduzíveis em linguagem informática, e enquanto o professor tradicional é assimilável a uma memória, a didática pode ser confiada a máquinas articulando as memórias clássicas (bibliotecas, etc.), bem como os bancos de dados a terminais inteligentes colocados à disposição dos estudantes” (Ibid., p. 92). O que deve ser ensinado é como manusear os aparelhos dessas novas técnicas.

Liotard, no livro *O pós-moderno explicado às crianças*, recorda que os séculos XIX e XX tiveram o pensamento e a ação governados pela idéia de emancipação da humanidade. Esta Idéia foi elaborada no final do século XVIII, na filosofia das Luzes e na Revolução Francesa. E nesse âmbito, a escola teria tido um enorme papel: “O progresso das ciências, das técnicas, das artes e das liberdades políticas emancipará a humanidade inteira da ignorância, da pobreza, da incultura, do despotismo, e não fará apenas homens felizes, mas, notadamente graças à Escola, cidadãos esclarecidos, senhores do seu próprio destino” (LYOTARD, 1993b, p. 101). (Grifo nosso). Para quase todas as correntes políticas dos últimos séculos (liberalismo político, liberalismo econômico, marxismos, anarquismos,



socialismos) reina uma unanimidade quanto ao fim a atingir: “A promessa de liberdade é para todos o horizonte do progresso e a sua legitimação. Todos levam, ou pensam levar, a uma humanidade transparente a si própria, a uma cidadania mundial” (Ibid., p. 101).

Contudo, diz Lyotard, é preciso lembrar que esses ideais modernos estão em declínio nos países desenvolvidos, apesar da retórica moderna da emancipação continuar na boca dos políticos. Paradoxalmente, o advento do progresso teria trazido a miséria política e econômica:

Estes ideais estão em declínio na opinião geral dos países ditos desenvolvidos. A classe política continua a discorrer segundo a retórica da emancipação. Mas não consegue cicatrizar as feridas que foram feitas pelo ideal ‘moderno’ durante cerca de dois séculos de história. Não foi a ausência de progresso, mas pelo contrário o desenvolvimento tecnocientífico, artístico, econômico e político que tornou possível as guerras totais, os totalitarismos, o afastamento crescente entre a riqueza do Norte e a pobreza do Sul, o desemprego e os ‘novos pobres’, a desculturação geral com a crise da escola, ou seja, da transmissão do saber, e o isolamento das vanguardas artísticas (e agora, durante algum tempo, a sua renegação) (LYOTARD, 1993b, p. 102).

No pensamento Lyotardiano, “este declínio do ‘projeto moderno’ não é, no entanto, uma decadência. É acompanhado pelo desenvolvimento quase exponencial da tecnociência” (LYOTARD, 1993b, p. 102). Avançamos tanto cientificamente que é quase impossível pensarmos em recuo, a não ser rumo à própria destruição da humanidade. Os momentos de miséria econômica e política advindas desse desenvolvimento tecnocientífico é decorrente do próprio descompasso histórico entre a pesquisa científica e as necessidades do homem.<sup>60</sup>

Não foi somente o projeto moderno de emancipação que sofreu um colapso, pois a própria ciência moderna que embasava esse projeto se transformou. Os paradigmas científicos com verdades indiscutíveis e voltados para a solução de problemas cotidianos, hoje se norteiam pela prevalência de paradoxos nas teorias matemática, física, astrofísica, biologia,

---

<sup>60</sup> Nas palavras do autor: “Ora não há, e não haverá mais, perda e recuo nos saberes e nos ‘saber-fazer’, a não ser que seja para destruir a humanidade. É uma situação original na história. Traduz uma verdade antiga que hoje explode com uma violência particular. Nunca a descoberta científica ou técnica foi subordinada a uma procura com origem nas necessidades humanas. Foi sempre movida por uma dinâmica independente daquilo que os homens podem pensar que é desejável, proveitoso, confortável. É que o desejo de saber-fazer e de saber é incomensurável relativamente ao benefício que se pode esperar do seu crescimento. A humanidade sempre esteve atrasada relativamente às capacidades de compreender, as ‘idéias’, e de agir, ‘os meios’, que resultam das invenções, das descobertas, das pesquisas e dos acasos” (LYOTARD, 1993b, p. 102-103).

lógica por intermédio de novas formas de raciocínio. As máquinas de última geração com as novas tecnologias dão um salto qualitativo nas operações de memória, consulta, cálculo, etc. e tendem a se complexificar continuamente nas investigações de ponta (LYOTARD, 1993b, p. 103).

Para Lyotard, até mesmo os trabalhos realizados pelas vanguardas artísticas, há mais de um século se inscrevem num processo paralelo de complexificação. No horizonte do século XX se esboça o crescimento da complexidade em quase todos os domínios da vida. É preciso tornar a humanidade apta para essa complexidade generalizada, por meio da resistência às simplificações e os desejos de restauração dos valores seguros. Nesse âmbito, a educação desenvolve papel fundamental. E não poderá mais ser uma educação com os referenciais estáveis da Modernidade (Ibid., p. 104).

Urge não perder de vista a luta pela resistência aos novos poderes que se estabelecem a partir do declínio geral dos ideais modernos que não promoveram o bem estar da humanidade, através do progresso e do desenvolvimento da razão:

A Modernidade, desde pelo menos há dois séculos, ensinou-nos a desejar a extensão das liberdades políticas, das ciências, as artes e das técnicas. Ensinou-nos a legitimar esse desejo porque esse progresso, dizia, deveria emancipar a humanidade do despotismo, da ignorância, da barbárie e da miséria. A república é a humanidade cidadã. Esse progresso prossegue, hoje, sob a designação mais vergonhosa de desenvolvimento, mas tornou-se impossível legitimar o desenvolvimento através da promessa de uma emancipação da humanidade inteira. Essa promessa não foi cumprida. O perjúrio não foi devido ao esquecimento da promessa; é o próprio desenvolvimento que impede de a cumprir. O neo-analfabetismo, o empobrecimento dos povos do Sul e do Terceiro Mundo, o desemprego, o despotismo da opinião e portanto dos preconceitos repercutidos pelos media, a lei de que é bom o que é ‘performativo’ – isto não é devido à falta de desenvolvimento, mas ao desenvolvimento. É por isso que já não ousamos chamar-lhe progresso (LYOTARD, 1993b, p. 114-115).

Os ideais modernos que invocavam a universalidade da razão e sua tarefa emancipatória, tendo na educação o *locus* privilegiado, se distinguem do combate atual que se caracteriza por uma resistência micropolítica a totalitarismos diversificados. Lyotard questiona também essa própria forma de resistência e estimula à dúvida quanto ao combate mais apropriado na contemporaneidade pós-moderna. Anteriormente, a promessa de emancipação oriunda das Luzes era guardada e exposta pelos grandes intelectuais. Hoje, contudo, na época pós-moderna,

os signos do ideal confundiram-se. Uma guerra de libertação não anuncia que a humanidade continua a emancipar-se; nem a abertura de um novo mercado, que ela se enriquece, e a escola já não forma cidadãos, pelo menos profissionais. Qual é a legitimação que nós, portanto, temos a fornecer para a prossecução do desenvolvimento? (LYOTARD, 1993b, p. 115).

Nesse contexto, a escola deixou de ser o centro de formação política realizada pela racionalidade emancipatória, caracterizada de forma exponencial em Kant:

A Modernidade, as luzes, a própria reflexão kantiana colocaram a escola no centro do interesse popular e prático da razão. Desde há dois séculos, principalmente em França, e também de outro modo na Alemanha, o objetivo desse interesse chamou-se formação do cidadão na república. A tarefa filosófica viu-se confundida com a da emancipação. A emancipação para Kant é claramente a liberdade que se deixa à razão para desenvolver e cumprir os seus objetivos, protegida de qualquer *pathos*. Assim seria o legislador da razão humana (LYOTARD, 1993b, p. 123-124).

### 3.2.2 Vattimo e a educação pós-moderna

O artigo de Vattimo, *A educação contemporânea entre a epistemologia e a hermenêutica*<sup>61</sup>, elabora algumas premissas que, para o autor, são hipotéticas, mas válidas no plano teórico e visam à educação num âmbito bem amplo pois “elas poderão também encontrar caminhos para serem aplicadas aos problemas concretos da educação não apenas escolar” (1992b, p. 18). A idéia central exposta nesse artigo é a de que o referencial epistemológico teria norteado a educação moderna e o referencial hermenêutico, em circunstância das modificações sociais, seria o referencial mais apropriado para a educação pós-moderna.

A pós-modernidade é uma ‘condição da sociedade’ que não se guia mais pelo ideal do progresso ilimitado, nem na crença desse ideal baseado no conhecimento técnico-científico como o era na sociedade moderna. Diversamente, a sociedade pós-moderna busca sistemas e valores diferenciados: “A razão para que chamemos de pós-moderna a esta condição e a esta atitude de espírito torna-se evidente, quando concordamos em definir a

---

<sup>61</sup> Nesse texto, contudo, Vattimo se circunscreve tão somente à formação intelectual das camadas sociais mais educadas, pois é a única, segundo o autor, com a qual tem experiência: “Confesso que, enquanto filósofo e universitário, minha capacidade de tirar conseqüências pedagógicas, e mesmo didáticas, das premissas que acabo de esboçar é muito limitada.” (VATTIMO, 1992b, p. 18)

Modernidade como a época do progresso, e especialmente do progresso técnico-científico; não apenas do progresso de fato, mas da crença no progresso (historicismo do século XIX, idealismo, positivismo etc.)” (VATTIMO, 1992b, p. 13).

Vattimo, de início, parte da idéia de que “sem uma sociedade democrática, também a economia de mercado, a produção, etc. não pode sobreviver, será justamente neste sentido que a educação humanista vai se revelar *necessária* e funcional para o *desenvolvimento* material de nossa sociedade” (Ibid., p. 12). Contudo, a idéia de educação científica como a autêntica educação moderna ainda domina a mentalidade dos governos do Ocidente e que também ela, a educação científica, se tornou obsoleta. Tem-se a ilusão de que a educação orientada pelas ciências e as técnicas foi substituída, de forma legítima, pelo ideal educacional humanista. Este pensamento ilusório, no entanto, se justifica ao se evidenciar a procura das indústrias por “*técnicos* e cientistas menos limitados e, [...], menos *especializados*, sobretudo que não sejam completamente desprovidos desta *cultura geral* que, em nossa tradição, se identifica com disciplinas humanistas, como a História, a Literatura, a Filosofia” (Ibid., p. 11).

Em outras palavras, uma efetiva substituição de uma educação científica por uma educação com um ideal humanista é ilusória porque, na verdade, essa mudança de referencial é determinada pelas próprias necessidades das indústrias, que com suas técnicas de produção mais flexíveis exige trabalhadores mais flexíveis, formação dada pela educação baseada por um ideal humanista. Assim,

É verdade que, freqüentemente, temos muitas ilusões sobre esta questão: isto é, imaginamos erradamente uma grande expansão do humanismo no mundo da produção moderna, embora, na realidade, esse mundo tenha ainda necessidade de técnicos, de engenheiros etc. e que os humanistas terão sempre nele um papel ornamental, retórico, no fundo supérfluo. Quer dizer, gostaria de reconhecer que o *wishful thinking* de um mundo moderno, ou melhor, pós-moderno, centrado sobre a retórica, as trocas e de informações, mais do que o tratamento mecânico das forças naturais, são em parte uma imagem utópica. Continua, no entanto, sendo menos verdadeiro que, mesmo se abandonarmos essas ilusões, são as próprias características das novas técnicas produtivas que solicitam um pessoal flexível, capaz de perspectivas mais globais, dotado de imaginação e de capacidade de colaboração, que é formado unicamente através da elaboração de um patrimônio *ideal* comum, e não exclusivamente baseada na participação comum nos processos *técnicos* (VATTIMO, 1992b, p. 11).

Se por um lado, a educação humanista atende aos interesses da produção flexível, por outro lado, a democracia favorece expressivamente a sociedade de consumo e as

perspectivas de lucratividade. Dessa forma, a educação humanista seria uma maneira de fazer publicidade da liberdade de mercado: “nossa sociedade de consumo não pode pretender um desenvolvimento de suas capacidades produtivas, e assim, um aumento brutal de suas chances de lucro econômico, fora de um quadro político democrático” (VATTIMO, 1992b, p. 11-12). A mesma coisa acontece atualmente com a circulação de idéias nos meios de comunicação de massa, nos quais é imprescindível a publicidade e a mercadoria. Uma sociedade de vasto consumo implica em uma ampla circulação de idéias e estruturas democráticas.

Atualmente o humanismo na educação possibilita o bom funcionamento das prerrogativas do capital. Há, portanto, um paradoxo na medida em que a educação humanista favorece um consenso social que viabiliza o mercado e a produção capitalista:

hoje, para nós, está evidente que o desenvolvimento de nossas capacidades produtivas estritamente econômicas depende cada vez mais, por um lado da flexibilidade e da educação *geral* dos cidadãos, e, por outro, de um bom funcionamento das instituições democráticas (sem as quais não haveria mercado) – e tudo isto exige uma intensa presença do humanismo na educação. Parece escandaloso colocar a educação humanista e a circulação de idéias mais ou menos no mesmo plano que a publicidade comercial da televisão: de fato, nos dois casos, trata-se da formação de um consenso social, sem o qual nem o mercado nem a democracia podem sobreviver (VATTIMO, 1992b, p. 12).

Somente na perspectiva do favorecimento da educação humanista ao capital, se pode pensar a obsolescência do ideal científico da educação na sociedade pós-moderna. A obsolescência visível e discutível de um ideal puramente técnico-científico da educação moderna exprime uma nova situação social e cultural de nossas sociedades ocidentais, às vezes designadas pós-modernas. (Ibid.).

Em vez de se falar em educação com um ideal humanista e educação com um ideal científico, diz Vattimo baseado em Rorty, pode-se falar, no entanto, em ideal hermenêutico e ideal epistemológico, respectivamente. O ideal epistemológico estaria ligado ao conhecimento científico nos moldes da Modernidade e de uma educação científicista, e o ideal hermenêutico estaria ligado ao conhecimento de novos paradigmas e de uma educação com novos e mais amplos referenciais:

Mas podemos também procurar definir a situação, falando de uma passagem do ideal epistemológico, ou epistêmico, da educação a um ideal hermenêutico. Emprego aqui estes termos, fazendo referência, aliás com bastante liberdade, ao uso que deles faz Richard Rorty em seu livro *Philosophy and the mirror of nature*. Epistemológica seria, segundo a terminologia do livro, a atitude que desenvolve o conhecimento e,

eventualmente, a exploração da natureza, no interior de um dado paradigma, (o termo sendo tomado, pelo próprio Rorty, no sentido de Thomas Kuhn); hermenêutica é a atitude que se abre ao encontro de novos paradigmas, inéditos etc. O *progresso* linear, que permanece como valor fundamental das perspectivas *cientistas* da educação – e que justifica a preocupação em se formar peritos, especialistas, técnicos, cada vez mais aperfeiçoados – só pode ser pensado sob uma perspectiva epistemológica. Não é por acaso que a crença no progresso se desenvolveu em uma sociedade que estava tomada pelo ideal científico (VATTIMO, 1992b, p. 13).

A idéia de progresso e de um sentido unitário e emancipador da história, tem um sentido teológico concernente à salvação do mundo por Deus, presente nas Sagradas Escrituras. Contudo, essa teologia da história só se tornou uma filosofia da história de tipo idealista ou positivista, com uma necessária implicação racional e metafísica do progresso a ser realizado por meio da ciência positiva moderna, que foi se acumulando e se tornando capaz de transformar efetivamente a sociedade através de suas aplicações tecnológicas.

É inegável a importância da ciência e da técnica nas sociedades atuais. No entanto, o ideal científico perdeu muita a sua força de influência na educação contemporânea e isso se deu, principalmente, devido à dissolução da crença no progresso ocasionado pelo fim do eurocentrismo e da mentalidade colonialista que o acompanhava com a idéia de que a história da humanidade era a história européia. Em outras palavras, o ideal científico da educação enfraqueceu por causa da dissolução na crença moderna no progresso inevitável da história e da crise de confiança na ciência, que por sua vez tem sua origem na dissolução do eurocentrismo e da mentalidade colonialista, imperialista:

A idéia de progresso era concebível somente sob a perspectiva de uma unidade da história humana, que se revelou, na verdade, como ideologia dos ‘vencedores’ como dizia Walter Benjamin, quer dizer, dos povos ‘centrais’ do Ocidente, para quem a história da humanidade é, no fundo, a história da humanidade ocidental, no interior da qual todas as histórias de outras culturas são apenas estágios preparatórios, mais primitivos etc. (VATTIMO, 1992b, p. 13-14). (Grifo nosso).

Todavia, não é só o fim do colonialismo o responsável pelo fim da crença no progresso. Há de se considerar o peso da redefinição da própria ciência na contemporaneidade, que não é mais tida como critério decisivo e objetivo do conhecimento da realidade e assim, também, a ciência tem redimensionado a sua influência sobre a própria educação. Os problemas ecológicos e étnicos ocasionados pelo desenvolvimento científico demonstraram que o conhecimento científico não era um conhecimento neutro e

desinteressado, não podendo, por isso, ser o referencial máximo e incontestável da educação<sup>62</sup>.

Vattimo resume os principais elementos determinantes do que propôs chamar de passagem do ideal epistemológico ao ideal hermenêutico na educação da seguinte forma:

Dissolução da crença no progresso ligada ao fim do colonialismo e ao eurocentrismo; consciência aguda do caráter histórico prático e político da tarefa científica e dos limites da objetividade das ciências; sobretudo, peso crescente dos problemas étnicos (manipulação genética, por exemplo) e ecológicos propostos pelas ciências e pelas técnicas (VATTIMO, 1992b, p. 15).

O significado da passagem do ideal científico para o ideal hermenêutico na educação, segundo Vattimo, implica necessariamente na perda de autoridade do ideal científico de formação (*Bildung*), que por sua vez é determinada pelo fim da crença no progresso que, por seu lado, depende da dissolução da idéia unitária da história. Dessa forma,

A hermenêutica apresenta-se como possível sucessora da epistemologia, enquanto ideal diretivo da educação, num momento em que a atitude *científica* característica da mentalidade européia da idade moderna se evidencia, justamente, como um aspecto desta mentalidade e nada mais. A própria noção de *civilização* e de cultura, de *Bildung*, não pode se referir inocentemente ao ideal do conhecimento objetivo da natureza, considerado como tarefa própria da humanidade etc. *Bildung* e civilização devem ser, neste momento, caracterizados em termos hermenêuticos, como a capacidade de se abrir a uma pluralidade de paradigmas, a diferentes sistemas de metáforas para se falar do mundo (Ibid.).

A pós-modernidade com sua característica capacidade de gerar e armazenar informação se coaduna muito mais com o ideal hermenêutico, haja vista que os problemas atuais tendem a se definir como problemas culturais em vez de problemas científicos. Na

---

<sup>62</sup> Para o autor: “O fim do colonialismo, de acordo com minha hipótese, é o acontecimento decisivo para o fim da crença no progresso. Mas, na dissolução desta crença, entra também uma certa redução da importância do ideal científico: por um lado, no plano teórico, a ciência experimental não aparece mais, hoje em dia, como a que era para a mentalidade positivista, isto é, o verdadeiro conhecimento da natureza, a única forma de saber autêntico, rigoroso, objetivo etc. Parece-me muito importante notar que, por exemplo, mesmo a epistemologia filosófica tem a tendência de se tornar cada vez menos ‘gnoseológica’ (fundação crítica da validade do saber científico, como era para Kant) ou ‘lógica’ e metodológica; cada vez mais a reflexão filosófica sobre a ciência se volta para os aspectos sócio-históricos do empreendimento científico, reconhecido em seu caráter de fato social eminentemente ‘prático’, dirigido por interesses, se bem que legítimos, não exclusivamente cognitivos, teóricos etc. A ciência, em resumo, não é, para a filosofia atual, conhecimento objetivo da realidade, que possa valer como ideal diretivo, valor de base, critério de toda educação etc. Por outro lado, o valor ideal científico é cada vez mais *challenged*, desafiado pelos crescentes problemas étnicos e ecológicos que se ligam às aplicações técnicas das ciências” (VATTIMO, 1992b, p. 14).



sociedade pós-moderna predomina uma vertiginosa circulação de informações, onde se faz necessária a competência hermenêutica, muito mais que a competência científica ou técnica. Para o autor, “os grandes problemas que se nos apresentam atualmente, e que se intensificarão em futuro próximo, são em grande parte, problemas de relações entre ‘culturas’, não mais problemas de formação científica” (VATTIMO, 1992b, p. 15).

Um exemplo do surgimento desses problemas é relativo à formação profissional, que, caso siga somente ou prioritariamente a formação técnico-científica, não será capaz de criar um elo social de relevância, algo permitido por uma formação humanística mais ampla e de base hermenêutica (Ibid.). Contudo, Vattimo não propõe uma escolha excludente entre o ideal epistemológico e o ideal hermenêutico na educação, pois as ciências humanas necessitam das ciências exatas. Sua proposta é de um ideal prevalentemente hermenêutico para a educação, em virtude das características da sociedade contemporânea e também pelo fato da própria formação hermenêutica ser necessária à formação científica. As palavras do autor são esclarecedoras:

Em todo caso, gostaria de ressaltar que não se trata aqui de escolher definitivamente entre educação científica e educação humanística ou, para ser mais preciso, hermenêutica: isto porque não só este termo é muito vago, como não se opõe de maneira tão radical às ciências e às técnicas. [...], a ‘necessidade’ das ciências humanas está diretamente ligada à existência de um mundo racionalizado, tecnológico, científico etc. o que quero dizer, ao falar de uma transição da epistemologia para a hermenêutica na educação atual, é que, de qualquer forma, a primazia no ideal da educação não pode, hoje, pertencer à formação científica; esta se torna indispensável, mas no quadro de um ideal de formação, que deve ser construído a partir da constatação de que uma formação unicamente técnico-científico apenas produzirá instrumentos inanimados, não cidadãos de uma sociedade democrática, [...] (VATTIMO, 1992, p. 15) nem mesmo instrumentos úteis a este tipo de sociedade onde a capacidade de cooperar, de mudar de trabalho, de consumir, de comunicar, é essencial à sua sobrevivência e seu desenvolvimento (Ibid., p. 16).

A explicação da prevalência do ideal hermenêutico na educação contemporânea é, efetivamente, a ciência não ser mais prioritariamente ‘mecânica’, como na Modernidade, e sim ‘eletrônica’, predominando a informática com toda a sua complexidade de informações cibernéticas. Na época atual a produtividade e o crescimento de uma sociedade não são mais avaliados simplesmente pela capacidade de dominar as forças naturais, uma imagem *mecânica* da relação homem-mundo, mas sim pela capacidade de comunicar e informar os homens entre si, uma imagem *eletrônica* homem-homem. Essa mudança de tecnologia, da

mecânica para a eletrônica, termina por determinar os referenciais da educação: “maior que o poder de dominar as forças mecânicas é o poder da informação, seja no sentido cibernético da palavra, seja no sentido banal da informação escrita, televisiva, etc. a formação do cidadão *útil*, numa sociedade semelhante, exige, sobretudo do ponto de vista da própria utilidade social, uma educação do tipo *hermenêutico*, mais do que do tipo tecno-científico” (VATTIMO, 1992b, p. 16).

Em resumo, para Vattimo, as novas exigências às quais a transição para uma educação *hermenêutica* deveria responder, por não serem mais satisfatórias no âmbito do esquema epistemológico, são as seguintes:

formação de uma força de trabalho adequada a uma sociedade onde a tecnologia exige mais elasticidade, capacidade de mudança, portanto uma visão global do processo social; formação de cidadãos para uma sociedade de consumo democrática: [...]; formação do cidadão *do mundo*, quer dizer, pessoas abertas à pluralidade de paradigmas, de horizontes culturais (Ibid.)  
(Grifo nosso)

Não se deve pensar que essas formações atendam única e exclusivamente ao mercado, elas também promovem a emergência de novas possibilidades de emancipação. O mundo contemporâneo dos meios de comunicação de massa dá ênfase à capacidade de comunicação, ao imaginário, ao ‘consentimento’ social, às atitudes mentais, às crenças e aos símbolos, os quais dão o alicerce do consumo supérfluo, do qual depende hoje a sobrevivência do mercado. Contudo, os meios de comunicação de massa não exercem somente uma função de legitimação e de homogeneização universal, destruindo as diferenças. Pelo contrário, por necessitarem continuamente de *novidades* para o mercado, dão a palavra às diferenças culturais, aos grupos, às subculturas antes sem visibilidade. Isso ocorre principalmente nas sociedades ocidentais avançadas (VATTIMO, 1992b, p. 16).

Nessa nova sociedade, somente a solução econômica não é satisfatória. Há que se levar em conta a necessidade de um reconhecimento da pluralidade cultural, diversamente do monolitismo eurocêntrico cultural da Modernidade, para uma efetiva existência da sociedade democrática e isso encontra seu alicerce no ideal hermenêutico:

Esta capacidade de viver a pluralidade, sem neurose, sem nostalgia das culturas fechadas, tradicionais, autoritárias, é decisiva para a sobrevivência das sociedades democráticas e para o desenvolvimento de qualquer sociedade nos dias de hoje. Os perigos dos integrismos de qualquer espécie: raciais, religiosos etc. estão diante de nós em várias partes do mundo, e é cada vez mais evidente que a solução destes problemas não pode ser apenas

econômica, e, portanto, ainda uma vez, técnica, quantitativa, mecânica (VATTIMO, 1992b, p. 17).

Vattimo chama a atenção para o fato de que a proposta de introdução da idéia de hermenêutica no tema da educação, configurando uma educação pós-moderna, leva em consideração as exigências sociais às quais ela responde, mas não significa decretar a volta do humanismo da Modernidade simplesmente, apesar desse ideal hermenêutico dever ter por base as humanidades: “é evidente que não se trata absolutamente de opor a uma educação moderna *tecno-científica*, uma educação pós-moderna que seria simplesmente a retomada da educação humanista mais tradicional [...]. Evidentemente um dos elementos visíveis de uma revolução hermenêutica na educação deveria ser a importância que ela atribui às humanidades (Ibid., p. 18).

O humanismo da educação pós-moderna deverá ter novas bases nessa proposta de referencial hermenêutico: contemplando a pluralidade cultural, ao invés do eurocentrismo da Modernidade; diversificando os currículos; sendo menos repressivo; sendo menos disciplinar; sendo mais artístico e não somente científico; sendo mais prático e não meramente epistemológico. É dessa forma que Vattimo expõe esses pontos:

O novo *historicismo* da educação pós-moderna deveria ser livre dos cânones do historicismo humanista do passado: não existe uma civilização central; existe uma pluralidade de culturas que deveria ser objeto de um currículo mais diversificado e aberto, vinculado também às situações locais, às tradições específicas das diferentes realidades nacionais. Sei muito bem que os *cânones* se constituem também em função de necessidades práticas: é preciso escolher, não se pode ensinar *tudo* na escola... Certo, mas, provavelmente, poderemos ganhar tempo, renunciando a certas implicações *repressivas* da educação tradicional: por um lado as disciplinas humanistas não deveriam mais ser tratadas de modo excessivamente disciplinar, isto é, segundo uma perspectiva demasiado *científica*. A crise da dimensão diretiva do ideal científico positivo libera também as ciências humanas, por sua essência sobretudo *artística*; portanto um pouco mais de liberdade no estudo histórico, literário, que, utilizando as novas possibilidades das memórias artificiais, elimine uma boa parte do esforço mnemônico anteriormente requisitado aos alunos. Eu me pergunto também se os estudos científicos e técnicos não poderiam ser abordados de um modo menos *disciplinar*, com a utilização das mesmas possibilidades dos computadores, e do ponto de vista de uma consciência mais explícita de sua função antes *prática* e técnica do que puramente *cognitiva* (1992b, p. 17-18)

Vattimo considera fundamental a formação humana dos indivíduos numa sociedade tecnicista. Daí falar de uma passagem do ideal epistemológico da educação a um ideal hermenêutico. A hermenêutica se mostra como uma possível sucessora da epistemologia

no ideal da educação em um horizonte histórico de deslegitimação da crença na ciência característica da mentalidade europeia da idade moderna. A epistemologia era característica da Modernidade com sua crença no progresso linear e na unidade da história. A sociedade pós-moderna, ao contrário, se abre a novos paradigmas e pluralidade culturais que só podem ser contempladas com o ideal hermenêutico.

A idéia de emancipação da humanidade está superada se tiver por referência somente os princípios da Modernidade iluminista. Há uma nova possibilidade de emancipação trazida e consubstanciada pela sociedade da comunicação, completamente compatível com o ideal hermenêutico da Educação e da formação humana. Essa nova sociedade não teria trazido somente uma homogeneização reificante, mas sim a emergência de cosmovisões de um mundo plural sem uma coordenação centralizada. Para Vattimo, a emancipação não está no conhecimento das coisas em si, mas na emergência da pluralidade. O desgaste da mentalidade moderna não teria sido maléfico, pois, ao substituímos o mundo moderno, unitário e eurocêntrico, pelas imagens dos meios de comunicação de massa, nos tornamos plurais. Não devemos ter nostalgia da realidade estável e autoritária que perdemos da Modernidade, sob o risco de vivermos sob a égide da neurose.

A expressão “sociedade transparente”, título de um de seus livros, pretende exatamente refletir sobre as questões acima indicadas:

Como já se observou, a expressão ‘sociedade transparente’ é aqui introduzida de uma forma interrogativa. O que pretendo defender é o seguinte: a) no nascimento de uma sociedade pós-moderna, os *mass media* exercem papel determinante; b) eles caracterizaram esta sociedade não como uma sociedade mais ‘transparente’, mais consciente de si, mais ‘iluminada’, mas como uma sociedade mais complexa, ou mesmo caótica; e, por fim, c) é precisamente neste ‘caos’ relativo que residem as nossas esperanças de emancipação (VATTIMO, 1991, p. 12)

Essa emancipação, libertação possibilitada pelos *mass media*, consiste no “desenraizamento” das pessoas de suas respectivas culturas, o que seria um processo de libertação das diferenças. Essas diferenças locais podem ser expostas pela mídia e conhecidas por outros, que, por sua vez, também são diferentes.

### 3.3 Da educação emancipatória da humanidade à formação de competências para o mercado

A educação na reflexão de Kant expressa os pontos nodais das metanarrativas desacreditadas pelo pensamento pós-moderno. Quais sejam, um propósito apriorístico da natureza, norteando uma teleologia da história, com o objetivo de conduzir a razão a patamares superiores, tendo em vista a efetivação da liberdade humana. Nessa empreitada, é fundamental a transmissão do conhecimento entre as gerações para a formação humana contínua, a progressiva iluminação do *Aufklärung* que levaria o homem a maioridade. Essa ação educativa é que civiliza a insociável sociabilidade, para alicerçar a existência humana com o cultivo da moralidade, possibilitando a convivência coletiva e realizando o ‘*telus*’ natural da história por meio da política.

Compreendemos, como já foi expresso em outras passagens deste trabalho, que essa teoria da educação kantiana seja pertinente ao momento histórico de ascendência do capital. Era a expressão legítima da burguesia em ascensão e processo de efetivação hegemônica. Época em que o capital ainda podia se estender territorialmente pelo planeta, exportando suas contradições e obstáculos que porventura viessem interceptar seu processo de ampliação e acumulação.

Diversamente, a reflexão encetada por Lyotard sobre a educação superior, já expressa o momento de crise estrutural do capital contemporâneo. A universidade contemporânea se contrapõe a universidade moderna humboldtiana que buscava o conhecimento para a formação (*Bildung*) de um sujeito moral e político. Contudo, a deslegitimação das ‘metanarrativas’ correspondeu também à deslegitimação da universidade que era o *locus* natural da realização do saber dos grandes relatos modernos e seus ideais.

Na sociedade pós-moderna, a deslegitimação das metanarrativas filia o saber ao poder. O objetivo do saber universitário não é mais a *Bildung*, formação do espírito, mas a lógica do desempenho em vista da maximização do lucro. A universidade pós-moderna é regida pelo critério do desempenho e não mais pela verdade do espírito. E no âmbito dessa universidade, ensino e pesquisa seguem conjuntamente aquele critério de desempenho e formação de competências necessárias ao sistema produtivo do capital contemporâneo e sua produção flexibilizada, mundializada e diretamente determinada pelo avanço tecnológico da ciência da computação. Trata-se agora de formação de competências para o atendimento do

mercado e não mais de ideais, não mais importa a emancipação da humanidade, mas as aprendizagens funcionais e pragmáticas. A própria universidade traz a tendência a se transformar em Institutos técnicos e profissionalizantes, como visto em Lyotard.

Podemos observar que devido à extrema agilização do processo produtivo em decorrência da produção destrutiva do capital contemporâneo, se faz necessário também nessa universidade pós-moderna a grande rotatividade de formação de mão de obra que acompanhe a necessária inovação tecnológica do setor produtivo e do fortalecimento do setor de serviços. Consta-se aí, também, a obsolescência dos conteúdos transmitidos, haja vista a efemeridade dos ensinamentos que rapidamente ficam ultrapassados em virtude do desenvolvimento exponencial dos conhecimentos que acompanham as técnicas, que por sua vez obedecem ao movimento da produção. Essa efemeridade de conhecimento se apresenta de forma emblemática nas ciências computacionais e em todas as áreas de conhecimento relacionadas a ela.

A própria intensificação da extração da mais-valia relativa, mediada pela tecnologia nesse período da crise contemporânea do capital, leva a educação a dedicar-se de forma expressiva à formação de profissionais dessa área. Haja vista que o capital não pode mais exportar suas contradições e por isso é levado a imprimir esforços em um tipo de produção destrutiva de supérfluos e produtos efêmeros que depende largamente do conhecimento técnico – científico.

Em concordância com a produção destrutiva do capital, a produção do conhecimento científico-tecnológico da universidade pós-moderna não tem nenhum compromisso com o potencial emancipatório da humanidade presente no conhecimento científico. A tecnologia científica gestada na universidade contemporânea visa unicamente à reprodução do capital, juntamente com a formação específica de competências necessárias. É importante frisar também que muitas pesquisas demonstram o enorme aporte de verbas para as pesquisas universitárias no âmbito bélico, que representa um expoente expressivo da produção destrutiva do capital contemporâneo.

Dessa forma, podemos constatar que a educação universitária pós-moderna, como todas as necessidades humanas, subordina-se ao capital e à reprodução de valor de troca, com a finalidade última de conhecimentos que viabilizem a multiplicação de riqueza reificada. A produção de conhecimentos dessa universidade está relacionada à tecnologias que viabilizem

a produção de objetos descartáveis e garantam a eficácia decrescente de utilização da mercadoria, de objetos que tenham cada vez mais o consumo rápido e destrutivo.

Vattimo, ao propor a mudança do ideal epistemológico da educação característico da modernidade para o ideal hermenêutico da educação da pós-modernidade, contribui para a formação dos trabalhadores, necessária à produção específica da crise estrutural do capital. Isso ocorre na medida em que o ideal hermenêutico da educação possibilita uma formação mais flexível, menos especializada e que coincide com as necessidades de mão de obra do capital contemporâneo. Bem como, em virtude do fato do desenraizamento das diferenças está de acordo com a figura necessariamente endeusada do consumidor global.

Essa proximidade do ideal hermenêutico da educação pós-moderna com a atual produção do capital é reconhecida pelo próprio Vattimo, que não deixa de vislumbrar nesse novo ideal educativo um potencial emancipatório, em especial porque possibilita a pluralidade de paradigmas e horizontes culturais diferentes que se contrapõem à uniformidade eurocêntrica do horizonte da modernidade iluminista.

O universo teórico vattimiano contesta a idéia de uma racionalidade central da história posta pelo humanismo emancipatório iluminista, que na verdade, para ele, era eurocêntrico, colonialista e imperialista. A pós-modernidade é resultado do fim da hegemonia dessa idéia, o que abriu espaço para a libertação das diversidades e para a possibilidade de uma nova emancipação, quiçá mais autêntica, segundo Vattimo. Uma educação nessa nova época histórica precisa ser uma nova educação, que deverá seguir, necessariamente, o ideal hermenêutico.

A pergunta que se impõe é: não estaríamos diante de pensamentos que expressam a reprodução da ordem do capital? Por não levarem em consideração, de forma radicalmente crítica, a base produtiva econômica, estes pensadores reproduzem de forma ideológica as próprias necessidades de reprodução do sistema. Lyotard por meio da Educação formal (Universidade), Vattimo pela Educação informal (meios de comunicação de massa e o ideal hermenêutico). A educação, para o pensamento pós-moderno, prioriza a razão discursiva ao recusar a razão científica e tecnológica como elemento emancipatório, o que centraliza a reflexão e a condução educacionais no indivíduo e na afirmação de sua identidade. Desta forma, a consequência mais grave advinda daí é a perda da compreensão da realidade social capitalista e de sua determinação sobre os complexos educacionais.



A realidade de classes é um dado irrecusável da realidade social capitalista, pois é esta a base de toda a estrutura produtiva de exploração. O trabalho, como categoria central da vida humana, é determinado pela propriedade privada dos meios de produção que se traduz na existência das classes sociais. Substituir esta realidade ontológica e fundamental do trabalho pela linguagem, derivada e determinada pelas condições sociais, conferindo-lhe uma existência autônoma, é assumir uma postura idealista que não desvela a realidade nos seus nexos causais e perpetua essa sociabilidade baseada na exploração.

Assim, nem a Universidade (LYOTARD), nem a mídia (VATTIMO) podem ser pensadas se não forem contextualizadas na realidade econômica de onde surgiram. É preciso caracterizar o capitalismo tardio nas suas especificidades de acumulação a partir do desenvolvimento da ciência e da tecnologia e explicitar como as modificações tecnocientíficas repercutem na composição orgânica do capital contemporâneo e influenciam a Educação a partir dos interesses do processo acumulativo do capital. Pois é inegável que a relação entre o atual nível de acumulação do capital e o fortalecimento do capital financeiro mundializado influencia na constituição de uma Educação tecnicista que potencializa a exploração da mais-valia.

Nesse contexto histórico-político-econômico os objetivos da educação estão se modificando. Nela não se encontra mais presente a tradicional noção emancipatória do sujeito do iluminismo, nem a possibilidade de transformação das condições sociais objetivas. Na medida em que o pensamento pós-moderno prioriza a relação sujeito-sujeito em detrimento da relação sujeito-objeto, o conhecimento racional é substituído pela intuição interpretativa e as classes sociais perdem a centralidade explicativa da realidade.

São nessas questões investigativas e críticas que nos debruçaremos no próximo capítulo, tendo por referencial teórico Mandel e Meszáros. Antes, porém, faremos a exposição das críticas marxistas de Jameson e de Harvey ao pós-modernismo e à categoria da diferença.

## **CAPÍTULO 4 - PÓS-MODERNIDADE: CRÍTICAS DIALÉTICO-MARXISTAS**

O presente capítulo faz a exposição de posições críticas de pensadores marxistas, endereçadas ao pós-modernismo e à educação norteada pelos interesses do capital, na qual podemos situar a educação pós-moderna no que ela tem de convivência com a ordem de produção capitalista. No item ‘Pós-modernidade e capitalismo tardio’, serão expostas as críticas de Jameson e Harvey, acerca da determinação do capitalismo tardio sobre a pós-modernidade. O segundo item, ‘Educação e capitalismo tardio’, é composto pelas críticas de Mandel e Meszáros sobre a educação. O primeiro situa sua reflexão sobre a determinação da terceira revolução tecnológica do capital na universidade e o segundo analisa a apropriação capitalista do ato de educar na crise estrutural do capital contemporâneo.

### **4.1 Pós-modernidade e capitalismo tardio: a flexibilidade da mercantilização**

Tanto Jameson quanto Harvey concordam que o pós-moderno é uma expressão cultural do capitalismo tardio, que por sua vez é uma mutação do sistema do capital e não uma ruptura como pretendia a noção ‘sociedade pós-industrial’. O ponto de partida da análise de Harvey é a influência econômica da acumulação flexível sobre o pós-modernismo. A passagem do fordismo para a acumulação flexível ocorreu em virtude da diminuição da acumulação do capital nos moldes do fordismo e serviu para buscar reaver patamares de lucratividade perdidos com os limites estabelecidos pela rigidez da produção da economia fordista.

#### **4.1.1 A crítica de Jameson: a mercantilização da cultura**

As várias formas de arte que surgem sob a rubrica do pós-modernismo, este tido como uma lógica cultural própria da chamada nova ordem mundial, são estudadas por Fredric Jameson no livro *Pós-modernismo – a lógica cultural do capitalismo tardio*, com o objetivo de compreender o presente histórico e o sistema social que o determina.

Para empreender a crítica da cultura contemporânea e estabelecer um conceito mediador dessa análise, apresentando uma compreensão do funcionamento ideológico desse quadro e um exame das diversas expressões culturais (ideologia, teoria, economia) e artísticas (vídeo, arquitetura, cinema), Jameson toma como ponto de partida a obra de Ernest Mandel, *O capitalismo tardio*, que expõe o terceiro estágio do sistema capitalista, denominado atualmente de globalização.

Ao contrário do pensamento pós-moderno, Jameson trabalha com a totalidade, buscando expor as contradições atuais, explicitar seus aspectos ideológicos, bem como ver os seus desdobramentos futuros. Na sua crítica marxista de cultura, estuda o funcionamento do capital e seu desdobramento na consciência. É uma obra que participa da retomada da crítica marxista de cultura no panorama norte-americano, para entender o conceito do pós-moderno como uma tentativa de pensar historicamente o presente em uma época que, segundo o autor, já não pensa mais dessa forma. Não que sua exposição do pós-modernismo se restrinja à perda da historicidade, que sozinha não é sinônimo do pós-moderno, mas constitui um elemento fundamental nessa discussão.

O autor acredita que a época pós-moderna é o resultado da finalização do processo de modernização no qual a natureza se tornou secundária e o humano se fez mais presente. Esse fato ocorreu de forma tão expressiva que a ‘cultura’ mercantilizada se tornou uma verdadeira ‘segunda natureza’, e, por isso, é central em uma abordagem crítica do pós-moderno: “na **cultura pós-moderna**, a própria ‘cultura’ se tornou um produto, o mercado tornou-se seu próprio substituto, um produto exatamente igual a qualquer um dos itens que o constituem; o **modernismo** era, ainda que minimamente e de forma tendencial, uma crítica à mercadoria e um esforço de forçá-la a se autotranscender. O pós-modernismo é o consumo da própria produção de mercadorias como processo” (JAMESON, 1997, p. 13-14). (Grifos nossos).

Um dos grandes problemas da teoria do pós-modernismo é a contradição implícita no fato de que seus representantes, incluindo Lyotard, tenham que apresentar o desaparecimento das narrativas mestras em forma de uma narrativa. As teorias pós-modernas apresentam-se como *mimesis* ou formas parasitárias de outras narrativas, até do próprio modernismo. Esses traços residuais e a reprodução narrativa velada negam o pós-moderno como o surgimento de uma cultura radicalmente nova que expressasse uma também nova ordem social: “o pós-modernismo não é a dominante cultural de uma ordem social totalmente

nova (sob o nome de sociedade pós-industrial, esse boato alimentou a mídia por algum tempo), mas é apenas reflexo e aspecto concomitante de mais uma modificação sistêmica do próprio capitalismo” (JAMESON, 1997, p.16) (Grifo nosso).

Esse retorno da narrativa como narrativa sobre o fim das narrativas, e a volta da história implícita na declaração do desaparecimento do *télos* histórico, revela uma outra característica problemática da teoria do pós-modernismo: pensar o presente sobre sua própria ótica ao pensar que o presente é pós-moderno. Ou seja, “qualquer observação virtual sobre o presente pode ser mobilizada para se investigar o próprio presente, e pode ser utilizada como sintoma e índice da lógica mais profunda do pós-moderno, que assim se torna, imperceptivelmente, sua própria teoria e a teoria de si mesmo” (Ibid.). Há, portanto, uma grande dificuldade na percepção do presente pela suposta ótica inaugural do pensamento pós-moderno:

decidir se o que se encontra diante de nós é uma ruptura ou uma continuidade – se o presente deve ser visto como historicamente original ou como uma mera repetição do mesmo em nova embalagem – não é algo que possa ser justificado empiricamente, ou defendido em termos filosóficos, uma vez que essa decisão é, em si mesma, um ato narrativo inaugural que embasa a percepção e a interpretação dos eventos a serem narrados (Ibid.).

O próprio nome – pós-modernismo – é resultado da aglutinação de um grande número de fenômenos que tinham sua forma embrionária, e caracterizariam a sua múltipla genealogia. Seria o caso, portanto, de perguntar se o presente pós-moderno é tão inaugural quanto a própria teoria, também supostamente inaugural. O termo pós-moderno, ligado originariamente ao pós-estruturalismo<sup>63</sup>, deve ser lido como uma expressão da realidade capitalista contemporânea e todo o seu entorno ideológico, que se determinam reciprocamente:

A tarefa ideológica fundamental do novo conceito, entretanto, deve continuar a ser a de coordenar as novas formas de prática e de hábitos sociais e mentais [...] e as novas formas de organização e de produção econômica que vêm com a modificação do capitalismo – a nova divisão global do trabalho – nos últimos anos. Trata-se aqui de [...] uma ‘revolução cultural’ na escala do próprio modo de produção; também aqui, a inter-relação do cultural com o econômico não é uma rua de mão única, mas uma contínua interação recíproca, um circuito de realimentação (JAMESON, 1997, p.18).

---

<sup>63</sup> O autor localiza o pós-estruturalismo como uma variação do pós-moderno: “[...] a noção de que o que antes era chamado ora de ‘pós-estruturalismo’, ora de, simplesmente, ‘teoria’ era uma subvariedade do pós-moderno, ou pelo menos revela-se, em retrospecto, como tal” (JAMESON, 1997, p.20).

A realidade econômica do capitalismo tardio, da qual o pós-moderno é expressão cultural, segundo o autor, caracteriza-se, dentre outras coisas, pela expansão do setor estatal e da burocratização. Contudo, o capitalismo tardio se diferencia do estágio anterior, monopolista, não somente pela ênfase na emergência de novas formas de organização das empresas multinacionais e transnacionais, mas, principalmente, por não mais se caracterizar pela rivalidade entre potências coloniais presente no imperialismo capitalista. O capitalismo tardio, portanto, é uma continuidade em relação ao estágio que o precedeu e não uma ruptura ou mutação do sistema do capital como pretendia a noção ‘sociedade pós-industrial’, muito ao gosto de certo segmento do pensamento pós-moderno. Além das empresas transnacionais, o capitalismo tardio se caracteriza também por: nova divisão internacional do trabalho; aumento das transações bancárias internacionais e das bolsas de valores; novas formas de inter-relacionamento das mídias, computadores e automação; transferência da produção para o Terceiro Mundo; crise do trabalho tradicional (JAMESON, 1997, p.22).

A tese central do livro de Mandel, *O capitalismo tardio*, no qual Jameson baseia suas hipóteses, tem por base a periodização de três momentos dialéticos fundamentais no capitalismo, o capitalismo de mercado, o estágio do monopólio ou do imperialismo, e o nosso, chamado equivocadamente de pós-industrial por apologetas do neoliberalismo. De forma mais correta poderia ser chamado de capital multinacional. Assim, afirma Jameson:

A intervenção de Mandel no debate sobre o pós-industrial envolve a proposição de que o capitalismo tardio, ou multinacional ou de consumo, longe de ser inconsistente com a grande análise do século XIX de Marx, constitui, ao contrário, a mais pura forma de capital que jamais existiu, uma prodigiosa expansão do capital que atinge áreas até então fora do mercado (Ibid., p.61).

Jameson propõe uma análise histórica de uma periodização cultural dos estágios do realismo, modernismo e pós-modernismo que é inspirada e confirmada pelo esquema tripartite de Mandel, que teoriza, a partir de uma perspectiva marxista, pela primeira vez, um terceiro estágio do capitalismo, tornando possível as reflexões jamesonianas sobre o pós-modernismo “como uma tentativa de teorizar a lógica específica da produção cultural deste terceiro estágio, e não como mais uma crítica cultural desencarnada, ou um diagnóstico do espírito da época” (1997, p.396).

Jameson recorda que, para Mandel, os pré-requisitos tecnológicos básicos para a nova ‘onda longa’ do terceiro estágio do capitalismo tardio estavam já presentes no final da

Segunda Guerra Mundial, influenciando na reorganização das relações internacionais, no aceleramento da descolonização e no lançamento das bases para a emergência de um novo sistema econômico mundial. Já no âmbito cultural, as precondições se encontram nas grandes transformações sociais e psicológicas dos anos 60. Dessa forma,

a preparação econômica do pós-modernismo, ou do capitalismo tardio, começou nos anos 50, depois que a falta de bens de consumo e de peças de reposição da época da guerra tinha sido solucionada e novos produtos e novas tecnologias (inclusive, é claro, a da mídia) puderam ser introduzidos. Por outro lado, o *habitus* psíquico de uma nova era exige uma quebra radical, fortalecida por uma ruptura de gerações, que se dá mais propriamente nos anos 60 (lembrando que o desenvolvimento econômico não pára em função disso e continua em seu próprio nível, de acordo com sua própria lógica) (JAMESON, 1997, p.23).

O autor não concorda com a crítica cultural que espera encontrar um princípio único do ‘pós-moderno’ e rebate uma possível acusação de “americanocentrismo” na sua exposição, ressaltando “que o curto ‘século americano’ (1945-1973) foi a estufa, ou campo de cultivo forçado, do novo sistema, e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento de formas culturais do pós-modernismo pode ser considerado o primeiro estilo global especificamente norte-americano” (JAMESON, 1997, p.24). A centralidade dos Estados Unidos na sua análise se deve, portanto, a uma objetividade histórica, na medida em que não existe nenhum ‘capitalismo em geral’, mas sim formas nacionais específicas.

É provável que o pós-modernismo se caracterize pelos recentes decretos sobre o fim da ideologia, da arte, das classes sociais ou pela ‘crise’ do leninismo, da social-democracia, do Estado do bem-estar, etc. Um dos argumentos mais fortes para a afirmação da sua existência é a ruptura ideológica ou estética no início dos anos 60, com o centenário movimento moderno (Ibid., p.27). Outra característica marcante do pós-modernismo é a abolição da fronteira, própria do alto modernismo, entre a alta cultura e a cultura de massa ou comercial. Essa quebra é acompanhada pela valorização dos novos textos da indústria cultural, a mesma que tinha sido duramente criticada pelos ideólogos modernos da Escola de Frankfurt, principalmente Adorno. (Ibid., p.28). Contudo, afirma Jameson, esse rompimento não constitui uma autonomia cultural, pois “qualquer ponto de vista a respeito do pós-modernismo na cultura é ao mesmo tempo, necessariamente, uma posição política, implícita ou explícita, com respeito à natureza do capitalismo multinacional em nossos dias” (JAMESON, 1997, p.29). (Grifo nosso).

A crítica jamesoniana da cultura pós-moderna faz uma reflexão de sua sistematicidade e de sua reprodução no âmbito do capitalismo tardio e afirma existir:

uma nova falta de profundidade, que se vê prolongada tanto na ‘teoria’ contemporânea quanto em toda essa cultura da imagem e do simulacro; um conseqüente enfraquecimento da historicidade tanto em nossas relações com a história pública quanto em nossas novas formas de temporalidade privada, cuja estrutura ‘esquizofrênica’ [...] vai determinar novos tipos de sintaxe e de relação sintagmática nas formas mais temporais de arte; um novo tipo de matiz emocional básico – a que denominarei de ‘intensidades’ –, [...]; a profunda relação constitutiva de tudo isso com a nova tecnologia, que é uma das figuras de um novo sistema econômico mundial (JAMESON, 1997, p. 32)<sup>64</sup>.

Jameson enumera quatro modelos fundamentais repudiados pela teoria contemporânea pós-moderna e que foram, de forma geral, substituídos por uma concepção de práticas, discursos, jogos textuais e intertextualidade. São eles: a dialética, o modelo freudiano da repressão, o modelo existencialista da autenticidade e a semiótica. (JAMESON, 1997, p.40). Além do repúdio a esses quatro modelos, o autor elenca também o anúncio, feito pelo pós-modernismo, da morte da metafísica, da ideologia e da verdade. Um outro tema muito presente na teoria contemporânea pós-moderna é “o da ‘morte’ do próprio sujeito – o fim da mônada, do ego ou do indivíduo autônomo burguês – e a ênfase correlata, seja como um novo ideal moral, seja como descrição empírica, no descentramento do sujeito, ou psique, antes centrado” (JAMESON, 1997, p.42). Essa declaração da morte do sujeito teria sido anunciada, primeiramente, pelo pós-estruturalismo mais radical.

Dessa forma, os amplos elementos modernistas coletivos são substituídos por microfísicos códigos pós-modernistas: a micropolítica desloca a grande política, os grandes discursos ideológicos da classe dominante são rendidos pela multiplicidade discursiva descompromissada com a coletividade:

A questão da micropolítica demonstra claramente que também é um fenômeno político a hoje extraordinária multiplicação dos códigos sociais em jargões de disciplinas e de profissões (mas também em índices de adesão à afirmação étnica, sexual, racial, religiosa ou à facção de classe). Se antes, as idéias de uma classe dominante (ou hegemônica) formavam a ideologia da sociedade burguesa, os países capitalistas avançados são, em nossos dias, o reino da heterogeneidade estilística e discursiva sem norma. Senhores

---

<sup>64</sup> No entanto, nosso trabalho não comporta a explicitação categorial dessas análises jamesonianas a respeito da cultura pós-moderna. Não haveria tempo, espaço e fugiria ao nosso foco de análise. Por isso, aqui só nos deteremos nas passagens e colocações pertinentes à crítica do pós-moderno.



incógnitos continuam a reajustar as estratégias econômicas que limitam nossas vidas, mas não precisam (ou não conseguem) mais impor sua fala; e a pós-alfabetização, característica do mundo do capitalismo tardio, reflete não só a ausência de qualquer grande projeto coletivo, mas também a inviabilidade das antigas línguas nacionais (JAMESON, 1997, p.44).

O que está por trás dessas transformações é a crise da história que compromete a capacidade do sujeito de se situar na temporalidade do passado e do futuro, ocasionando, segundo Jameson, uma percepção e prática fragmentárias do mundo, as quais têm norteado, de forma prevalente, as análises sobre o pós-moderno<sup>65</sup>. Esse estilo cultural da fragmentariedade e da perda da noção contínua da temporalidade, na percepção e prática pós-modernas, é tido como esquizofrênica, em um sentido de “intensidade” que remete a um estado de alegria e não no sentido patológico e mórbido do termo (JAMESON, 1997, p. 56).

Nesse universo de heterogeneidades e fragmentos, prevalece a ‘diferença’, que agora relaciona as coisas, pois a relacionalidade pós-moderna é paradoxal: “Teorias da diferença têm, [...], procurado enfatizar a disjunção até o ponto em que os materiais do texto, inclusive as palavras e sentenças, tendem a se desintegrar em uma passividade inerte e aleatória, em um conjunto de elementos que se apartam umas dos outros” (JAMESON, 1997, p.57) (Grifos nossos). Jameson afirma, contudo, que em interessantes trabalhos pós-modernistas, a relação pela diferença tem aspectos extremamente positivos, constituindo, algumas vezes, uma maneira nova e original de pensamento e de percepção. (Ibid., p.57).

No entanto, Jameson ressalta que a sua concepção de pós-modernismo é histórica e não meramente estilística: “É preciso insistir na diferença radical entre uma visão do pós-modernismo como um estilo (opcional) entre muitos outros disponíveis e uma visão que procura apreendê-lo como a dominante cultural da lógica do capitalismo tardio” (Ibid., p.72). São abordagens diferenciadas que interferem no próprio conceito de pós-moderno: ou um julgamento moral ou uma análise dialética sobre o presente histórico.

Todavia, diz o autor:

---

<sup>65</sup> O autor constata que a fragmentação da produção cultural é uma expressão do próprio sujeito fragmentado: “Se, de fato, o sujeito perdeu sua capacidade de estender de forma ativa suas protensões e retensões em um complexo temporal e organizar seu passado e seu futuro como uma experiência coerente, fica bastante difícil perceber como a produção cultural de tal sujeito poderia resultar em outra coisa que não ‘um amontoado de fragmentos’ e em uma prática da heterogeneidade a esmo do fragmentário, do aleatório. Esses são, no entanto, alguns dos termos privilegiados pelos quais a produção pós-moderna tem sido analisada (e até defendida por seus apologistas). Mas são atributos que ainda denotam uma carência: as formulações mais substantivas têm nomes como textualidade, *écriture* ou escrita esquizofrênica”. (JAMESON, 1997, p.52).

é inaceitável uma avaliação moral simplista, seja positiva ou negativa, do pós-modernismo. Desde a celebração obsequiosa dos adeptos da sociedade pós-industrial à apologia vulgar de direita ou de esquerda. Da mesma forma, a condenação moralista do pós-modernismo também deve ser rejeitada, inclusive a que lança mão do argumento da mera contraposição entre uma frivolidade pós-moderna e uma seriedade do alto modernismo. O fato do pós-modernismo ser um fenômeno histórico deve levar necessariamente a uma análise histórica, sendo um erro categorial qualquer julgamento moralizante. (JAMESON, 1997, p. 72-73). Assim, afirma Jameson, reiterando a necessidade da crítica histórica: “o que temos chamado de pós-modernismo é inseparável da, e impensável sem, hipótese de uma mutação fundamental na esfera da cultura no mundo do capitalismo tardio, que inclui uma modificação significativa de sua função social” (1997, p.74).

Seria o caso de investigar se uma semi-autonomia da esfera cultural não foi destruída pela lógica do capitalismo tardio, ou se, atualmente, a perda de uma autonomia relativa da cultura, implica no seu desaparecimento ou extinção:

o que vimos chamando de espaço pós-moderno (ou multinacional) não é meramente uma ideologia cultural ou uma fantasia, mas é uma realidade genuinamente histórica (e sócio-econômica), a terceira grande expansão original do capitalismo pelo mundo (após as expansões anteriores dos mercados nacionais e do antigo sistema imperialista, que tinham suas próprias especificidades culturais e geraram novos tipos de espaço apropriados a suas dinâmicas). (JAMESON, 1997, p.75).

Dessa forma, o autor chama a atenção para vermos sem preconceitos o fenômeno do pós-modernismo. A ótica não deve ser moralizante e sim objetiva e dialética, o que pode até levar a encontrar aspectos positivos na pós-modernidade, da mesma forma que o marxismo fez com relação ao período capitalista, onde Marx reconhece um movimento civilizatório:

No entanto, no que diz respeito a essa própria realidade – esse espaço original ainda não teorizado de um novo ‘sistema mundial’ do capitalismo tardio ou multinacional, um espaço cujos aspectos negativos ou lamentáveis são demasiados óbvios -, a dialética exige que façamos igualmente uma (JAMESON, 1997, p.75) avaliação positiva ou ‘progressiva’ de sua emergência, do mesmo modo que Marx fez com o mercado mundial como horizonte das economias nacionais, ou Lênin com o antigo sistema imperialista global (Ibid., p.75-76).

As posições antimoderna e pró-pós-moderna encontram obstáculos numa argumentação que afirma a debilidade do pós-modernismo por meio da defesa da autenticidade do alto modernismo. A teoria mais emblemática contra os teóricos pós-

modernos e a favor da modernidade é a de Habermas, a qual afirma o valor supremo do moderno e repudia teoria e prática pós-modernas como política reacionária que busca desacreditar a modernidade iluminista burguesa com sua bandeira de progresso e seus valores universais ainda não realizados<sup>66</sup> (JAMESON, 1997, p.83).

Entre outras posições teóricas sobre o pensamento pós-moderno apresentadas por Jameson, nos chama a atenção alguns equívocos na abordagem do pensamento de Lyotard. Como, por exemplo, a afirmação de que Lyotard pensa o pós-modernismo como uma reassimilação do alto modernismo. Senão, vejamos:

Assim, Jean-François Lyotard propõe que seu próprio compromisso com o novo e com o emergente, com uma produção contemporânea ou pós-contemporânea, geralmente caracterizada hoje como pós-moderna, seja entendido como parte integrante da reafirmação da ordem autêntica do velho alto modernismo, [...]. O desvio, ou guinada engenhosa, em sua proposta envolve a proposição de que o que é chamado de pós-modernismo não vem *depois* do alto modernismo, como o refugio deste, mas sim o prepara e precede, de tal forma que os pós-modernismos contemporâneos à nossa volta podem ser vistos como a promessa do retorno e da reinvenção, da triunfante reaparição do alto modernismo, dotado de todo seu antigo poder e de vida nova. Essa é uma visada profética, cuja análise se desenvolve em torno do impulso anti-representacional do modernismo e do pós-modernismo (1997, p.84).

Para o autor, Lyotard tem uma concepção essencialmente social e política de um novo sistema social além do capitalismo clássico, a ‘sociedade pós-industrial’, que se caracterizaria por um modernismo regenerado carregado “de uma certa fé profética nas possibilidades e promessas de uma nova sociedade que se concretiza agora” (JAMESON, 1997, p.84). Pois, a “figura explicitamente política” de Lyotard, tem um compromisso claro com os valores de uma tradição revolucionária antiga e por isso ele deve ser tido como um

---

<sup>66</sup> Jameson tece um comentário bastante expressivo sobre a posição de Habermas e a *Dialética do esclarecimento*: “Com o próprio Adorno, Habermas busca resgatar e revalorizar o que ambos vêem como o poder essencialmente negativo, crítico e utópico das grandes expressões do alto modernismo. Por outro lado, sua tentativa de associar essas últimas com o espírito do Iluminismo do século XVIII marca uma ruptura decisiva com a sombria *Dialética do Iluminismo* de Adorno e de Horkheimer, na qual o *ethos* científico dos *philosophes* é dramatizado como um desejo mal canalizado de poder e de dominação sobre a natureza, e seu programa de dessacralização como o primeiro estágio do desenvolvimento de uma visão de mundo puramente instrumentalizante que leva direto a Auschwitz. Essa divergência bem marcada pode ser explicada pela própria visão de Habermas da história, que busca manter a promessa do ‘liberalismo’ e do conteúdo essencialmente utópico da primeira ideologia universalizante burguesa (igualdade, direitos civis, humanitarismo, liberdade de expressão), mesmo a despeito do fracasso da realização desses ideais no desenvolvimento do próprio capital” (JAMESON, 1997, p.83).

pós-marxista, sem ser antimarxista (Ibid., 1997, p.85). Mas, como já vimos na primeira parte desse trabalho, essas posições são incompatíveis com o pensamento lyotardiano.

De qualquer forma, é importante ressaltar que Jameson repudia um debate sobre o pós-modernismo que seja pautado simplesmente em posições moralistas, de forma estigmatizadora ou de mera ovação. A análise sobre o pós-moderno, se decadência ou se progresso, deve ser histórica e dialética, pautada no entendimento da sua condição de expressão cultural do capitalismo tardio<sup>67</sup>.

Outro elemento criticado por Jameson no pensamento pós-moderno é o problema da referência. A perda do princípio de realidade foi decretada pela hegemonia do discurso pós-estruturalista, inspirador do pensamento pós-moderno, para quem as soluções filosóficas tradicionais que versavam sobre um mundo externo independente da consciência são inadequadas e ultrapassadas. Na perda da realidade prevalece a hegemonia de teorias da textualidade ou a textualização do real. Tudo é texto, constituindo, para Jameson, um círculo vicioso. Na verdade, a proclamação da falência da linguagem referencial, em particular do discurso científico, começou por força do processo de produção capitalista, a partir da intensificação do movimento reificante do capital.

a reificação penetra o próprio signo e separa o significante do significado. Agora a referência e a realidade desaparecem de vez, e o próprio conteúdo – o significado – é problematizado. Resta-nos o puro jogo aleatório dos significantes que nós chamamos de pós-modernismo, que não mais reproduz obras monumentais como as do modernismo, mas embaralha sem cessar os

---

<sup>67</sup> Com esse propósito, afirma o autor: “O que, no entanto, devemos observar antes de mais nada é que a maioria das posições políticas que informam um debate geralmente considerado estético são, na realidade, posições moralistas que buscam apresentar um julgamento final sobre o pós-modernismo, quer este seja estigmatizado como corrupto ou, pelo contrário, saudado como uma forma positiva, estética e culturalmente saudável de inovação. Mas uma análise genuinamente histórica e dialética de tais fenômenos – em especial quando se trata da questão do tempo e da história presentes, em que nós vivemos e lutamos – não se pode dar ao luxo empobrecido de tais julgamentos moralistas absolutos: a dialética está ‘além do bem e do mal’ no sentido de uma escolha fácil do lado em que estamos (e daí sua visão glacial e desumana que já perturbava os contemporâneos do sistema original de Hegel). A questão é que estamos de tal forma *dentro* da cultura do pós-modernismo que é tão impossível um repúdio simplista quanto o é (JAMESON, 1997, p.86) uma celebração, igualmente simplista, complacente e corrupta. Julgamentos ideológicos a respeito do pós-modernismo hoje implicam necessariamente um julgamento a respeito de nós mesmos, assim como dos artefatos em questão; e certamente não é possível entender de forma adequada todo um período histórico como o nosso através de julgamentos morais globais, ou seu equivalente algo degradado, os diagnósticos pop-psicológicos. Na visão clássica do marxismo, as sementes do futuro já existem no presente e devem ser conceitualmente desembaraçadas dele através da análise e da prática política. [...]. Em vez de cair na tentação de denunciar a complacência do pós-modernismo como uma espécie de sintoma final da decadência, ou de saudar as novas formas como precursoras de uma nova utopia tecnológica e tecnocrática, parece mais apropriado avaliar a nova produção cultural a partir da hipótese de uma modificação geral da própria cultura, no bojo de uma reestruturação do capitalismo tardio como sistema” (JAMESON, 1997, p.87).

fragmentos de textos preexistentes, os blocos de armar da cultura e da produção social, em uma nova bricolagem potencializada: metalivros que canibalizam outros livros, metatextos que fazem colagem de pedaços de outros textos – tal é a lógica do pós-modernismo em geral, que encontra uma de suas formas mais fortes, mais originais e autênticas na nova arte do vídeo experimental (JAMESON, 1997, p.118).

No pensamento pós-moderno, a noção de ‘texto’ suspende a noção perturbadora de ‘objetividade’ (JAMESON, 1997, p. 200). Contudo, para Jameson, há uma contradição lógica de primeira ordem: a existência de uma linguagem antifundacionista pós-moderna equivale à afirmação de uma posição também antifundacionista, que pode se converter em um papel fundacionista (Ibid., p.264). Assim, para Jameson, o discurso teórico pós-moderno é nominalista, toma a realidade pelos nomes, ou seja, existe o nome ou o uso que se faz dele e não a realidade. Para o pensamento pós-moderno, segundo Jameson, não existe transcendência no sentido de desvendar a realidade através de um conceito, e o efeito mais dramático é a negação da existência das classes sociais<sup>68</sup>.

Um agravante nesse procedimento nominalista é a generalização, nos “textos” de toda ordem, de quebras e rupturas, do heterogêneo, da diferença em vez da identidade, das faltas e falhas em vez das tramas bem urdidas e progressões narrativas, da diferenciação social em vez da Sociedade na sua ‘totalidade’, inspiradora de antigas doutrinas e obras que se baseavam no ‘universal concreto’ da dialética. (Ibid., p.184).

À revelia da condenação pós-moderna da existência das classes sociais, o próprio pós-modernismo tem um conteúdo de classe nas suas análises, pois a própria percepção de microgrupos, minorias, subculturas, etc. traz embutida uma operação cultural elitista de classe

---

<sup>68</sup> Nas palavras do autor: “Mas a forma teórica da ‘negação’ consiste em argumentar que, para começar, a dimensão transcendental não existe, pois ela não é dada empiricamente, e não tem um estatuto ontológico ou conceitual real: ninguém jamais viu tais conceitos ou os experimentou de forma imediata, enquanto os ismos a que correspondem parecem envolver os estereótipos mais empobrecedores e as mais vagas generalizações. Segue-se, para citar apenas os exemplos mais dramáticos de tais negações do transcendente, que classes sociais não existem, ou que, na história literária, conceitos como ‘modernismo’ são substitutos toscos para a experiência, muito distinta e capaz de discriminar qualitativamente, da leitura de um texto individual (não havendo mais nenhum sentido em identificá-lo como ‘modernista’), O pensamento e a cultura contemporâneos são, nesse sentido, profundamente *nominalistas* [...], sendo que o pós-modernismo o é de forma mais completa do que qualquer coisa que o tenha precedido. Mas a contradição entre imanência e transcendência continua existindo, qualquer que seja a forma como o *Zeitgeist* (moderno, atual) decida lidar com ela, e se intensifica ainda mais pelas forças extraordinariamente sistematizadoras e unificantes do capitalismo tardio, tão onipresentes que se tornam invisíveis, de tal forma que suas operações transcendentais não parecem colocar o próprio problema intelectual da transcendência de forma tão tangível e dramática como nos estágios anteriores, quando o capital era menos completo e mais intermitente” (JAMESON, 1997, p.200).

social de cor branca, predominantemente masculinas e dos países avançados (JAMESON, 1997, p.322).

Da mesma forma, Jameson afronta um dos pilares do pós-modernismo ao afirmar que a ‘micropolítica’, com a emergente variedade de práticas políticas de pequenos grupos sem base em classe social, não é um fenômeno pós-moderno: “O aparecimento dos ‘novos movimentos sociais’ é um extraordinário fenômeno histórico que é mitificado pela explicação que muitos ideólogos pós-modernistas se sentem capazes de propor, a saber, que os novos pequenos grupos surgem do vazio deixado pelo desaparecimento das classes sociais e entre os detritos dos movimentos políticos organizados ao redor delas” (Ibid., p.322). Entretanto, reitera Jameson, as classes sociais só podem desaparecer no socialismo. Nesse contexto, a reestruturação global da produção e o radical desenvolvimento tecnológico contemporâneo, ao reestruturar também a disposição global da classe trabalhadora, foram tomados como o fim das classes sociais<sup>69</sup>.

A explicação econômica e histórica para a confusão empreendida entre novos movimentos sociais e fim das classes sociais é determinada pelo próprio estágio do capitalismo contemporâneo que, por sua vez, é apropriada por ele para fortalecer um certo pluralismo necessário às suas necessidades de lucratividade:

Desse modo, tanto os novos movimentos sociais quanto o novo proletariado global emergente resultam da expansão prodigiosa do capitalismo em seu terceiro estágio (ou estágio ‘multinacional’); ambos são, nesse sentido, ‘pós-modernos’, pelo menos nos termos da exposição do pós-modernismo feita aqui. Por essa via, fica um pouco mais claro por que a visão alternativa de que os pequenos grupos, de fato, *substituem* a classe trabalhadora em via de extinção acaba permitindo que essa nova micropolítica seja usada para uma celebração obscena do pluralismo e da democracia do capitalismo contemporâneo: é o sistema se rejubilando por produzir quantidades cada vez maiores de sujeitos estruturalmente não-empregáveis (JAMESON, 1997, p.323).

---

<sup>69</sup> O autor afirma a propósito do suposto desaparecimento das classes sociais: “Nunca fui capaz de entender como se pode esperar que as classes desapareçam, exceto no cenário especial do socialismo, mas a reestruturação global da produção e a introdução de tecnologias radicalmente novas – que arrancaram trabalhadores das velhas fábricas e de seus empregos, deslocaram novos tipos de indústria para lugares inesperados do mundo e recrutaram uma força de trabalho diferente das tradicionais em muitos aspectos, do gênero à habilidade e nacionalidade – explicam por que tantas pessoas queriam pensar assim, pelo menos por um certo tempo”(JAMESON, 1997, p.323).



Os novos grupos sociais determinam a abertura de novos mercados consumidores, detentores de novas necessidades. A pergunta irônica e crítica feita por Jameson é se essa pluralidade de mercadorias é a única e autêntica pluralidade democrática a ser oferecida aos cidadãos do capitalismo. Em outras palavras, se a pluralidade democrática pós-moderna se resumiria à pluralidade de mercadorias<sup>70</sup>.

Contudo, afirmar simplesmente que os novos movimentos sociais são pós-modernos, na medida em que são efeitos e conseqüências do ‘capitalismo tardio’, é simplesmente uma tautologia, uma avaliação inconsistente. De outra forma, declarar que os novos movimentos sociais são simplesmente resultado de grupos e lutas localizados consiste também em uma análise insatisfatória. Para Jameson, esse dilema é falso, exatamente por ser meramente teórico na medida em que separa o agente e o sistema<sup>71</sup> e ele se desfaz quando não se trata do processo revolucionário, e as mudanças almejadas são simplesmente mudanças locais, sem a pretensão de transformações radicais sistêmicas, consistindo o cerne da política pós-moderna, que rejeita a totalidade social ao priorizar as reformas pontuais. Algo diverso se passa com a política tradicional moderna, que se encarrega de harmonizar as questões locais e globais:

---

<sup>70</sup> A diferenciação prevalecente na sociedade pós-moderna é a diversidade de mercado: “Essa é uma dialética que os populistas sempre acharam impalatável e que tem sido freqüentemente colocada em sua forma mais estreita de paradoxo ou de paralogismo: os grupos emergentes como vários novos mercados para novos produtos, vários novos apelos para a imagem dos anúncios. [...], e não será a produção específica de produtos destinados aos novos grupos o mais verdadeiro reconhecimento que a sociedade dos negócios pode oferecer a seus outros? Finalmente, então, não será a própria lógica do capitalismo tão dependente, em última análise, do direito universal ao consumo, como antes foi do sistema de salários e de um conjunto de categorias jurídicas uniformes que pudessem ser aplicadas a todos? Ou, por outro lado, se o individualismo está realmente morto, não será o capitalismo tardio, tão faminto e sedento de diferenciação [...] e da produção e proliferação infinda de novos grupos e neo-etnias de todos os tipos, capaz de se qualificar para ser o único modo de produção verdadeiramente ‘democrático’ e certamente o único ‘pluralista’?” (JAMESON, 1997, p.328).

<sup>71</sup> A esse respeito afirma o autor: “Duas posições precisam ser diferenciadas aqui, e ambas estão erradas. Por um lado, para uma ‘razão cínica’ propriamente pós-modernista, e no espírito das questões retóricas precedentes, os novos movimentos sociais são simplesmente o resultado – a concomitância e o produto – do próprio capitalismo em seu estágio final mais liberado. Por outro lado, para um populismo radical-liberal tais movimentos devem sempre ser vistos como vitórias localizadas, os resultados e as penosas conquistas de pequenos grupos de pessoas em luta (que são em si mesmos figurações da luta de classes em geral, na medida em que esta determina todas as instituições da história, incluindo também, é claro, o capitalismo). Em resumo, [...], será que os ‘novos movimentos sociais’ são conseqüência e efeitos colaterais do capitalismo tardio? Será que são novas unidades geradas pelo próprio sistema em sua interminável autodiferenciação e auto-reprodução? Ou será que são novos ‘agentes da história’, que passaram a existir como uma resistência ao sistema, como formas de oposição ao sistema, forçando-o, na direção contrária à de sua própria lógica interna, a novas reformas e modificações internas? Mas essa é precisamente mais uma falsa oposição, e seria a mesma coisa dizer que estão ambas corretas; a questão crucial é o dilema teórico, reproduzido em ambas, de uma escolha aparentemente esclarecedora entre as alternativas de agência e de sistema. Na realidade, no entanto, não há tal escolha, e ambas as explicações ou modelos – absolutamente inconsistentes entre si – são também incomensuráveis entre si e devem ser a um só tempo rigorosamente separadas e dispostas simultaneamente” (JAMESON, 1997, p. 328-329).



se objetarmos que o dilema ou a antinomia filosóficos evocados aqui aplicam-se apenas à mudança absoluta (ou à revolução), e que esses problemas desaparecem quando visamos o nível mais baixo das reformas pontuais e das lutas cotidianas do que podemos metafisicamente chamar de uma política localizada (não se aplicando mais as perspectivas sistêmicas), conseguiremos situar a questão crucial da política do pós-moderno, assim como o que está realmente em jogo no debate da ‘totalização’ (JAMESON, 1997, p.332).

Para Jameson, tal euforia da nova forma de ser da política pós-moderna é meramente uma compensação pela perda da autêntica política que trabalha com a totalidade. O maior perigo, advindo dessa nova política, é o desaparecimento da reflexão em torno das questões econômicas do sistema, que em hipótese alguma podem ser transformadas somente a partir de um ponto local:

penso que a euforia é uma formação compensatória em uma situação na qual, por algum tempo, a política autêntica (ou ‘totalizante’) não é mais possível; é necessário acrescentar que o que fica perdido em sua ausência é precisamente a dimensão do econômico, ou do sistema, da iniciativa privada e da razão do lucro que não podem ser desafiadas num plano local. Acredito que, [...], será politicamente produtivo e vai continuar a ser uma forma modesta de política autêntica atentar vigilantemente para sintomas como o esmaecimento da visibilidade da dimensão global, a resistência ideológica ao conceito da totalidade, e para a lâmina epistemológica do nominalismo pós-moderno, que ceifa pretensas abstrações tais como o próprio sistema econômico e a totalidade social, de tal forma que a antecipação do ‘concreto’ é substituída pelo ‘meramente particular’. Eclipsando o ‘geral’ (na forma do próprio modo de produção) (1997, p.332-333).

A perda da totalidade social somente favorece o fortalecimento do sistema econômico do capital. No entanto, para o pós-moderno a palavra totalidade é sinônimo de totalização e totalitarismo. Sendo, portanto, “um dos mais sórdidos dos vícios residuais a serem erradicados para o bem e a saúde da nova era”. Assim, totalizar não é somente unificar, mas unificar com vistas às relações de poder e ao controle que norteiam os sistemas positivistas e humanistas. Para Jameson, a única forma de reparar esse erro teórico é recuperar a história real dessa palavra. (JAMESON, 1997, p.334). Por isso, é considerado absurdo o decreto do fim do socialismo em circunstância de sua proposta de ‘totalização’ ser confundida com totalitarismo:

proclamar o fim do socialismo e, ao mesmo tempo, emitir mensagens horripilantes sobre sua sede de sangue totalitária é, para dizer o mínimo, uma operação complicada e contraditória. [...] A hostilidade ao conceito de ‘totalização’ poderia então ser mais plausivelmente decodificada como um

repúdio sistemático às noções e aos ideais da práxis como tal, ou às de um projeto coletivo. Quanto a seu aparente cognato ideológico, o conceito de ‘totalidade’, [...] ele deve ser entendido como a forma filosófica da noção de um ‘modo de produção’, uma noção que igualmente o pós-moderno deveria estrategicamente evitar ou excluir (JAMESON, 1997, p.335).

Jameson lembra, ainda, que as palavras ‘totalidade’ e ‘totalização’ não são somente confundidas pelos pós-modernos como signos de um stalinismo intelectual, mas também como sobrevivência metafísica das ilusões de verdade, de princípios primeiros, de um apetite escolástico por um ‘sistema’ no sentido conceitual, de um desejo de fechamentos e certezas, de uma crença na centralidade, de um compromisso com a representação e outros pensamentos antiquados<sup>72</sup> (1997, p.336).

Além da crítica à forma de como o pensamento pós-moderno se apropria da categoria da totalidade, Jameson crítica, também, a apropriação pós-moderna da categoria da diferença. Assim, as preocupações centrais de Jameson são, primeiro, com a adequação ‘dessa ideologia ou retórica generalizada da diferença’ na articulação das lutas sociais concretas e, segundo, com o modelo ideológico dos grupos sociais baseados na diferença e sua força de luta contra a mídia e o mercado. Para ele, a ideologia dos grupos e da diferença não combate, filosoficamente ou politicamente, a tirania que modernamente é o totalitarismo, nem tão pouco busca o socialismo como alternativa política-econômica. O máximo visado por aqueles que se norteiam pela ideologia da diferença é a democracia representativa, com seus votos e sua pesquisa de opinião. É esse o quadro desafiado pelos novos movimentos sociais, mas “nenhum dos quais parece pensar que o apelo à vontade da maioria e ao consenso é especialmente legítimo, e muito menos satisfatório.” (1997, p.342).

---

<sup>72</sup> Nas palavras do autor: “É curioso que, simultaneamente aos novos pluralismos do capitalismo tardio, mas no momento do declínio tangível de qualquer práxis política ou resistência, tais formalismos absolutos tivessem que começar a se fazer sentir; diagnosticando a sobrevivência do conteúdo no interior de uma operação intelectual como o detalhe revelador que aponta para a marca de uma ‘crença’, no seu sentido bem mais antigo, como a mancha deixada pela existência continuada de axiomas metafísicos e de pressupostos ilícitos que, de acordo com o programa básico do Iluminismo, ainda não foram expurgados. É claro que [...] o próprio marxismo tem que ter muita simpatia pelo desmascaramento de pressupostos disfarçados, que ele, no entanto, identifica como ideologia, assim como desmascara a ênfase em um dado tipo de conteúdo como ‘reificação’. De qualquer maneira, a dialética não é exatamente uma filosofia nesse sentido, mas antes aquela outra coisa peculiar, uma ‘unidade de teoria e prática’. Seu ideal (que, como se sabe, envolve a realização e, ao mesmo tempo, a abolição da filosofia) não é uma invenção de uma filosofia, melhor que [...] buscasse acabar de vez com as premissas, mas antes a transformação do mundo natural e do social em uma totalidade significativa de modo que a ‘totalidade’, na forma de um sistema filosófico, não fosse mais necessária” (JAMESON, 1997, p.336).

Para Jameson, o próprio conceito de diferença<sup>73</sup> é minado e, no mínimo, pseudodialético, e a sua radicalização contemporânea não traz nada de novo, pois a discussão entre Diferença e Identidade se encontra entre as mais antigas tradições filosóficas. Portanto, a posição de combate social circunscrita à diferença é eminentemente conservadora, a defesa vigorosa da diferença é simplesmente tolerância liberal. Essa defesa tem o mérito de suscitar uma dúvida: não será a tolerância da diferença um resultado da homogeneização social, da standardização e do desaparecimento da verdadeira diferença social? (JAMESON, 1997, p. 342-343).

Se a ‘diferença’ é um slogan político duvidoso, “a ‘diferenciação’, certamente um instrumento sociológico fundamental para se entender o pós-moderno (e a chave conceitual para a ideologia da ‘diferença’), não é menos indigna de confiança” (JAMESON, 1997, p.343). Trata-se de um intrincado paradoxo encenado pelas tentativas de se compreender o

---

<sup>73</sup> Stein, estudioso de Heidegger, no seu livro *Diferença e metafísica*, reflete, entre outras questões, sobre como o pensamento da diferença se alastrou indiscriminadamente por todas as áreas de conhecimento, muitas vezes de forma reducionista, vulgarizada ou simplificadora. Ele alerta para a banalização contemporânea do binômio diferença x metafísica que vem se transformando em um ‘*modismo da diferença*’ (STEIN, 2000, p.13) e faz referência à produção dos últimos cinquenta anos da filosofia e da epistemologia francesas que foram marcados por sucessivas ondas de irracionalismo produzido por essa mistura de questões filosóficas. Historicamente, o discurso da diferença se expandiu a partir da recepção do pensamento de Heidegger na França, na segunda metade do século XX. Com a generalização da diferença em todas as áreas: “a expressão ‘diferença’ tornou-se um lugar-comum, para onde foram drenados temas epistemológicos da filosofia e das ciências humanas, sobretudo no contexto do estruturalismo. [...] Nesse contexto, as questões da diferença se desenvolvem como arma de crítica, polêmica e combate contra toda uma assim chamada herança da tradição metafísica, convertendo-se em instrumento, ao menos pretensão, de renovação filosófica” (STEIN, 2000, p.11). Segundo Stein, as leituras críticas da produção da filosofia da diferença revelam: exacerbação dos problemas relativamente simples da aproximação entre diferença e metafísica; acentuação exagerada da importância da diferença ao se atribuir um sentido negativo à metafísica ou ao se nega-la totalmente; ou ainda, transformação da metafísica em um mero objeto ultrapassado de crítica. Essas posições trazem as seguintes consequências: jargão intrincado, cansativo e sem consistência teórica que afugenta os leitores do debate; adesão sem a compreensão necessária do assunto; criação de seitas fechadas; perda de um certo bom senso nos filósofos da diferença para uma discussão produtiva; linguagem filosófica com contradições; desaparecimento dos problemas filosóficos em um automatismo de palavras e enunciados fáceis e de efeitos; a crítica à metafísica elimina os problemas metafísicos e cria falsos problemas *novamente metafísicos*, julgados como superadores da metafísica e verdadeiros problemas produzidos pela vitória da diferença contra a metafísica (STEIN, 2000, p.12-13). As duas maiores questões das filosofias da diferença, detectadas por Stein, são questões clássicas centrais da história da filosofia e em crise na Modernidade: o problema do conhecimento do mundo exterior e o problema da intersubjetividade. Apesar das variações entre as diversas abordagens dos autores prevalecem as questões do *sentido* e do *outro* (STEIN, 2000, p.14). Stein sugere que estes problemas apontados pela filosofia da diferença poderiam e deveriam ser resolvidos no âmbito da própria metafísica. Pois a expulsão desses problemas do universo metafísico para o da diferença só faz acirrar uma exclusão estéril entre ambas. Para Heidegger, lembra Stein, o princípio epocal é um norteador metafísico de cada período histórico e que influencia uma série de áreas da vida humana. Contudo, o século XX não tem um princípio epocal, a não ser o princípio da anarquia. Dessa forma, “a ética, a estética, a antropologia, a psicanálise, todos os campos da política são comandados propriamente por sucessivos elementos que não se constituem como um princípio epocal. **É isso que às vezes, chamamos de pós-modernidade**”. (STEIN, 2000, p.65). (Grifo nosso). É nesse âmbito de ausência de um princípio que a diferença é valorizada, na medida em que possibilita uma multiplicidade de princípios.

‘pós-modernismo’ e que “se coloca nessa aparente contradição entre a tentativa de unificar um campo e postular identidades ocultas que o atravessa e a lógica dos impulsos desse campo, que a própria teoria pós-moderna abertamente caracteriza como uma lógica da diferença ou da diferenciação” (JAMESON, 1997, p.343).

Jameson constata no pensamento pós-moderno, caracterizado pela centralidade da diferença, uma contradição basilar:

Se o que é historicamente único a respeito do pós-moderno é assim identificado como a pura heteronomia e a emergência de sistemas aleatórios e não-relacionados de todos os tipos, tem que haver, por princípio, ou pelo menos é este o argumento, algo perverso no esforço de tentar entendê-lo como um sistema unificado. O esforço de unificação conceitual é, para dizer o mínimo, claramente inconsistente com o próprio espírito do pós-modernismo; e, de fato, será que não deveríamos desmascará-lo como uma tentativa de ‘governar’ ou ‘dominar’ o pós-moderno, de reduzir e excluir seu jogo de diferenças e até de impor um novo conformismo conceitual a seus sujeitos pluralistas? (JAMESON, 1997, p.344).

O próprio conceito de diferenciação é sistemático e transforma o jogo das diferenças numa nova identidade em um nível mais abstrato. (JAMESON, 1997, p.345). Em outras palavras, não é possível fugir, lógica e ontologicamente, à contradição dialética do pensamento e da realidade mesma. Para Jameson, do ponto de vista filosófico, esses paradoxos perfazem o núcleo do pós-marxismo e representam uma regressão estratégica a Kant e ao kantismo. A decorrência maior advinda daí é o desprestígio de Hegel e de Marx através do descrédito da contradição dialética. Assim,

do sentimento – quase universal no ‘marxismo ocidental’ – de que a dialética provavelmente não ocorre ‘na natureza’ e de que a transformação ilícita de Engels das diferenças inertes, externas, naturais e físicas (a água não é um cubo de gelo) em oposições dialéticas (a base de muito ‘materialismo dialético’) era filosoficamente nula e ideologicamente suspeita, para a convicção de que as ‘oposições dialéticas’ não estão nem mesmo ‘na sociedade’ e de que a própria dialética é uma mistificação – ir da primeira dessas posições para a segunda não é exatamente o que se chamaria de ‘apenas mais um passo’, uma vez que envolve uma apostasia política e uma desconversão vergonhosa e traidora; mas é certamente o movimento filosófico central no chamado pós-marxismo” (JAMESON, 1997, p.345).

Para o autor, os modelos representacionais são paradoxais, pois o horror político ao consenso que caracteriza a ideologia pós-moderna, confundido com totalitarismo, faz com que os grupos que conquistaram uma certa identidade não queiram ser representados por um

consenso político. Estes se filiam a um outro grupo de pessoas, nos quais se fazem representar: “a consequência será que esses novos personagens coletivos que são os grupos não podem mais, por definição, ser sujeitos. Por certo essa é uma das coisas que tornam problemáticas as visões da história, ou das ‘narrativas mestras’ da revolução burguesa ou da socialista (como Lyotard explicou), pois é difícil de imaginar tais narrativas mestras sem um ‘sujeito da história’” (JAMESON, 1997, p.349).

A consequência mais grave dessa crise representacional, nos alerta Jameson, é a perda da perspectiva de classe social e, conseqüentemente, da compreensão da realidade econômica. Assim, os poderes concretos se esfumam na noção vaga de poder e se consolida uma posição política conservadora:

O que mais surpreende, e talvez um perigo mais imediato do ponto de vista político, é que esses novos modelos representacionais também encerram e excluem qualquer representação do que costumava ser representado – ainda que imperfeitamente – como a ‘classe dominante’. Faltam várias das características que são necessárias para essa representação, como já vimos: a dissolução de qualquer concepção de produção, ou de infra-estrutura econômica, e sua substituição por uma noção já antropomórfica de uma instituição significam que nenhuma concepção funcional de um grupo dominante, muito menos uma classe, pode ser pensada. Não há alavancas para eles controlarem, nem muita coisa parecida com produção para que gerenciem. Apenas a mídia e o mercado são visíveis como entidades autônomas, e o que quer que não se encaixe neles, ou no seu aparato de representação em geral, será recoberto pelo termo amorfo de *poder*, cuja ubiquidade – a despeito de sua singular inépcia para descrever uma realidade global cada vez mais ‘liberal’ – deveria despertar suspeitas mais profundamente ideológicas (JAMESON, 1997, p. 349-350).

Como Jameson analisou anteriormente, nesse universo de heterogeneidades e fragmentos prevalece a ‘diferença’, que agora relaciona as coisas, de forma pós-moderna e paradoxal. Mas nem tudo é perdido, em interessantes trabalhos pós-modernistas a relação pela diferença tem aspectos extremamente positivos, constituindo, algumas vezes, uma maneira nova e original de pensamento e de percepção. (JAMESON, 1997, p.57). Contudo, também, essa época denominada pós-moderna “[...] o aparente elogio da Diferença, seja no nível doméstico, seja em uma escala global, na realidade esconde e pressupõe uma nova identidade mais fundamental” (1997, p.357).

#### 4.1.2 A crítica de Harvey: acumulação flexível, cultura flexível

No livro *A condição pós-moderna*, Harvey defende que vem ocorrendo uma profunda mudança nas práticas culturais, políticas e econômicas a partir do ano de 1972. Essa mudança está determinada a novas formas de nos relacionarmos com o tempo e o espaço no âmbito do capitalismo atual:

há algum tipo de conexão necessária entre a ascensão de formas culturais pós-modernas, a emergência de modos mais flexíveis de acumulação do capital e um novo ciclo de ‘compressão do tempo-espaço’ na organização do capitalismo. [...] Mas essas mudanças, quando confrontadas com as regras básicas de acumulação capitalista, mostram-se mais como transformações da aparência superficial do que como sinais do surgimento de alguma sociedade pós-capitalista ou mesmo pós-industrial inteiramente nova (HARVEY, 2000, p. 7).

Ao refletir sobre a passagem da Modernidade à pós-modernidade no período contemporâneo, Harvey interpela sobre o que é, de fato, o pós-modernismo: expressão cultural das modificações sociais do início dos anos 70 ou somente a manifestação dos movimentos autônomos da alta cultura e da moda acadêmica? <sup>74</sup>. É uma ruptura radical com o modernismo ou é uma revolta modernista contra o alto modernismo? É um estilo ou um conceito periodizador? Surgiu nos anos 50, 60 ou 70? E mais:

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 e domesticação do modernismo e de uma redução das aspirações já prejudicadas deste a um ecletismo de mercado ‘vale tudo’, marcado pelo *laissez-faire*? Portanto, ele solapa a política neoconservadora ou se integra a ela? E associamos a sua ascensão a alguma reestruturação radical do capital, à emergência de alguma sociedade ‘pós-industrial’, vendo-o até como a ‘arte de uma era inflacionária’ ou como a ‘lógica cultural do capitalismo avançado’ (como Newman e Jameson propuseram)? (Ibid., p.47).

---

<sup>74</sup> Aqui vamos nos ater somente aos aspectos críticos que Harvey desenvolve sobre o pós-modernismo, ficando de fora as interessantes reflexões sobre a relação entre modernidade e modernismo para uma caracterização do pós-moderno.

Diante de tantas perguntas, Harvey sinaliza que algumas respostas podem ser afirmadas com segurança. E uma delas, característica determinante do pós-moderno, é a completa aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico. O pós-modernismo aceita esses elementos de forma absoluta, sem tentar transcendê-los, opor-se a eles ou definir-lhes componentes eternos e imutáveis (HARVEY, 2000, p.49). A certeza positiva da fragmentação e da efemeridade leva Foucault e Lyotard a atacarem explicitamente a existência de uma metalinguagem, de uma “metanarrativa” ou de uma metateoria que pudesse representar as coisas em seus fundamentos últimos, pois esses não existiriam:

As verdades eternas e universais, se é que existem, não podem ser especificadas. Condenando as ‘metanarrativas’ (amplos esquemas interpretativos como os produzidos por Marx e Freud) como ‘totalizantes’, eles insistem na pluralidade de formações de ‘poder-discurso’ (Foucault) ou de ‘jogos de linguagem’ (Lyotard). Lyotard, com efeito, define o pós-moderno simplesmente como ‘incredulidade diante das ‘metanarrativas’ (HARVEY, 2000, p.49).

Harvey recorda que as idéias de Foucault, principalmente as das primeiras obras, são importantes porque foram fonte fecunda de argumentação pós-moderna, principalmente a temática da relação entre o poder e o conhecimento. A forma de combater o poder seria intervindo na produção e constituição do conhecimento e nos lugares onde prevaleça um discurso de poder localizado. Somente por intermédio de ataque ‘multifacetado e pluralista às práticas localizadas de repressão’ e a rejeição a uma teoria baseada na totalidade é que não se reproduzirá essa repressão em uma nova forma. Apesar da forte influência do pensamento foucaultiano sobre movimentos sociais e os marxistas desiludidos nos anos 60, fica em aberto a “questão do caminho pelo qual essas lutas localizadas poderiam compor um ataque progressivo, e não regressivo, às formas centrais de exploração e repressão capitalista” (Ibid., p.51). Essas lutas localizadas têm se mostrado impotente em desafiar o capitalismo, embora sejam importantes na contestação dos discurso de poder.

Para Harvey, Lyotard segue a mesma linha de argumentação, embora numa perspectiva bem diferente, pois a centralidade da sua discussão é a linguagem, toda a sociedade é permeada por jogos de linguagem no sentido wittgensteiniano. O pensamento pós-moderno pode identificar múltiplas fontes de opressão na sociedade e múltiplos focos de resistência à dominação. O aspecto libertador desse pensamento e sua preocupação com a



alteridade é o que o torna extremamente sedutor, igualmente entre os marxistas <sup>75</sup>. Todavia, pondera o autor, a aceitação da fragmentação, do pluralismo e da autenticidade de outras vozes traz um problema de comunicação e de exercício do poder. (HARVEY, 2000, p.53).

As questões concernentes às novas possibilidades da informação e da produção, análise e transferência do conhecimento fascinam a maioria dos pensadores pós-modernos. Contudo, todo esse poder comunicacional, na perspectiva pós-moderna, não pode aspirar a nenhuma representação unificada do mundo, ou a alguma totalidade do real, pois o que existe são fragmentos em constante mudança. Dessa forma, a única ação correspondente possível a essa teoria, que apreende o mundo de forma fragmentada, é uma ação localizada que não vise a nenhum projeto global, pois a representação e a ação coerentes são repressivas ou ilusórias. O pragmatismo se torna a única filosofia viável, como o de Rorty, por exemplo, inspirado em Dewey (Ibid., p.55).

Para os pragmatistas, a ação deve se limitar a um determinismo local, de alguma comunidade interpretativa, mas o que os pós-modernos esquecem é que quando retirada dessas localidades tendem a fenecer. Recorda Harvey que o próprio Lyotard alega que o consenso é um valor suspeito e ultrapassado, mas, contraditoriamente, reivindica a justiça como um valor não ultrapassado nem suspeito, e que deve ser pensado e praticado de forma que não esteja ligado ao consenso <sup>76</sup>. Harvey contesta, porém, “como ela poderia ter permanecido um tal universal, intocada pela diversidade de jogos de linguagem, ele não nos diz” (Ibid., p. 56).

---

<sup>75</sup> Nas palavras do autor, o pós-modernismo “fustiga particularmente o imperialismo de uma Modernidade iluminada que presumia falar pelos outros (povos colonizados, negros e minorias, grupos religiosos, mulheres, a classe trabalhadora) com uma voz unificada [...]. A idéia de que todos os grupos têm o direito de falar por si mesmos, com sua própria voz, e de ter aceita essa voz como autêntica e legítima, é essencial para o pluralismo pós-moderno [...]. Huyssens, por sua parte, enfatiza a abertura dada no pós-modernismo à compreensão da diferença e da alteridade, bem como o potencial liberatório que ele oferece a todo um conjunto de novos movimentos sociais (mulheres, gays, negros, ecologistas, autonomistas regionais etc)” (HARVEY, 2000, p.52).

<sup>76</sup> O autor remete ao consenso habermasiano: “É precisamente esse tipo de relativismo e derrotismo que Habermas procura combater em sua defesa do projeto do Iluminismo. Embora esteja mais do que disposto a admitir o que denomina ‘a realização deformada da razão na história’ e os perigos ligados à imposição simplificada de alguma “metanarrativa” a relações e eventos complexos, Habermas também insiste em que ‘a teoria pode localizar uma delicada, mas obstinada, nunca saliente, mas raramente redimida, reivindicação da razão, uma reivindicação que deve ser reconhecida de fato quando quer e onde quer que deva haver ação consensual’. Ele também trata da questão da linguagem, e, na Teoria da Ação Comunicativa, insiste nas qualidades dialógicas da comunicação humana, na qual falante e ouvinte se orientam necessariamente para a tarefa da compreensão recíproca. A partir disso, argumenta Habermas, surgem de fato declarações consensuais e normativas, fundamentando assim o papel da razão universalizante na vida diária. É isso que permite que a ‘razão comunicativa’ opere ‘na história como força vingativa” (HARVEY, 2000, p. 56).

Harvey compreende que a descontinuidade histórica, a ruptura da ordem temporal e a perda do consenso representado num projeto coletivo, características do pós-moderno, comprometem todo um sentido histórico: “rejeitando a idéia de progresso, o pós-modernismo abandona todo sentido de continuidade e memória histórica, enquanto desenvolve uma incrível capacidade de pilhar a história e absorver tudo o que nela classifica como aspecto do presente” (HARVEY, 2000, p. 58). Tal mudança se alastra, de forma problemática, por todas as áreas de atividade e pensamento, pois devido ao fim do sentido e continuidade da memória histórica, e a rejeição de ‘metanarrativas’, a alternativa do historiador é tornar-se, foucaultianamente, um arqueólogo do passado.

Harvey reafirma sua proximidade teórica com Jameson e com sua tese de que o pós-modernismo não é senão a lógica cultural do capitalismo avançado:

Seja como for, considero importante aceitar a proposição de que a evolução cultural que vem ocorrendo a partir do início dos anos 60 e que se afirmou como hegemônica no começo dos anos 70 não ocorreu num vazio social, econômico ou político. [...]. Façamos o que fizermos com o conceito, não devemos ler o pós-modernismo como uma corrente artística autônoma; seu enraizamento na vida cotidiana é uma de suas características mais patentemente claras (HARVEY, 2000, p. 65).

O ponto de partida da análise de Harvey é a influência econômica da acumulação flexível sobre o pós-modernismo (HARVEY, 2000, p. 119). Ocorreu a passagem do fordismo para a acumulação flexível em virtude a certo debilitamento no processo de acumulação do capital nos moldes do fordismo (Ibid., p. 136). Dessa forma, pode-se afirmar que a acumulação flexível foi um confronto direto com a rigidez do fordismo, em busca de reaver patamares de lucratividade perdidos com os limites estabelecidos pela rigidez da produção da economia fordista e seu estreitamento nas margens de lucro (Ibid., p. 140).

As conseqüências advindas daí são: o mercado de trabalho passou por uma radical reestruturação; a volatilidade do mercado; o aumento da competição e o estreitamento das margens de lucro favoreceram os patrões; o enfraquecimento dos sindicatos e o aumento da mão-de-obra excedente possibilitaram a imposição patronal de regimes e contrato de trabalho mais flexíveis (Ibid., p. 140-141).

Essa modificação na base econômica, diz Harvey, acabou por influenciar o próprio ritmo da vida em diversas áreas: o movimento mais flexível do capital, acumulação flexível, acentua o novo, o fugidio, o efêmero e o contingente tão próprio ao pensamento pós-

moderno. Haveria uma relação estreita entre os movimentos dessas esferas. Da mesma forma que na época fordista, os valores prevaletentes eram mais sólidos (HARVEY, 2000, p. 148).

A mesma coisa se passa com a vida coletiva, que é desvalorizada em função de um individualismo:

Na medida em que a ação coletiva se tornou [...] mais difícil – tendo essa dificuldade constituído, com efeito, a meta central do impulso de incremento do controle do trabalho -, o individualismo exacerbado se encaixa no quadro geral como condição necessária, embora não suficiente, da transição do fordismo para a acumulação flexível. Afinal de contas, foi principalmente por intermédio da irrupção da formação de novos negócios, da inovação e do empreendimento que muitos dos novos sistemas de produção vieram a ser implementados (HARVEY, 2000, p. 161).

É por meio da acumulação flexível que Harvey explica a perda da continuidade histórica, a prevalência da efemeridade e da valorização da transitoriedade presentes no pensamento pós-moderno. Para Harvey, “a transitoriedade das coisas dificulta a preservação de todo sentido de continuidade histórica” (HARVEY, 2000, p. 22). Ou ainda, “a ênfase na efemeridade, na colagem, na fragmentação e na dispersão do pensamento filosófico e social mimetiza as condições da acumulação flexível” (HARVEY, 2000, p. 272) e por isso “é, [...], difícil qualquer sentido de continuidade histórica diante de todo o fluxo e efemeridade da acumulação flexível” (Ibid., p. 273).

Contudo, ponderamos que a avaliação crítica de Harvey do pós-moderno traz também o reconhecimento de aspectos positivos e negativos dessa teoria. Quanto a sua positividade, diz Harvey:

Como avaliar o pós-modernismo em geral? Como avaliação preliminar, eu diria que, em sua preocupação com a diferença, as dificuldades de comunicação, a complexidade e nuances de interesses, culturas, lugares etc., ele exerce uma influência positiva. As metalinguagens, metateorias e ‘metanarrativas’ do modernismo (particularmente em suas manifestações ulteriores) tendiam de fato a apagar diferenças importantes e não conseguiam atentar para disjunções e detalhes importantes. O pós-modernismo tem especial valor por reconhecer ‘as múltiplas formas de alteridade que emergem das diferenças de subjetividade, de gênero e de sexualidade, de raça, de classe, de (configurações de sensibilidade) temporal e de localizações e deslocamentos geográficos espaciais e temporais’ (Huyssens) (2000, p.109).

Quanto à relação do pós-modernismo com o modernismo, Harvey não vê uma ruptura radical, senão uma continuidade esmaecida em certos aspectos e radicalizada em

outros (HARVEY, 2000, p.111). Contudo, ele discorda de algumas posições radicais do pós-modernismo, como sua ênfase na efemeridade, sua insistência na impenetrabilidade do outro, seu foco no local ao invés da totalidade, seu impulso para a desconstrução ameaçadoramente niilista, sua preferência pela estética ao invés da ética. Essas preferências acabam inviabilizando um projeto coletivo social e torna-se conservador por favorecer ao mercado. Ao condenarem o universal do conceito esquecem um universal que é bem presente, a universalidade do capital:

Ele as conduz para além do ponto em que acaba a política coerente, enquanto a corrente que busca uma acomodação pacífica com o mercado o envereda firmemente pelo caminho de uma cultura empreendedimentista que é o marco do neoconservadorismo reacionário. Os filósofos pós-modernos nos dizem que não apenas aceitemos mas até nos entreguemos às fragmentações e à cacofonia de vozes por meio da quais os dilemas do mundo moderno são compreendidos. Obcecados pela desconstrução e pela deslegitimação de toda espécie de argumento que encontra, eles só podem terminar por condenar suas próprias reivindicações de validade, chegando ao ponto de não restar nada semelhante a uma base para a ação racional. O pós-modernismo quer que aceitemos as reificações e partições, celebrando a atividade de mascaramento e de simulação, todos os fetichismos de localidade, de lugar ou de grupo social, enquanto nega o tipo de metateoria capaz de apreender os processos político-econômicos (fluxo de dinheiro, divisões internacionais do trabalho, mercados financeiros etc.), que estão se tornando cada vez mais universalizantes em sua profundidade, intensidade, alcance e poder sobre a vida cotidiana (HARVEY, 2000, p. 112).

Outro ponto extremamente negativo do pensamento pós-moderno é que quando radicaliza na necessidade do reconhecimento das vozes caladas pela universalidade das metateorias, corre o risco de inviabilizar o acesso a essas vozes a instrumentos mais universais de poder que continuam existindo. E que quando não são acessados, acabam por fortalecer o poder de outros que podem exercê-lo ainda mais sobre essas vozes caladas:

Pior do que isso, enquanto abre uma perspectiva radical mediante o reconhecimento da autenticidade de outras vozes, o pensamento pós-moderno veda imediatamente essas outras vozes o acesso a fontes mais universais de poder, circunscrevendo-as num gueto de alteridade opaca, da especificidade de um ou outro jogo de linguagem. Por conseguinte, ele priva de poder essas vozes (de mulheres, de minorias étnicas e raciais, de povos colonizados, de desempregados, de jovens etc.) num mundo de relações de poder assimétricas. O jogo de linguagem de um conluio de banqueiros internacionais pode ser impenetrável para nós, mas isso não o torna equivalente à linguagem igualmente impenetrável dos negros das adjacências dos centros das cidades do ponto de vista das relações de poder (Ibid.).

Dessa forma, conclui Harvey, a retórica do pós-modernismo é perigosa, pois evita o enfrentamento das realidades da economia política e do poder global do capital. Há uma certa ingenuidade dos pós-modernos, em especial Lyotard, ao propor uma alternativa radical por meio do acesso de todos aos bancos de dados, nem todos saberiam o que fazer com os dados. Não é possível descartar a metateoria, ao tentarem fazê-lo terminam criando uma outra (HARVEY, 2000, p 112).

## **4.2 Educação e capitalismo tardio**

O presente item, 'Educação e capitalismo tardio', é composto pelas críticas de Mandel e Meszáros sobre a educação. O primeiro situa sua reflexão sobre a determinação da terceira revolução tecnológica do capital na universidade com base no livro *O capitalismo tardio* e o segundo analisa a apropriação capitalista do ato de educar na crise estrutural do capital contemporâneo nos textos *A teoria da alienação* e *A educação para além do capital*.

### **4.2.1 Mandel: a universidade a serviço da acumulação do capital**

O fortalecimento do papel da universidade no capitalismo tardio está relacionado ao crescimento da pesquisa e do desenvolvimento em função da terceira revolução tecnológica que, por sua vez, criou uma demanda de força de trabalho intelectual qualificada. A aceleração da inovação tecnológica, uma das principais características do capitalismo tardio, determina a aceleração da obsolescência da maquinaria que obriga a substituição acelerada do capital fixo em uso e, conseqüentemente, reduz o tempo de rotação do capital fixo. Foi precisamente através da aceleração da inovação tecnológica, segundo afirma Mandel, baseado em Marx, que a ciência tornou-se o corolário da aplicação sistemática da ciência à produção (Ibid., p. 175).

Essa aplicação sistemática da ciência à produção começou com a aceleração das invenções e descobertas científicas e técnicas na segunda revolução tecnológica, mas tornou-se célere na década de quarenta do século XX, com a terceira revolução tecnológica, no capitalismo tardio: “a organização sistemática da pesquisa e desenvolvimento como um negócio específico, organizado numa base capitalista – em outras palavras, o investimento

autônomo (em capital fixo e salário dos trabalhadores) em pesquisa e desenvolvimento -, só se manifestou plenamente sob o capitalismo tardio” (MANDEL, 1985, p. 176). (Grifo nosso).

Ocorre nesse período, principalmente na Segunda Guerra e pós-guerra, em conformidade com as condições e necessidades específicas de valorização do capital, uma tendência de desenvolvimento do trabalho intelectual conduzindo a uma aceleração da atividade de invenção, capaz de realizar a aplicação mais rápida dessas invenções e descobertas (MANDEL, 1985, p. 177).

O desenvolvimento armamentista absorveu grande parte das invenções não desenvolvidas na segunda revolução científica, e criou as condições de desenvolvimento de muitas delas. Os anos de guerra e a economia armamentista deram origem a muitas invenções: a bomba atômica, o radar, a miniaturização de equipamentos eletrônicos, o desenvolvimento de novos componentes eletrônicos. Foi nesse período, também, que ocorreu o início das primeiras aplicações da matemática a problemas de organização econômica, a chamada pesquisa operacional. O planejamento empresarial, por exemplo, deriva dos programas militares e a organização sistemática e intencional da pesquisa científica, com o objetivo de acelerar a inovação tecnológica, que está relacionada ao contexto da guerra ou da economia armamentista. (Ibid.).

A produção capitalista de mercadorias fez que a pesquisa tivesse um crescimento contínuo que acabou por se especializar e se autonomizar:

De início, a pesquisa e o desenvolvimento tornaram-se um ramo à parte, dentro da divisão do trabalho das grandes companhias. Mais tarde, teve condições de assumir a forma de uma empresa independente; surgiram então os laboratórios de pesquisa operados por particulares, que vendiam suas descobertas e inventos ao preço mais alto. A previsão de Marx era assim consubstanciada: a invenção havia se tornado um negócio capitalista sistematicamente organizado (MANDEL, 1985, p. 177).

A pesquisa no capitalismo tornou-se somente um tipo de negócio que busca maximizar os lucros para a empresa. Segundo Mandel, “a enorme expansão da pesquisa e do desenvolvimento desde a Segunda Guerra Mundial já é em si mesma prova dessa ‘lucratividade’ estritamente capitalista” (1985, p. 178).

Dessa forma, no capitalismo tardio aumentou a quantidade de capital que afluiu para a pesquisa e o desenvolvimento, pois a taxa média de retorno é extremamente alta. Esse fato está plenamente de acordo com a lógica do capitalismo tardio, segundo a qual as rendas

tecnológicas se tornaram a principal fonte de superlucros. A ‘pesquisa pura’ inexistente, ela se torna absolutamente subordinada ao capital e a sua necessidade de inovação industrial (MANDEL, 1985, p. 178).

Enquanto o capital diretamente investido na esfera de produção resulta em uma produção contínua de mercadorias ou em uma ininterrupta valorização, o capital investido na esfera da pesquisa e desenvolvimento só se valoriza se o trabalho realizado for produtivo, ou seja, produza novas mercadorias<sup>77</sup>. Apesar da possibilidade de alta lucratividade, o capital investido na pesquisa traz um forte índice de risco: “No entanto, uma vez que numa economia de mercado nunca se tem certeza, desde o início, de que será possível aplicar as novas descobertas e invenções, o risco com relação ao lucro do capital investido na esfera da pesquisa é mais alto do que a média. Esta é uma das principais razões para a preponderância das grandes companhias nessa esfera” (MANDEL, 1985, p. 179). Daí a importância do planejamento do capital investido em pesquisa para minimizar a incerteza da futura valorização e os riscos dos lucros.

Um outro aspecto do capitalismo que dinamiza e estimula a pesquisa é a concorrência que faz com que sempre novos produtos sejam criados e aperfeiçoados para serem lançados no mercado antes dos outros concorrentes. De outra feita, podemos afirmar que o desenvolvimento da pesquisa está atrelado à valorização do capital<sup>78</sup>.

**O fortalecimento do papel da universidade está intimamente relacionado à rapidez de crescimento da pesquisa e do desenvolvimento que “criou um vasto acréscimo na demanda de força de trabalho intelectual altamente qualificada. Daí ‘a explosão da universidade’, que, por sua vez, é acompanhada por uma vasta oferta de**

---

<sup>77</sup> Nas palavras do autor: “A atividade científica só é uma força produtiva se for imediatamente incorporada à produção material. No modo de produção capitalista isso significa: se fluir para a atividade de produção de mercadorias. Se isso não ocorrer – em resultado, entre outras coisas, de restrições ou dificuldades que afetam a valorização do capital – então ela permanecerá apenas como força potencial, e não força real de produção” (MANDEL, 1985, p. 182).

<sup>78</sup> A expansão da pesquisa e do desenvolvimento está sob o controle do capital: “ao mesmo tempo, entretanto, ao considerar cada projeto dispendioso de pesquisa, devem levar em conta não apenas o risco inerente de que ele não conduza a nenhum produto comercializável, mas também a possibilidade de uma inovação simultânea de um concorrente vir a tornar impossível a realização dos superlucros previstos, de modo que, em última análise, pode decorrer um longo tempo antes que o capital investido nos custos de pesquisa e desenvolvimento seja valorizado por meio do lucro ‘normal’; um produto diferente, que tivesse assegurado um monopólio temporário, teria rendido mais. Tal é a explicação da complexa estratégia inovadora das grandes empresas que as obriga a diversificar sua pesquisa e, ao mesmo tempo, unicamente por motivos de valorização de capital, a estreitar o seu desenvolvimento” (MANDEL, 1985, p. 181).



candidatos (aprendizes) à força de trabalho intelectualmente treinada” (MANDEL, 1985, p. 182). O capital investido na esfera da pesquisa, como qualquer outro capital produtivo, é constituído de componentes fixos e variáveis. O capital fixo responde pela construção e equipamento de laboratórios e o capital variável pelo salário da mão de obra empregada. A universidade, então, ganha um papel fundamental na formação dessa mão de obra necessária ao capital investido na pesquisa.

Para Mandel, a ‘explosão da universidade’ resultou em grandes transformações sociais, inclusive no aumento do número de trabalhadores na educação universitária, pelo menos nos Estados Unidos e em outros países capitalistas. Trata-se do que o autor chama de ‘reunificação das atividades intelectual e produtiva e o ingresso do trabalho intelectual na esfera produtiva’. O fortalecimento do trabalho intelectual científico na produção é determinado pela aceleração da inovação tecnológica, ou seja, em atendimento às necessidades de ampliação do capital: a presença mais efetiva “do trabalho intelectual no processo de produção corresponde às necessidades imediatas da tecnologia do capitalismo tardio, a educação dos trabalhadores intelectuais deve, analogamente, subordinar-se de maneira estrita a essas necessidades” (MANDEL, 1985, p. 183). (Grifo nosso).

A maior consequência advinda desse processo é a crise do paradigma humanista da universidade clássica em função de interesses econômicos do capitalismo tardio, que buscam submeter a universidade à dinâmica da aceleração da inovação tecnológica:

O resultado é a crise da universidade humanista clássica, tornada anacrônica não apenas devido a razões formais (número excessivo de estudantes, subdesenvolvimento da infra-estrutura material, alterações na formação social dos estudantes, exigindo um gasto social acima da média no setor universitário etc.) ou mesmo a razões sociais globais (tentativas de evitar o aparecimento de uma intelectualidade desempregada; esforços para limitar a revolta estudantil e intensificar a ideologização da ciência com vistas à manipulação das massas), mas também, e acima de tudo, devido a razões diretamente econômicas, específicas à natureza do trabalho intelectual no capitalismo tardio; a pressão no sentido de adaptar a estrutura da universidade, a seleção de estudantes e a escolha de programas escolares para a inovação tecnológica acelerada sob condições capitalistas. A tarefa primordial da universidade não é mais a produção de homens ‘educados’, de discernimento e de qualificações – ideal que correspondia às necessidades do capitalismo de livre concorrência – mas a produção de assalariados intelectualmente qualificados para produção e circulação de mercadorias (MANDEL, 1985, p. 183). (Grifo nosso)

O novo fenômeno social do significativo aumento do trabalho intelectual traz, também, uma nova contradição social: enquanto há uma forte sedução ideológica dos jovens para o aprendizado de determinadas áreas da ciência importantes para o capital, a possibilidade de absorção da mão de obra formada só é possível em uma quantidade limitada<sup>79</sup>, pois continua a necessidade dos trabalhadores braçais. O objetivo maior do capital não é a intelectualização generalizada dos trabalhadores.

Mandel salienta ainda que a necessidade generalizada de qualificação, educação universitária e trabalho intelectual diverge dos “esforços da burguesia e do Estado Burguês para subordinar a produção da capacidade intelectual às necessidades da valorização do capital por meio das reformas tecnocráticas da educação superior” (MANDEL, 1985, p.185). Essa subordinação da educação científica aos interesses do capital é intrínseca ao crescimento progressivo da ciência e da aceleração da pesquisa, e segue, em última instância, o mesmo esfacelamento presente na divisão do trabalho capitalista:

Quanto maior o crescimento cumulativo da ciência e mais rápida a aceleração da pesquisa e do desenvolvimento, mais os processos especificamente capitalistas da crescente divisão do trabalho, da racionalização e da especialização no interesse do lucro privado – em outras palavras, um processo de contínua fragmentação do trabalho – penetrarão as esferas do trabalho intelectual e da educação científica (MANDEL, 1985, p. 185)

O trabalho intelectual e a educação tendem, nessa conjuntura, a seguir o mesmo movimento de fragmentação presente na divisão do trabalho capitalista, bem como a sua subordinação à realização do lucro. O trabalho intelectual e a educação incorporam, assim, o processo capitalista da divisão do trabalho. Nesse âmbito, tanto a educação superior segue o movimento de valorização do capital quanto ela própria torna-se um rentável negócio, como

---

<sup>79</sup> O aumento de trabalhadores intelectuais se deve às determinações das relações mercantis: “Por um lado, num sistema de relações mercantis interiorizadas, que deixa o indivíduo com a ilusão da livre escolha, o ingresso maciço de trabalhadores intelectuais no setor de ‘pesquisa e desenvolvimento’ não pode ser conseguido unicamente por pressão direta. Portanto, a ideologia dominante do capitalismo tardio busca orientar a juventude para as áreas que lhe são convenientes na ciência e na tecnologia (a esse respeito, uma importante função é desempenhada pelos meios de comunicação de massa, desde as revistas em quadrinhos, os livros infantis e a televisão até a ficção científica). Tal desenvolvimento certamente também corresponde às necessidades sociais globais objetivas, e não apenas à orientação a curto prazo das grandes empresas para a concorrência e a lucratividade.[...]. Por outro lado, entretanto, [...], o que o capital necessita não é de um grande número de trabalhadores intelectuais altamente qualificados; necessita, em vez disso, de uma quantidade crescente mas limitada de produtores intelectuais munidos de qualificações específicas e encarregados de desempenhar tarefas específicas no processo de produção ou circulação” (MANDEL, 1985, p.184-185).

um novo ramo da economia, onde se fala de ‘rendimentos materiais dos gastos em educação’, ‘investimentos produtivos no sistema educacional’, ‘cálculos de lucratividade da educação’, etc.

Esses interesses econômicos sobre a educação não visam a produção de valores de uso, mas sim a produção de mercadorias e valores de troca, como qualquer outro ramo de produção capitalista, na busca de maximização de lucros das empresas: “É igualmente claro que esses cálculos não servem simplesmente à busca platônica do ‘conhecimento puro’, mas ajudam a estabelecer o fundamento político-financeiro para as reformas tecnocráticas da educação superior, destinadas a ampliar a lucratividade da escola superior do capitalismo tardio” (MANDEL, 1985, p. 184). (Grifo nosso).

Dessa forma, Mandel resume o que significa a ciência produzida pela educação superior: “Ciência aplicada, especializada e submetida à divisão capitalista do trabalho – ciência fragmentada, subordinada à maximização dos lucros pelos monopólios: tal é o grito de guerra do capitalismo tardio para a educação superior” (MANDEL, 1985, p. 185)

A produção do capitalismo tardio, em virtude da aceleração da inovação tecnológica, se tornou dependente da aplicação da ciência, elevando a invenção a um *status* de negócio. Entretanto, na sociedade predomina, ainda, a idéia de que a ciência na sua cumulatividade visa tão somente promover o progresso<sup>80</sup>. O resultado advindo daí é um conflito que está presente na contradição entre a riqueza social em expansão e o trabalho alienado, que perdurará enquanto a riqueza social for refém da apropriação privada. No capitalismo tardio, essa contradição se acirra e adquire nova dimensão, em virtude, especialmente, da mercantilização do trabalho intelectual:

Quanto mais a **educação superior** se tornar uma qualificação para processos específicos de trabalho, quanto mais o trabalho intelectual se tornar proletarianizado – em outras palavras, transformado numa mercadoria – tanto mais a mercadoria da força de trabalho intelectual será vendida num

---

<sup>80</sup> A ciência está distante do compromisso iluminista do progresso, ela se transformou totalmente em força de produção do capital: “quando a aplicação da ciência à produção imediata tanto determina quanto solicita essa produção, a invenção torna-se um ramo de negócios e as várias ciências tornam-se prisioneiras do capital. No entanto, de um ponto de vista global – o ponto de vista dos interesses dos assalariados e da grande maioria da população – é o potencial libertador da ciência e da tecnologia que proporciona um sentido progressista a cada ‘Grande Salto’ nesse setor. Assim, se desenvolve uma nova e aguda contradição social entre, de um lado, o crescimento cumulativo da ciência, a necessidade social de dominá-la e disseminá-la ao máximo e a crescente necessidade individual de capacitação na ciência e na tecnologia contemporâneas; e, de outro lado, a tendência inerente ao capitalismo tardio de tornar a ciência uma prisioneira de suas transações de lucro e de suas estimativas de lucro” (MANDEL, 1985, p. 185).

específico ‘mercado de trabalho de qualificações intelectuais e científicas’, e tanto mais seu preço tende a ser rebaixado a suas condições de reprodução, oscilando em torno de seu valor de acordo com a oferta e a procura de um momento determinado. Quanto mais avançar esse processo de proletarização, mais profundamente entrincheirada estará a divisão do trabalho no âmbito das ciências na companhia inevitável do excesso crescente de especialização e da ‘idiotia dos peritos’ e tanto mais os estudantes se tornarão prisioneiros de uma educação fechada, estritamente subordinada às condições de valorização do capital. Quanto mais fragmentado se tornar o trabalho e a qualificação intelectual, tanto maior será a absorção da educação universitária alienante pelo trabalho intelectual alienado, subordinado ao capital, no âmbito do processo total de produção do capitalismo tardio (MANDEL, 1985, p. 185). (Grifo nosso).

No capitalismo tardio, os monopólios dominantes buscam controlar todas as fases de produção e da reprodução, por intermédio do Estado ou da ‘iniciativa privada’. Dessa forma, o Estado e os principais monopólios tentam controlar o processo de subordinação do trabalho intelectual ao capital, “pela ‘programação’ do número de universidades, do alcance de seus cursos e a distribuição dos estudantes pelas várias disciplinas” (MANDEL, 1985, p. 185). Têm-se, portanto, um planejamento que, além de favorecer os interesses do capital, intensifica a alienação da vida estudantil e do trabalho intelectual.

Entretanto, adverte Mandel: “No capitalismo tardio, a demanda ampliada do trabalho intelectualmente qualificado não está de forma alguma limitada às necessidades do processo de produção” (1985, p. 186). Há que se considerar também os aspectos de controle ideológico e administrativo, que são de interesses do capital:

Atualmente o desenvolvimento do trabalho intelectual tem caráter duplo, correspondente às duas tendências fundamentais de desenvolvimento do capitalismo tardio como um todo – por um lado, o tempo de rotação mais curto do capital fixo devido à aceleração da inovação tecnológica, e, por outro lado, a pressão resultante no sentido de se ganhar um controle sistemático sobre todos os aspectos do processo social de produção e reprodução. A integração crescente do trabalho intelectual ao processo de produção corresponde à primeira característica do capitalismo tardio; a integração crescente do trabalho intelectual nas instituições superestruturais e na administração da força de produção (inclusive a administração industrial e a ‘administração’ da força de trabalho) corresponde à segunda característica (MANDEL, 1985, p. 186).

À revelia da subordinação do trabalho intelectual ao capital, Mandel pondera que os professores são assalariados e que são capazes de agir de acordo com isso. A crescente sindicalização e a participação crescente nas lutas da classe operária podem conduzir a adesão à causa proletária, e a partir daí desencadear uma ‘prática profissional revolucionária’ que

contra a exploração e opressão capitalistas. Da mesma forma, “a educação a serviço do Estado burguês pode ser substituída pela educação crítica em relação à sociedade capitalista” (MANDEL, 1985, p. 188). Os jovens podem aprender com esses professores a pensar de maneira independentemente e a agir solidária e coletivamente, em vez de serem treinados para a subserviente obediência de assalariados disciplinados, dominados pela ideologia individualista, segundo Mandel.

O capitalismo tardio, com sua inovação tecnológica acelerada e a generalização do trabalho intelectualmente qualificado, acirra enormemente a contradição do modo de produção capitalista da potencialidade libertária da ciência. É, portanto, um momento de enorme desenvolvimento da ciência que não é socializada devido à prevalência da propriedade privada nas relações sociais, pois a ciência que se volta para a valorização do próprio capital e não das necessidades humanas. Até mesmo a elevação do padrão intelectual dos trabalhadores<sup>81</sup> é em função das transformações dos processos produtivos, e a automação típica do capitalismo tardio é ‘prisioneira da valorização do capital’.

A educação, contudo, não é algo central na base da autoreprodução do capital<sup>82</sup>. O crescimento, a longo prazo, do capitalismo tardio depende muito mais da reprodução do exército de reserva do que da reprodução de formas especiais de qualificações, que devem mudar continuamente para acompanhar as modificações dos processos produtivos. O que interessa efetivamente é que a mão de obra formada tenha uma grande flexibilidade: “a grande empresa típica do capitalismo tardio se mostra cada vez mais indiferente às formas

---

<sup>81</sup> Nas palavras do autor: “A transformação radical do trabalho e do processo de produção implícita na terceira revolução tecnológica, com a aceleração da semi-automação e da automação, implica não apenas uma mudança na maquinaria utilizada pelo capitalismo, mas também uma alteração nas habilidades e nas aptidões do trabalho vivo – ambas relacionadas às modificações no equipamento e às dificuldades crescentes na valorização do capital. Pelo menos nas fábricas plenamente automatizadas, o declínio das habilidades tradicionais é acompanhado pela maior mobilidade da força de trabalho dentro das instalações de produção. Em princípio, isso torna possível uma percepção e um controle inteligentes do processo global de produção por parte dos produtores, que haviam desaparecido em larga medida nas fábricas baseadas na linha de montagem e no trabalho fragmentado. No entanto, sob o capitalismo, o nível médio ampliado de habilitação do ‘trabalhador coletivo’ assume a forma de um leve acréscimo na habilitação média de cada trabalhador, combinado com um aumento substancial na habilitação de uma pequena minoria de produtores altamente qualificados (trabalhadores encarregados de consertos e técnicos polyvalentes)” (MANDEL, 1985, p. 189).

<sup>82</sup> A autoreprodução do capital não está centralizada na educação, apesar desta ser fundamental a esse propósito: “As contradições mais notáveis do capitalismo tardio não se prendem ao subdesenvolvimento estrutural de seu sistema educacional, mas à crise renovada de valorização e à revolta crescente dos assalariados contra as relações capitalistas de produção, uma revolta que também pode se estender a um número cada vez maior de produtores intelectuais, não por causa do subdesenvolvimento da educação, mas devido a sua subordinação às necessidades do capital, num embate crescente e frontal com as necessidades da atividade de livre criação” (MANDEL, 1985, p. 192).

específicas de qualificações do trabalho, pois, com a inovação tecnológica acelerada essas formas terão inevitavelmente de mudar por várias vezes, durante o período de atividade de um trabalhador; a empresa está fundamentalmente interessada numa escolaridade abrangente, que desenvolva a adaptabilidade e o ‘talento’ politécnico” (MANDEL, 1985, p. 191).

Enfim, Mandel chama a atenção para prevalência dos fatores econômicos no campo educacional. Ao final do processo, o que efetivamente ocorre é que as exigências da valorização do capital prevalecerão sobre o sistema educacional. Em suma, a aceleração da inovação tecnológica do capitalismo tardio faz com que a divisão de trabalho e a qualificação profissional sigam a lógica da mercadoria, inclusive o próprio trabalho intelectual e a estrutura da universidade: “A necessidade de um ‘retreinamento’ periódico, devida à mudança cada vez mais rápida das qualificações profissionais básicas, estende-se agora ao domínio do trabalho intelectual; na estrutura de reformas capitalistas da universidade, chega inclusive a criar tendências marginais de estudo em regime permanente de tempo parcial” (MANDEL, 1985, p. 405). A tendência, segundo Mandel, é transformar a universidade e o sistema de ensino em um todo diretamente lucrativo.<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Ainda há muito que se investigar sobre a concepção de universidade nesses tempos denominados de pós-modernos. Mas algo parece claro desde já: a deslegitimação da universidade como lugar de reflexão sobre a emancipação do espírito humano, acompanhada da deslegitimação desse discurso pela própria sociedade capitalista contemporânea, na qual o descentramento do homem em prol do capital é acirrado. Dessa forma, a universidade transforma-se num subsistema do sistema social (Lyotard) ou numa organização empresarial (Chauí) voltada para o treinamento da eficiência do desempenho e serviços que satisfaçam às necessidades de reprodução e acumulação do capital (CHAUÍ, 2003, p. 7). A universidade transformou-se em uma organização de serviço adaptada a mudanças do capital, uma universidade operacional, agora regida por contratos de gestão, avaliada por índices de produtividade e flexibilidade, estruturada por estratégias de eficácia organizacional alheias ao conhecimento e à formação intelectual, com aumento das horas/aula, com diminuição do tempo para a titulação dos professores, concebendo docência como transmissão rápida de conhecimentos, trabalhos temporários e precários. Tudo isso faz desaparecer a formação que é o traço fundamental da docência. As universidades públicas têm se balizado pelos conceitos de sociedade do conhecimento e educação permanente ou continuada. A idéia da sociedade do conhecimento está atrelada à nova feição do capital contemporâneo, onde predominam o uso intensivo e competitivo de conhecimento que entram na composição do capital, determinando sua acumulação e reprodução. O conhecimento e a informação ao tornarem-se forças produtivas ocasionaram: desmantelamento das universidades públicas; desmoralização do trabalho universitário público; redução do tempo entre a aquisição de um conhecimento e sua aplicação tecnológica; explosão de conhecimento com multiplicação quantitativa sem qualidade; número maior de pesquisadores; grande quantidade de publicações com pouca qualidade e inovação; processos de avaliação acadêmica e pontuação de pesquisadores baseados na quantidade de publicações e comparecimento a congressos e publicação em certas revistas; quantidade de produção de conhecimento como critério de financiamentos públicos e privados (Chauí, 2003, p.8-9). A universidade contemporânea é determinada pela prevalência do capital financeiro e pela ideologia pós-moderna, que é uma expressão dessa época, afirma Chauí: “a compressão espaço-temporal produz efeitos também nas universidades: diminuição do tempo de graduação, do tempo para realização de dissertações de mestrado e teses de doutorado. A velocidade faz com que, no plano da docência, as disciplinas abandonem, cada vez mais, a necessidade de transmitir aos estudantes suas próprias histórias, o conhecimento de seus clássicos, as questões que lhes deram nascimento e as transformações dessas questões. Em outras palavras: a absorção do espaço-

#### 4.2.2 Meszáros: educação, alienação e crise estrutural do capital

Aqui abordamos Meszáros, considerando o que ele trata sobre a educação em dois livros: *A teoria da alienação*, no capítulo ‘A alienação e a crise da educação’, e *A educação para além do capital*. Estes livros trazem praticamente a mesma abordagem, sendo que o segundo texto retoma o primeiro, fazendo-lhe somente alguns acréscimos.

O ponto de partida de Meszáros é uma consideração de ordem mais abrangente, na qual defende que a educação só pode ser pensada levando-se em consideração o complexo social como um todo, bem como a importância que ela tem para a sustentação ou superação dessa realidade social. Para explicar legitimamente o funcionamento da sociedade capitalista é inadequado analisar somente os mecanismos de produção e troca, há que se levar em conta também os indivíduos que compõem essa sociedade. Dessa forma, torna-se fundamental “a reprodução bem-sucedida desses indivíduos, cujos ‘fins próprios’ não negam as potencialidades do sistema de produção predominante. É essa a extensão real do problema educacional: a ‘educação formal’ é apenas um pequeno segmento dele” (MESZÁROS, 1981, p. 260).

Não é razoável, portanto, que uma sociedade seja pensada somente através das estruturas econômicas, pois estas são feitas por pessoas que agem teleologicamente e dessa ação depende a própria reprodução da sociedade, que está intimamente ligada à interiorização de valores que prevalecem e dão sustentação à estrutura econômica. O responsável pela produção e reprodução dessa estrutura de valores e pela reprodução das habilidades necessárias à atividade produtiva é o complexo sistema educacional. Como as relações sociais de produção não se perpetuam sozinhas, os indivíduos são levados a interiorizar a perspectiva de mercantilização como sendo aspirações deles próprios: “É com isso que os indivíduos ‘contribuem para a manutenção de uma concepção de mundo’ e para a manutenção de uma

---

tempo do capital financeiro e do mercado da moda conduzem ao abandono do núcleo fundamental do trabalho universitário, qual seja, a formação” (Ibid., 11). A segunda idéia que norteia a universidade pública, a educação permanente ou continuada, provém do argumento de que a globalização e a transformação constante exigem a educação permanente ou continuada como estratégia pedagógica indispensável para a adaptação às mudanças constantes do mercado de trabalho. No entanto, essas exigências são do próprio capital contemporâneo ao produzir a obsolescência da mão-de-obra e desemprego estrutural: (Ibid., 11). Daí a presença de escolas, centros de treinamento e reciclagem, convênios dentro das empresas para essa educação continuada ou permanente.



forma específica de intercâmbio social, que corresponde àquela concepção do mundo” (MESZÁROS, 1981, p. 260).

A principal tarefa da educação deve ser, precisamente, o enfrentamento dessa interiorização de valores que sustenta a perpetuação do modo de produção vigente. Não somente a educação formal deve ter esse compromisso, mas também a educação no seu sentido mais amplo, com toda a sua abrangência cultural. Meszáros fala de uma ‘transcendência positiva da educação’, que tenha uma concepção socialista, mas sem ser utópica:

Assim, a transcendência positiva da alienação é, em última análise, uma tarefa educacional, exigindo uma ‘revolução cultural’ radical para a sua realização. O que está em jogo não é apenas a modificação política das instituições da educação formal. [...]. (MESZÁROS, 1981, p. 260). É por isso que a tarefa de transcender as relações sociais de produção capitalistas, alienadas, deve ser concebida na estrutura global de uma estratégia educacional socialista. Esta última, porém, não deve ser confundida com nenhuma forma de utopismo educacional (MESZÁROS, 1981, p. 261).

A principal preocupação de Meszáros é com o fato de que não se repitam os equívocos presentes nas utopias educacionais burguesas, tais como as três posições utópicas educacionais representativas dos primórdios da burguesia de Schiller, Smith e Owen.

Em Schiller, na obra *Cartas sobre a educação estética do homem*, de 1793-4, o conceito de ‘educação estética’, proposto como um ‘antídoto à racionalidade prejudicial do desenvolvimento capitalista’, não teve nenhuma efetividade prática nos sistemas educacionais, pois o suporte educacional decisivo era a transformação interior da vida espiritual do homem, sem nenhuma preocupação com as condições sociais exteriores. Para Meszáros, o fracasso dos esforços que visavam à educação estética do homem só pode ser compreendido como um aspecto de uma questão mais ampla e fundamental: “*o caráter inerentemente problemático da educação sob o capitalismo*. O conceito de uma ‘educação estética’ é, na verdade, uma tentativa isolada de enfrentar a desumanização dos processos educacionais na sociedade capitalista; e, como tal, é um aspecto de uma crise que se intensifica” (MESZÁROS, 1981, p. 263). (Grifo nosso).

Smith, mesmo sendo um liberal, compreendia os prejuízos da educação trazidos pela divisão do trabalho, que ao simplificar o processo de trabalho não requer uma educação mais elaborada, embotando-lhe a mente. A simplificação do trabalho permitiu a utilização do trabalho infantil, tirando da infância a oportunidade de uma educação compatível com a sua

formação. E a ausência da educação nos jovens faz com que se entreguem aos vícios. Essa postura moralista de Adam Smith é própria do ponto de vista da economia política que representa, e, por isso, não pode reconhecer na estrutura econômica do capitalismo as causas dos problemas sociais, o que o leva a “defesa moralizante de um antídoto educacional pouco realista” (MESZÁROS, 1981, p. 265), da mesma forma que seus contemporâneos burgueses.

Owen<sup>84</sup>, apesar de compreender o domínio e o poder do dinheiro, “espera a cura dos males denunciados através do impacto da ‘razão’ e do ‘esclarecimento’” (MESZÁROS, 1981, p. 266). Além dos traços nitidamente iluministas de crença na razão como solução para os problemas educacionais, Meszáros chama a atenção para um outro aspecto que caracteriza essa passagem, ou seja, o gradualismo: “a íntima relação entre o utopismo e a defesa do procedimento ‘a passos lentos’, por concessões e compromissos, na superação dos problemas existentes. Os utopistas crêem somente na ‘força da razão’” (MESZÁROS, 1981, p. 266).

Meszáros diz que os utopistas se identificam com a contemporaneidade burguesa<sup>85</sup> naquilo que ela tem de gradualismo e que atende também pelos nomes de ‘engenharia social’, ‘engenharia humana’ e ‘concessões formuladas em torno da mesa de negociações’. Então,

Na verdade, as limitações necessárias do horizonte burguês determinam a metodologia do ‘gradualismo’ e das ‘concessões’ como um axioma do ‘raciocínio crítico’. Como, porém, os problemas em jogo são amplos, surge uma contradição entre o caráter global dos fenômenos sociais criticados e a parcialidade e o gradualismo dos remédios que são os únicos compatíveis com o ‘ponto de vista da economia política’; e passa a ser preciso conciliar

---

<sup>84</sup> Nesse aspecto, é interessante e esclarecedor observar o ponto de vista marcadamente iluminista de Owen na citação que Meszáros faz de sua obra: “Devemos então negar por mais tempo a instrução nacional aos nossos semelhantes, que, como se mostrou, poderiam ser facilmente treinados para serem industriais, inteligentes, virtuosos, e membros do Estado? É certo, realmente, que todas as medidas ora propostas são apenas uma concessão aos erros do presente sistema; mas, como esses erros existem agora quase que universalmente, e *devem ser superados exclusivamente pela força da razão*, e como a razão, pra realizar os propósitos mais benéficos, avança a passos lentos, e progressivamente faz passar uma verdade importante após a outra, torna-se evidente para os espíritos mais argutos e mais abertos que *só por estas concessões e compromissos pode-se esperar o êxito, racionalmente, na prática*. Essas concessões levam a verdade e o erro ante o público; e sempre que os dois são exibidos com justiça, juntos, a verdade deve acabar predominando. (...) Esperemos com confiança que dentro em breve atinjamos o período em que o homem não infligirá mais, como tem infligido (por ignorância), sofrimento desnecessário ao seu semelhante; porque a massa da humanidade se tornará esclarecida e discernirá claramente que assim agindo inevitavelmente atrairia a miséria sobre ela mesma”. (OWEN apud MESZÁROS, 1981, p. 266).

<sup>85</sup> A crise da ideologia burguesa de hoje responde com o ‘gradualismo’, que nada mais é que uma nova roupagem da ‘utopia’ liberal: “quando os ideólogos que se ocuparam do ‘fim da ideologia’ acusaram o marxismo de prometer o milênio, estavam na verdade ocultando sua própria rejeição de toda historicidade, disfarçando com isso um culto deformado e hipócrita do milênio capitalista” (MESZÁROS, 1981, p. 276).

os dois pólos, de uma maneira fictícia, pela generalidade abarcante de algum ‘dever’ utópico (MESZÁROS, 1981, p. 266).

Não se deve isolar a importância do papel educativo da razão dos problemas sociais, como o fizeram os utópicos iluministas. Não se trata simplesmente de contrapor ‘razão’ e ‘esclarecimento’ contra ‘ignorância’, ou resolver tudo ‘exclusivamente pela força da razão’ que se realizará no ato educacional, o qual efetivará a verdade por intermédio do esclarecimento da humanidade (MESZÁROS, 1981, p. 267).

Dessa forma, Meszáros denuncia a incompatibilidade da posição utópica, inclusive a posição burguesa contemporânea, com a dialética marxista totalizante “que não atribui poder exclusivo a nenhum fator social particular, já que pressupõe a reciprocidade de todos eles” (1981, p. 267). A utopia, ao contrário, propõe remédios parciais para problemas globais, em consonância com as limitações sócio-históricas do horizonte burguês. A utopia contemporânea é o gradualismo proposto pela ‘engenharia social gradual’, com suas ‘medidas racionais’ que se pretendem representações da realidade (‘o que é’), se opondo ao caráter normativo das utopias em geral (‘o que deve ser’). No entanto, a defesa do ‘gradualismo’ e das ‘medidas parciais’ é uma defesa das posições estabelecidas de poder do capital, contra os crescentes desafios históricos. (Ibid.).

Contudo, assevera Meszáros, a estrutura do pensamento burguês em geral é utópica e gradualista. As bases da sociedade capitalista devem ser aceitas dogmaticamente, por isso as conseqüências desumanizadoras do sistema só devem ser pensadas e resolvidas sob a forma moral de um ‘dever’ utópico, que fracassa na ação prática (MESZÁROS, 1981, p. 268). Portanto, não surpreende a ineficácia das grandes utopias educacionais do passado em sua luta contra o poder alienante e desumanizador do ‘espírito comercial’ e a generalização da alienação e da reificação.

Na educação superior, tida como irrelevante para o capitalismo de *laissez-faire* e sua livre expansão, o ideal de formar um ‘indivíduo multilateral’ e ‘harmonioso’ foi lentamente substituído pela produção de limitados especialistas para as necessidades do capitalismo moderno, que para se realizar exigia a fragmentação, a mecanização e a reificação das relações humanas. Por isso, fracassou o ideal de ‘universalidade’ das grandes utopias educacionais: “o que decidiu a sorte dessas utopias no momento mesmo de sua concepção foi o fato de pretenderem produzir seus efeitos *no lugar* das modificações sociais necessárias, e não *através* delas” (Ibid., p. 269).

De forma direta, podemos falar, juntamente com Meszáros, que a crise da educação só pode ser pensada adequadamente na ótica da crise contemporânea do capital. Para ele, há uma inegável crise contemporânea na educação e não se trata de uma crise isolada: “a crise de hoje não é simplesmente a de uma instituição educacional, mas a crise estrutural de todo o sistema da ‘interiorização’ capitalista” (1981, p. 270). Essa ‘interiorização’, contudo, ocorre sob o “efeito combinado de várias formas de ‘falsa consciência’, que representam as relações sociais alienadas de produção de mercadorias como a expressão direta, ‘natural’, dos objetivos e desejos do indivíduo” (MESZÁROS, 1981, p. 270). A educação como prática de interiorização ideológica deve ser pensada por intermédio das próprias contradições econômicas do capitalismo.

A crise da educação formal deve ser considerada dentro da estrutura do amplo quadro dessas contradições e integrada na totalidade dos processos sociais. Da mesma forma, a consciência individual deve ser identificada na sociedade como um todo. É por esse motivo que Meszáros afirma que a crise atual da educação formal é apenas a ‘ponta do *iceberg*’, pois o sistema educacional formal da sociedade funciona de acordo com a estrutura educacional geral, de interiorização de valores. As principais contestações das instituições educacionais não devem ser relativas somente a ‘tamanho das classes’, à ‘inadequação das instalações de pesquisa’, etc., mas também à totalidade dos processos educacionais e das instituições humanas em geral. O verdadeiro tema do debate educacional, portanto, deve ser amplo e promover a reflexão sobre a legitimidade das instituições e se os homens devem continuar a servir às relações sociais de produção alienadas: “a ‘contestação’ da educação, no sentido mais amplo, é o maior desafio ao capitalismo em geral, pois afeta diretamente os processos mesmos de ‘interiorização’ através dos quais a alienação e a reificação puderam, até agora, predominar sobre a consciência dos indivíduos” (MESZÁROS, 1981, p. 272-273).

Seguindo o raciocínio até agora exposto, a educação tem duas funções principais numa sociedade capitalista: “1) a produção das qualificações necessárias ao funcionamento da *economia*, e 2) a formação de quadros e a elaboração dos métodos para um controle *político*” (Ibid., p. 273). A relação entre economia e política é dinâmica e influenciam-se mutuamente. Em uma época anterior, a superprodução de intelectuais era devido às necessidades políticas da classe dominante, mas “a causa principal da superprodução intelectual é hoje *econômica*, e não *política*; na verdade, ela existe a despeito da instabilidade política, à qual está necessariamente associada” (Ibid., p. 274).

Na atual superprodução estrutural de intelectuais, o fundamental a observar é que “uma parte crescente da máquina econômica está sendo ligada ao campo educacional, produzindo não só um número crescente de diplomados (graduação e pós-graduação), como também toda uma rede de companhias diretamente interessadas na expansão da ‘cultura’” (MESZÁROS, 1981, p. 274). O limite da produção de intelectuais, no entanto, é bastante restrito, pois a disponibilidade de emprego é extremamente limitada e disso depende da estrutura da sociedade como um todo. Para Meszáros, a própria “expansão econômica exige uma produção intelectual em expansão (quaisquer que sejam sua qualidade e seus efeitos gerais) e isso é bastante para manter as rodas em movimento” (Ibid., p. 274). A própria necessidade de intelectuais para o sistema é transformada em um negócio que o retroalimenta lucrativamente.

Essa mesma posição de Meszáros, que caracterizou a abordagem sobre educação, no livro *A teoria da alienação*, vem também no livro *A educação para além do capital*, que reflete sobre ‘a incorrigível lógica do capital e seu impacto sobre a educação’. Para ele é inegável a ligação entre os processos educacionais e os processos sociais mais abrangentes de reprodução, bem como é inconcebível a reformulação da educação sem a transformação do quadro social. A perda dessa perspectiva de totalidade acarreta uma visão parcial da educação e suas práticas transformadoras, levando tão somente à correção de “algum detalhe defeituoso da ordem estabelecida, de forma que sejam mantidas intactas as determinações estruturais fundamentais da sociedade como um todo, em conformidade com as exigências inalteráveis da lógica global de um determinado sistema de reprodução” (Ibid., p. 25).

Meszáros parte, novamente, das anteriores e ‘nobres utopias educacionais’ formuladas do ponto de vista do capital, que tiveram de permanecer nos limites da perpetuação desse sistema de produção. Os interesses de classe prevaleceram à revelia das boas intenções dos autores dessas utopias que criticavam as manifestações desumanas dos interesses materiais dominantes: “suas posições críticas poderiam, no limite, apenas desejar utilizar as reformas educacionais que propusessem para remediar os piores efeitos da ordem reprodutiva capitalista estabelecida sem, contudo, eliminar os seus fundamentos causais antagônicos e profundamente enraizados” (Ibid., p. 26).

A razão para o fracasso dos esforços anteriores dessas reformas educacionais, reconciliadas com o ponto de vista do capital, consistia e ainda consiste no fato de as

determinações fundamentais do sistema do capital ser irreformáveis<sup>86</sup>. Uma reforma educacional dentro dos parâmetros do capital compactua com a permanência do sistema produtivo e por isso é que somente rompendo qualitativamente com a lógica do capital haverá, de fato, uma nova educação:

Limitar uma mudança educacional radical às margens corretivas interesseiras do capital significa abandonar de uma só vez, conscientemente ou não, o objetivo de uma transformação social qualitativa. Do mesmo modo, contudo, procurar margens de reforma sistêmica na própria estrutura do sistema do capital é uma contradição em termos. É por isso que é necessário romper com a lógica do capital se quisermos contemplar a criação de uma alternativa educacional significativamente diferente (MESZÁROS, 2005, 27).

Ao longo dos tempos, a influência do capital sobre o sistema educacional tem sido maciça. Somente um ideal educacional efetivamente revolucionário, que vise à própria modificação qualitativa do sistema do capital, revolucionará a educação, pois ‘as soluções não podem ser apenas formais: elas devem ser essenciais’<sup>87</sup>.

Há um século e meio a educação teve como objetivo mais importante abastecer o capital com mão de obra, conhecimento e valores necessários à sua ampliação e sustentação ideológica, impondo a idéia de uma forma única de existência social:

A educação institucionalizada, especialmente nos últimos 150 anos, serviu – no seu todo – ao propósito de não só fornecer os conhecimentos e o pessoal necessário à máquina produtiva em expansão do sistema do capital, como também gerar e transmitir um quadro de valores que legitima os interesses dominantes, como se não pudesse haver nenhuma alternativa à gestão da sociedade, seja na forma ‘internalizada’ (isto é, pelos indivíduos devidamente ‘educados’ e aceitos) ou através de uma dominação estrutural e

---

<sup>86</sup> Nas palavras do autor: “o capital é irreformável porque pela sua própria natureza, como totalidade reguladora sistêmica, é totalmente incorrigível. Ou bem tem êxito em impor aos membros da sociedade, incluindo-se as personificações ‘carinhosas’ do capital, os imperativos estruturais do seu sistema como um todo, ou perde a sua viabilidade como o regulador historicamente dominante do modo bem-estabelecido de reprodução metabólica universal e social. Conseqüentemente, em seus parâmetros estruturais fundamentais, o capital deve permanecer sempre incontestável, mesmo que todos os tipos de corretivo estritamente marginais sejam não só compatíveis com seus parceiros, mas também benéficos, e realmente necessários a ele no interesse da sobrevivência continuada do sistema” (MESZÁROS, 2005, p. 27).

<sup>87</sup> Uma transformação radical na educação somente será possível na perspectiva da revolução social: “O impacto da incorrigível lógica do capital sobre a educação tem sido grande ao longo do desenvolvimento do sistema. Apenas as modalidades de imposição dos imperativos estruturais do capital no âmbito educacional são hoje diferentes, em relação aos primeiros e sangrentos dias da ‘acumulação primitiva’, em sintonia com as circunstâncias históricas alteradas, [...]. É por isso que hoje o sentido da mudança educacional radical não pode ser senão o rasgar da camisa-de-força da lógica incorrigível do sistema: perseguir de modo planejado e consistente uma estratégia de rompimento do controle exercido pelo capital, com todos os meios disponíveis, bem como todos os meios ainda a ser inventados, e que tenham o mesmo espírito” (MESZÁROS, 2005, p. 35).

uma subordinação hierárquica e implacavelmente impostas (MESZÁROS, 2005, p. 35).

Meszáros chama a atenção para a disparidade entre as medidas educacionais aplicadas aos ‘trabalhadores pobres’ e aos ‘homens da razão’. Os argumentos humanitários geralmente eram utilizados somente como um viés ideológico<sup>88</sup>, prevalecendo as conveniências econômicas de expansão da lucratividade do capital. O abandono de práticas violentas e as adaptações das instituições educacionais às novas determinações reprodutivas do sistema do capital não se moveram somente em decorrência de práticas humanitárias, mas também porque se revelaram pouco lucrativas e muito dispendiosas<sup>89</sup>.

Outra questão relevante é a influência do capital sobre toda e qualquer área relacionada à educação, responsável pela internalização dos valores favoráveis ao capital e não somente as instituições da educação formal. Estas são completamente integradas na totalidade dos processos sociais e só funcionam de forma adequada em sintonia com as determinações educacionais gerais da sociedade como um todo (MESZÁROS, 2005, p. 43).

Para o capital, é importante em qualquer âmbito da educação, garantir a internalização dos valores necessários a sua reprodução. Essa internalização pacífica é utilizada pelo sistema até quando surtir efeito, pois quando se apresentarem ineficientes, o sistema lança mão da brutalidade e da violência, que são evitadas por serem dispendiosas ao sistema<sup>90</sup>. Assim, as instituições formais da educação são apenas parte importante do sistema

---

<sup>88</sup> Conforme o autor: “Tomando-se apenas um exemplo significativo, o êxito inicial da experiência de Robert Owen deveu-se não ao humanitarismo paternalista desse capitalista esclarecido, mas à vantagem produtiva relativa, de início desfrutada pelo empreendimento industrial de sua comunidade utópica. Pois graças à redução da absurdamente longa jornada de trabalho, regra geral na época, a abordagem ‘owenista’ do trabalho levou a uma intensidade muito maior de realização produtiva durante a jornada reduzida. Contudo, quando práticas similares foram mais amplamente difundidas, já que tinha de acatar as regras da concorrência capitalista, sua empresa tornou-se condenada e faliu, não obstante as indubitavelmente avançadas concepções de Robert Owen em matéria educacional” (2005, p. 43).

<sup>89</sup> O discurso humanitário servia para esconder os interesses de lucratividade: “No final tudo se reduzia a relações de poder nuas e cruas, impostas com extrema brutalidade e violência nos primórdios do desenvolvimento capitalista [...]. Naturalmente, as instituições de educação tiveram de ser adaptadas no decorrer do tempo, de acordo com as determinações reprodutivas em mutação do sistema do capital. Deste modo, teve de se abandonar a extrema brutalidade e violência legalmente impostas como instrumentos de educação – não só inquestionavelmente aceitos antes, mas até ativamente promovidos por figuras do início do período iluminista, [...]. Elas foram abandonadas não devido a considerações humanitárias, embora tenham sido freqüentemente racionalizadas em tais termos, mas porque uma gestão dura e inflexível revelou-se um desperdício econômico, ou era, no mínimo, supérflua. E isso era verdadeiro não só em relação às instituições formais de educação mas também a algumas áreas indiretamente ligadas a idéias educacionais” (MESZÁROS, 2005, p. 42- 43).

<sup>90</sup> A internalização dos valores do capital é feita a qualquer custo, pacífica ou violentamente: “Aqui a questão crucial, sob o domínio do capital, é assegurar que cada indivíduo adote como suas próprias as metas de reprodução objetivamente possíveis do sistema. Em outras palavras, no sentido verdadeiramente amplo do termo



global de internalização. Em conformidade com o tempo de participação dos indivíduos nas instituições formais de educação, “eles devem ser induzidos a uma aceitação ativa (ou mais ou menos resignada) dos princípios reprodutivos orientadores dominantes na própria sociedade, adequados a sua posição na ordem social, e de acordo com as tarefas reprodutivas que lhes foram atribuídas” (MESZÁROS, 2005, p. 45).

No capitalismo, diversamente dos outros sistemas de produção, independentemente da duração da educação formal dos indivíduos, deve haver a internalização das pressões externas, onipresentes como adoção própria das perspectivas globais da sociedade mercantilizada. Além do que, essas perspectivas devem ser tidas como inquestionáveis limites individuais das aspirações pessoais. A única alternativa possível para essa situação paralisante é, segundo Meszáros, ‘uma consciente ação coletiva’. (Ibid.).

Contudo, nem a educação formal é a força ideológica primária de internalização dos valores de consolidação do capital e nem a única a possibilitar uma revolução. A educação formal solidifica os interesses do capital por meio das diversas instituições. Por isso, uma ação política radical deve levar em conta a totalidade das ações dos indivíduos nessas instituições e não centralizar essa ação unicamente na educação formal<sup>91</sup>. Não há nenhum risco para o sistema quando ocorre uma reforma educacional mais radical, pois, via de regra, essas reformas não se propõem e não tem alcance para transformar as relações sociais e, por isso mesmo são bem aceitas: “As soluções educacionais formais, mesmo algumas das maiores, e mesmo quando são sacramentadas pela lei, podem ser completamente invertidas,

---

educação, trata-se de uma questão de ‘internalização’ pelos indivíduos [...] da legitimidade da posição que lhes foi atribuída na hierarquia social, juntamente com suas expectativas ‘adequadas’ e as formas de conduta ‘certas’, mais ou menos explicitamente estipuladas nesse terreno. Enquanto a internalização conseguir fazer o seu bom trabalho, assegurando os parâmetros reprodutivos gerais do sistema do capital, a brutalidade e a violência podem ser relegadas a um segundo plano (embora de modo nenhum sejam permanentemente abandonadas) posto que são modalidades dispendiosas de imposição de valores, como de fato aconteceu no decurso do desenvolvimento capitalista moderno. Apenas em períodos de crise aguda volta a prevalecer o arsenal de brutalidade e violência, com o objetivo de impor valores [...]” (MESZÁROS, 2005, p. 44).

<sup>91</sup> O autor salienta os limites da educação, tanto no sentido do seu poder de gerar conformidade quanto de revolucionar: “Nessa perspectiva, fica bastante claro que a educação formal não é a força ideologicamente primária que consolida o sistema do capital; tampouco ela é capaz de, por si só, fornecer uma alternativa emancipadora radical. Uma das funções principais da educação formal nas nossas sociedades é produzir tanta conformidade ou ‘consenso’ quanto for capaz, a partir de dentro e por meio dos seus próprios limites institucionalizados e legalmente sancionados. Esperar da sociedade mercantilizada uma sanção ativa – ou mesmo mera tolerância – de um mandato que estimule as instituições de educação formal a abraçar plenamente a grande tarefa histórica do nosso tempo, ou seja, a tarefa de romper com a lógica do capital no interesse da sobrevivência humana, seria um milagre monumental. É por isso que, também no âmbito educacional, as soluções ‘não podem ser formais; elas devem ser essenciais’. Em outras palavras, eles devem abarcar a totalidade das práticas educacionais da sociedade estabelecida” (MESZÁROS, 2005, p. 45).

desde que a lógica do capital permaneça intacta como quadro de referências orientador da sociedade” (MESZÁROS, 2005, p. 45).

Para Meszáros, não se escapa à ‘prisão’ do sistema escolar formal simplesmente através das reformas educacionais e nem tão pouco se escapa ao sistema geral de internalização de valores da sociedade capitalista simplesmente através das reformas das instituições da educação formal:

Pois o que existia antes de tais reformas será certamente restabelecido, mais cedo ou mais tarde, devido ao absoluto fracasso em desafiar, por meio de uma mudança institucional isolada, a lógica autoritária global do próprio capital. O que precisa ser confrontado e alterado fundamentalmente é todo o sistema de internalização, com todas as suas dimensões, visíveis e ocultas. Romper com a lógica do capital na área da educação equivale, portanto, a substituir as formas onipresentes e profundamente enraizadas de internalização mistificadora por uma alternativa concreta abrangente (2005, p. 47). (Grifo nosso)

Uma das grandes questões decisivas a ser analisada na conjuntura educacional da sociedade do capital é a problemática da internalização de conhecimentos. Afinal, o que se aprende nessa sociedade tem o objetivo de realizar humanamente o homem ou simplesmente de favorecer os interesses de ampliação do capital? Meszáros põe a pergunta de forma incisiva: “A grande questão é: o que é que aprendemos de uma forma ou de outra? Será que a aprendizagem conduz à auto-realização dos indivíduos como ‘indivíduos socialmente ricos’ humanamente (nas palavras de Marx), ou está ela a serviço da perpetuação, consciente ou não, da ordem social alienante e definitivamente incontrolável do capital?” (MESZÁROS, 2005, p. 47). O conhecimento é o elemento determinante para realizar o ideal da emancipação humana, ou será, pelo contrário, a adoção individual de comportamentos que apenas favorecem a concretização dos objetivos reificados do capital?

Somente “a mais ampla das concepções de educação nos pode ajudar a perseguir o objetivo de uma mudança verdadeiramente radical, proporcionando instrumentos de pressão que rompam a lógica mistificadora do capital” e vislumbrar uma esperança e uma possibilidade de êxito alternativo à sociedade capitalista. (MESZÁROS, 2005, p. 48). O inverso é o reformismo, com seus reparos institucionais formais, seu ‘passo a passo’ gradualista, e a permanência no ‘círculo vicioso institucionalmente articulado e protegido dessa lógica autocentrada do capital’. Essa abordagem gradualista da educação é elitista e pretensamente democrática:

Pois define tanto a educação como a atividade intelectual, da maneira mais tacanha possível, como a única forma certa e adequada de preservar os ‘padrões civilizados’ dos que são designados para ‘educar’ e governar, contra a ‘anarquia e a subversão’. Simultaneamente, ela exclui a esmagadora maioria da humanidade do âmbito da ação como sujeitos, e condena-os, para sempre, a serem apenas considerados como objetos (e manipulados no mesmo sentido), em nome da suposta superioridade da elite: ‘meritocrática’, ‘tecnocrática’, ‘empresarial’, ou o que quer que seja (MESZÁROS, 2005, p. 49).

Assim, no âmbito mais amplo da educação, o importante é o que é internalizado ou se é levado a internalizar, seja na perspectiva de transformação, seja na perspectiva de permanência do *status quo* ideológico. A forma e o conteúdo dessa internalização são determinantes também na luta contra o capital:

Romper a lógica do capital no âmbito da educação é absolutamente inconcebível sem isso. E, mais importante, essa relação pode e deve ser expressa também de uma forma concreta. Pois através de uma mudança radical no modo de internalização agora opressivo, que sustenta a concepção dominante do mundo, o domínio do capital pode ser e será quebrado (MESZÁROS, 2005, p. 52-53).

O autor valoriza significativamente a educação informal como componente expressivo dessa internalização de conhecimentos e valores. Essa educação informal é também uma educação continuada, portanto, muito mais ampla e abrangente do que a educação formal<sup>92</sup>. A sua importância é enorme para a formação inicial dos indivíduos que posteriormente a resgatam numa sistematicidade que pode lhes proporcionar autonomia e liberdade. Na verdade, o indivíduo ganha muito em autonomia com a aprendizagem adquirida fora do controle e da coerção institucionais formais.

Meszáros ressalta a importância da educação informal, continuada e permanente. Deve ser reivindicada uma educação plena para toda a vida, que possibilite a crítica radical da

---

<sup>92</sup> Nas palavras do autor: “Nunca é demais salientar a importância estratégica da concepção mais ampla de educação, expressa na frase: ‘a aprendizagem é a nossa própria vida’. Pois muito do nosso processo contínuo de aprendizagem se situa, felizmente, fora das instituições educacionais formais. Felizmente, porque esses processos não podem ser manipulados e controlados de imediato pela estrutura educacional formal legalmente salvaguardada e sancionada. Eles comportam tudo, desde o surgimento de nossas respostas críticas em relação ao ambiente material mais ou menos carente em nossa primeira infância, do nosso primeiro encontro com a poesia e a arte, passando por nossas diversas experiências de trabalho, sujeitas a um escrutínio racional, feito por nós mesmos e pelas pessoas com quem as partilhamos e, claro, até o nosso envolvimento, de muitas diferentes maneiras e ao longo da vida, em conflitos e confrontos, inclusive as disputas morais, políticas e sociais dos nossos dias. Apenas uma pequena parte disso tudo está diretamente ligada à educação formal” (MESZÁROS, 2005, p. 54).

educação formal. O sistema educacional formal lidera a internalização de valores a favor do capital: “a principal função da educação formal é agir como um cão-de-guarda ex-officio e autoritário para induzir um conformismo generalizado em determinados modos de internalização, de forma a subordiná-los às exigências da ordem estabelecida” (Ibid., p. 55-56).

A necessidade urgente, ante a imposição ideológica do capital através da educação formal, é fomentar uma internalização às avessas, “uma atividade de ‘contra-internalização’, coerente e sustentada, que não se esgote na negação – não importando quão necessário isso seja como uma fase nesse empreendimento – e que defina seus objetivos fundamentais, como a criação de uma alternativa abrangente concretamente sustentável ao que já existe” (Ibid., p. 56).

Essa exigência histórica de produzir um sistema de educação alternativo e duradouro, para o povo, que vá além do âmbito educacional formal é enfatizada Meszáros. É necessário criar uma contraconsciência, uma abordagem educacional que adote “a totalidade das práticas político-educacionais-culturais, na mais ampla concepção do que seja uma transformação emancipadora. É desse modo que uma contraconsciência, estrategicamente concebida como alternativa necessária à internalização dominada colonialmente, poderia realizar sua grandiosa missão educativa” (Ibid., p. 58).

O papel dos educadores e da educação no sentido mais amplo adquirem uma enorme importância na busca da cultura, que no verdadeiro sentido do termo é inseparável da libertação: “isso é quase impossível dentro dos estreitos limites da educação formal, tal como ela está constituída em nossa época, sob todo tipo de severas restrições” (2005, p. 58). É necessário, para tanto, que a educação formal se torne mais abrangente e incorpore a flexibilidade da educação informal. Na mesma medida em que se posicione criticamente frente às imposições do capital, realizando então as condições de possibilidades de uma ação emancipadora:

Esse é o espírito em que todas as dimensões da educação podem ser reunidas. Dessa forma, os princípios orientadores da educação formal devem ser desatados do seu tegumento da lógica do capital, de imposição de conformidade, e em vez disso mover-se em direção a um intercâmbio ativo e efetivo com práticas educacionais mais abrangentes. [...]. Sem um progressivo e consciente intercâmbio com processos de educação abrangentes como ‘a nossa própria vida’, a educação formal não pode realizar as suas muito necessárias aspirações emancipadoras. Se, entretanto, os elementos progressistas da educação formal forem bem-sucedidos em redefinir a sua tarefa num espírito orientado em direção à perspectiva de uma

alternativa hegemônica à ordem existente, eles poderão dar uma contribuição vital para romper a lógica do capital, não só no seu próprio e mais limitado domínio como também na sociedade como um todo (2005, p. 59).

A educação no seu sentido mais abrangente desempenha o importante papel na ‘transcendência positiva da auto-alienação do trabalho’. Trata-se de formar uma ‘contra-internalização’ ou ‘contraconsciência’, com a qual os indivíduos destituam a sociedade do seu poder de lhes impor decisões por meio de políticas alienantes (MESZÁROS, 2005, p. 61).

Meszáros alerta para o fato do conceito ‘para além do capital’ ser inerentemente concreto, pois busca a realização de uma ordem social metabólica auto sustentada, sem ranços reformistas que justifiquem os interesses do capital. “A estratégia reformista de defesa do capitalismo é de fato baseada na tentativa de postular uma mudança gradual na sociedade através da qual se movem defeitos específicos, de forma a minar a base sobre a qual as reivindicações de um sistema alternativo possam ser articuladas” (Ibid., p. 62). Deve-se pensar da mesma forma sobre uma educação para além do capital, sem ranços reformistas.

O pensamento pós-moderno, para Meszáros, é uma modalidade de variação reformista que não abarca a totalidade das contradições do sistema capitalista, e que se preocupa apenas com as particularidades em nome da negativa das grandes narrativas totalizantes. Em especial a recusa de um sistema alternativo ao capital:

a recusa reformista em abordar as contradições do sistema existente, em nome de uma presumida legitimidade de lidar apenas com as manifestações particulares – ou, nas suas variações ‘pós-modernas’, a rejeição apriorística das chamadas grandes narrativas em nome de *petits récits* idealizados arbitrariamente – é na realidade apenas uma forma peculiar de rejeitar, sem uma análise adequada, a possibilidade de se ter qualquer sistema rival, e uma forma igualmente apriorística de eternizar o sistema capitalista (MESZÁROS, 2005, p. 64).

Contudo, “o objeto real da argumentação reformista é, de forma especialmente mistificadora, o sistema dominante como tal, e não as partes, quer do sistema rejeitado, quer do defendido, não obstante o alegado zelo reformista explicitamente declarado pelos proponentes da ‘mudança gradual’” (Ibid., p. 63). Para Meszáros, também, o reformismo fracassa ao não ter condições de sustentar a atemporalidade da ordem política e socioeconômica estabelecida, haja vista a historicidade de todas as coisas.

O pensamento pós-moderno, na crítica de Meszáros, é simplesmente um insulto gratuito e vazio, ao condenar, sem nenhum fundamento, as grandes narrativas. É “como se a transformação dos graves problemas do raciocínio dialético num insulto desqualificante pudesse, por si só, solucionar as importantes questões políticas e sociais em jogo” (2005, p. 63). A expressão ‘grandes narrativas’ na pós-modernidade é usada como um insulto desqualificador, que com o poder da palavra, em um novo nominalismo, pudesse transformar a realidade concreta, segundo Meszáros.

Para Meszáros, já que a reestruturação radical deve se orientar para uma estratégia concreta e abrangente de todo o sistema, o desafio histórico contemporâneo é enorme, pois implica ao mesmo tempo em uma mudança qualitativa das condições objetivas de reprodução da sociedade, no sentido de reconquistar o controle total do próprio capital. Meszáros propõe uma transformação progressiva da consciência crítica em resposta às condições sociais favoráveis ao capital:

Portanto, o papel da educação é soberano, tanto para a elaboração de estratégias apropriadas e adequadas para mudar as condições objetivas de reprodução, como para a automudança consciente dos indivíduos chamados a concretizar a criação de uma ordem social metabólica radicalmente diferente. É isso que se quer dizer com a concebida ‘sociedade de produtores livres associados’. Portanto, não é surpreendente que na concepção marxista a ‘efetiva transcendência da auto-alienação do trabalho’ seja caracterizada como uma tarefa inevitavelmente educacional (MESZÁROS, 2005, p. 65).

Nessa conjuntura, dois conceitos principais assomam ao primeiro plano: “a universalização da educação e a universalização do trabalho como atividade humana auto-realizadora. De fato, nenhuma das duas é viável sem a outra. Tampouco é possível pensar na sua estreita inter-relação como um problema para um futuro muito distante. Ele surge ‘aqui e agora’, e é relevante para todos os níveis e graus de desenvolvimento socioeconômico” (MESZÁROS, 2005, p. 65). É inconcebível uma solução efetiva para a auto-alienação do trabalho sem que se promova, conscientemente, a universalização conjunta do trabalho e da educação, na efetivação da caminhada para além do capital.

A ‘educação para além do capital’ tem em vista uma ordem social qualitativamente diferente, de forma necessária e urgente. As incorrigíveis determinações destrutivas do capital tornam imperativo fazer resistência aos irreconciliáveis antagonismos estruturais do sistema para garantirmos a sobrevivência humana. “O papel da educação, orientado pela única perspectiva efetivamente viável de ir para além do capital, é

absolutamente crucial para esse propósito” (2005, p. 71-72). Os objetivos de emancipação da humanidade são inconcebíveis sem a ativa intervenção da educação, através de uma orientação concreta que vise uma ordem social que vá para além dos limites do capital<sup>93</sup>.

Uma abordagem legítima da educação deve ser voltada para os produtores livremente associados, onde o processo metabólico social é um empreendimento progressivo e em transformação contínua. “O mesmo vale para as práticas educacionais que habilitem o indivíduo a realizar essas funções na medida em que sejam redefinidas por eles próprios, de acordo com os requisitos em mudança dos quais eles são agentes ativos” (MESZÁROS, 2005, p. 74). A educação deve ser verdadeiramente uma educação continuada, não ‘vocacional’, ‘utilitarista’ ou ‘geral’, constituidora de uma prática significativa de autogestão (MESZÁROS, 2005, p. 75).

Segundo Meszáros, a atual crise estrutural do capital põe em perspectiva uma ordem social qualitativamente diversa, sobre a qual a educação tem uma enorme responsabilidade, no sentido de fomentar uma consciência crítica que se proponha a fomentar transformação social e emancipação humana de forma concomitante e numa relação indissociável:

a nossa época de crise estrutural global é também uma época histórica de transição de uma ordem social existente para outra, qualitativamente diferente. Essas são as duas características fundamentais que definem o espaço histórico e social dentro do qual os grandes desafios para romper a lógica do capital, e ao mesmo tempo também para elaborar planos estratégicos para uma educação que vá além do capital, devem se juntar. Portanto, a nossa tarefa educacional é, simultaneamente, a tarefa de uma transformação social, ampla e emancipadora. Nenhuma das duas pode ser posta à frente da outra. Elas são inseparáveis. A transformação social emancipadora radical requerida é inconcebível sem uma concreta e ativa contribuição da educação no seu sentido amplo, [...]. E vice-versa: a educação não pode funcionar suspensa no ar. Ela pode e deve ser articulada adequadamente e redefinida constantemente no seu inter-relacionamento dialético com as condições cambiantes e as necessidades da transformação social emancipadora e progressiva em curso. Ou ambas têm êxito e se

---

<sup>93</sup> Conforme o autor: “O que está em jogo aqui não é simplesmente a deficiência contingente dos recursos econômicos disponíveis, a ser superada mais cedo ou mais tarde, como já foi desnecessariamente prometido, e sim a inevitável deficiência estrutural de um sistema que opera através dos seus círculos viciosos de desperdício e de escassez. É impossível romper esse círculo vicioso sem uma intervenção efetiva na educação, capaz, simultaneamente, de estabelecer prioridades e de definir as reais necessidades, mediante plena e livre deliberação dos indivíduos envolvidos. Sem que isso ocorra, a escassez pode ser – e será – reproduzida numa escala sempre crescente, em conjunto com uma geração de necessidades artificiais absolutamente devastadora, como tem ocorrido atualmente, a serviço da insanamente orientada auto-expansão do capital e de uma contraproducente acumulação” (MESZÁROS, 2005, p. 74).



sustentam, ou fracassam juntas. Cabe a nós todos – todos, porque sabemos muito bem que ‘os educadores também têm de ser educados’ – mantê-las de pé, e não deixá-las cair (2005, p. 76-77). (Grifo nosso).

## CONCLUSÃO

O presente trabalho, norteado pela hipótese de que o pensamento pós-moderno e sua reflexão sobre a educação expressam os movimentos do capital contemporâneo na sua crise estrutural compondo uma totalidade social, chega agora ao seu término anunciando algumas conclusões resultantes do aprofundamento da investigação realizada. Após a apresentação das contribuições críticas de Mandel, Meszáros, Jameson e Harvey essa conclusão também retomará algumas questões implícitas no decorrer da exposição, enfatizando a determinação da crise estrutural do capital no pensamento pós-moderno e na educação pós-moderna.

Já na Modernidade é possível observar a influência do movimento do capital na inviabilização das realizações das teorias modernas. Essas não realizaram os seus propósitos emancipatórios em virtude da incapacidade da razão, como crê o pensamento pós-moderno, mas sim por causa do movimento do capital na busca de sua auto-realização, expansão e acumulação ampliada. Dessa forma, a idéia de progresso, característica do Iluminismo moderno, foi determinada pelo momento expansionista do capital em sua ascendência histórica. Quando ocorre a crise estrutural, mostrando uma tendência acentuada da queda da taxa de lucratividade do capital, percebe-se, entretanto, que a proposta de modernização se apresentou concretamente pela intensificação da pobreza e ignorância da maioria da humanidade, pois as necessidades de expansão e acumulação do capital foram determinantes da bandeira de progresso e Luzes da Modernidade. Na verdade, essas bandeiras foram utilizadas com o propósito de promover a expansão e ascendência histórica do capital.

O pensamento moderno é expressão, portanto, do movimento do capital na sua fase de expansão e ascendência histórica, ao passo que o pensamento pós-moderno é uma expressão da crise estrutural do capital contemporâneo. É relevante o fato do pensamento filosófico pós-moderno surgir precisamente no final dos anos 60, fim do ciclo expansionista do pós-guerra e início da época da recessão clássica de superprodução de 1974/1975. Neste trabalho, houve a defesa de que o desencanto das “metanarrativas” é uma leitura feita com base nas conseqüências sociais do esgotamento do capital na sua atual crise estrutural.

É possível afirmar, em um sentido, que o pós-modernismo acerta quando faz crítica às principais bandeiras da Modernidade, pois tais bandeiras eram mesmo direcionadas pelos interesses do capital expansionista ascendente e não pelo interesse espiritualizado e

desinteressado do progresso da humanidade, mas se equivoca quando não leva em consideração essas raízes econômicas como fatores determinantes, ao enfatizar o fracasso da razão no descumprimento das propostas da Modernidade.

Compreende-se que o pensamento pós-moderno segue e expressa o atual movimento da crise contemporânea do capital, por exemplo, quando se observa que a alta rotatividade do capital fixo, do capital circulante e do capital variável, juntamente com a obsolescência programada das mercadorias no capitalismo tardio explica a fragmentação e velocidade da esfera ideológica do pensamento pós-moderno. O atual estágio de ‘aceleração’ do processo produtivo determina a aceleração também em todas as esferas da vida. Dessa forma, com relação à questão da ideologia, afinamos com a posição de Mandel: “Essa contradição entre a racionalização das partes e a irracionalidade do conjunto, que alcança seu apogeu na época do capitalismo tardio, é a chave para uma compreensão da ideologia do capitalismo tardio” (1985, p. 174).

É, fundamentalmente, valendo-se da taxa decrescente de utilização da mercadoria, fenômeno central na crise estrutural do capital contemporâneo, que podemos analisar a importância da descartabilidade de idéias presente e valorizada no pensamento pós-moderno. A fragmentação das estruturas sociais reprodutivas do capital contemporâneo é determinante da fragmentação no pensamento pós-moderno.

A hipótese aqui levantada inclui também a compreensão de que, correspondente à taxa decrescente de utilização das mercadorias, podemos falar de uma taxa decrescente de utilização das idéias, a qual é assumida de forma extremamente positiva por um determinado segmento do pensamento pós-moderno. Essa descartabilidade de idéias é decorrente do movimento da taxa decrescente de utilização da mercadoria, próprio ao capital contemporâneo no seu curso de expansão e acumulação, na busca de reaver os patamares de lucratividade.

Observou-se que se por trás da obsolescência programada da mercadoria está a taxa decrescente de utilização da mercadoria (MESZÁROS, 2002), da mesma forma, por trás da obsolescência programada das idéias está também a taxa decrescente de utilização das idéias como mercadorias, num movimento de constante impulso de valorização do capital em todas as esferas da produção de mercadorias.

Se a taxa de utilização decrescente influencia o comportamento dos bens e serviços, fábricas e maquinários e força de trabalho, o mesmo ocorre em relação à ideologia,

que subsidia a obsolescência programada das idéias inclusive com o objetivo de fortalecer o consumo predatório que realize a expansão do capital. No capitalismo contemporâneo é preciso não só o consumidor de massa de bens duráveis, mas também o consumidor de massa de bens descartáveis, haja vista que hoje não mais prevalece a destruição produtiva, mas sim a produção destrutiva (Ibid.).

Afirmou-se que a função econômica da taxa decrescente de utilização é criar canais, saídas para a expansão do capital na sua atual crise de acumulação. Nesse sentido compreende-se que a importância atual da Diferença, categoria central no pensamento pós-moderno, está relacionada também à taxa decrescente de utilização da mercadoria e, por isso, surge como um termo muito presente e apropriado para pensar a época contemporânea. Para tanto, é preciso observar que, nos âmbitos da pós-modernidade, da crise contemporânea do capital e da educação pós-moderna, prevalece a instabilidade, o efêmero, o transitório, o relativo, o contingente, tudo intimamente relacionado à prevalência da categoria da Diferença, tanto no que diz respeito à obsolescência programada das idéias, mercadorias ideais, como das mercadorias materiais. A necessidade de criação e valorização do diferente é compatível com a necessidade de aceleração do processo de produção destrutiva, característica da crise contemporânea do capital.

Com a exposição de Mandel, vislumbramos que a afirmação de alguns pós-modernos sobre o fracasso da razão iluminista na sua proposta de promover o progresso contínuo da humanidade, se deve, na realidade, à busca de fortalecimento do capital expansionista na formação do mercado mundial. Isso acontece tanto no capitalismo comercial quanto no capitalismo imperialista. No primeiro ocorre a exportação das contradições do capital europeu para países distantes, pelo processo de colonização e o discurso moderno apresentava esse fato como um projeto civilizatório. No segundo, acontece o mesmo procedimento: no final do século XIX e início do século XX a ideologia do desenvolvimento e o processo de industrialização são apresentados como manifestações humanitárias para o desenvolvimento mundial. O fato concreto era a necessidade de exportação pelos grupos monopolistas de elementos do capital fixo, ou seja, maquinaria. Em qualquer uma dessas situações prevaleceu e foi determinante a busca de realização dos interesses de lucratividade do capital e, por isso, não podem ser debitados meramente ao “fracasso” da razão. Enfatizamos nesse âmbito a ocorrência das duas grandes guerras mundiais.

Nesse sentido, o capitalismo tardio e sua terceira revolução tecnológica permitem uma intensificação da presença e dos propósitos do capital. Tanto que diz respeito à exportação da mais-valia relativa, quanto em relação a dinamização da esfera produtiva e, conseqüentemente, a agitação de todas as esferas da vida. Os desdobramentos da década de 70 da terceira revolução tecnológica do capitalismo tardio resultaram na dinamização produtiva que exige uma incessante renovação tecnológica para a manutenção das taxas de lucro. As conseqüências são: a aceleração de rotação de mão de obra e sua formação; a internacionalização efetiva do capital; a produção incessante de novos produtos muitas vezes supérfluos, etc. Esses fenômenos, efeitos do capitalismo tardio, geralmente são mostrados como fenômenos pós-modernos autônomos, sem nenhuma sustentação na base social.

O efêmero, o contingente, a velocidade dos acontecimentos, etc., são mostrados como sendo as características distintivas de uma nova era, a pós-moderna. O que de fato ocorre é uma determinação de base econômica, como, por exemplo, a diminuição do tempo de rotação do capital fixo e a aceleração da inovação tecnológica, determinando a busca de novos produtos e novos processos para a obtenção de maiores margens de lucros (MANDEL, 1985).

Não se trata, portanto, de uma ‘sociedade pós-industrial’, como os pós-modernos costumam chamar, mas sim de um movimento histórico do capital, no qual ocorre uma inusitada e inédita industrialização generalizada (MANDEL, 1985), exigindo uma expansão constante da produção e comercialização de mercadorias. Dessa forma, é composto um quadro social pós-moderno, que se caracteriza pela diversidade de produtos e idéias, todos efêmeros e, por isso mesmo, valorizados.

Em Meszáros podemos também observar que a afirmação pós-moderna sobre o processo da razão iluminista na promoção do progresso contínuo da humanidade, se deve mesmo à determinação do movimento do capital contemporâneo e sua crise estrutural. A incontrolabilidade do metabolismo social do capital na contemporaneidade é uma tendência destrutiva que determina a taxa decrescente de utilização da mercadoria e a conseqüente aceleração do processo produtivo. Esse quadro social de expansionismo destrutivo e incontrolável do capital, na busca de otimização de sua lucratividade, é fértil também para suscitar os equívocos teóricos pós-modernos que afirmam a autonomia da efemeridade e contingência na sociedade contemporânea.

Nesse quadro de incontrolabilidade do capital, Meszáros chama a atenção para o fracasso da política tradicional por terem separado economia e política. Por isso, hoje é

preciso inventar novas formas de atuação além dos instrumentos de luta dos sindicatos e dos partidos. Nesse âmbito, assoma a importância dos movimentos sociais, que apesar de serem importantes no atual estágio histórico, não podem ser separados da economia, como o faz boa parte dos pós-modernos.

Nos seus primórdios, a incontornabilidade do capital explodiu os limites geográficos europeus, levando à expansão territorial. Quando esse avanço expansivo se inviabilizou, dificultando a extração de mais-valia absoluta, o capital ultrapassou os limites do tempo e do espaço por intermédio da “totalidade intensiva” da exploração produzida pela mais-valia relativa. Dessa forma, a finalização da ascendência global do capital trouxe, nos seus cinco séculos de expansão e acúmulo, a miséria para a maioria da humanidade.

Diante disso, podemos ponderar que a afirmação pós-moderna do “fracasso da razão iluminista” perde de vista o movimento histórico do capital na sua trajetória de incessante busca de acumulação (Ibid.), na qual vale lançar bombas sobre Nagasaki e Hiroshima. Essa incontornabilidade do capital ativou os seus limites absolutos como consequência do esgotamento da sua ascendência histórica, e as consequências advindas daí são extremamente perigosas, em especial o fim da humanidade e do planeta em virtude de uma outra guerra mundial e do estágio tecnológico avançado em que nos encontramos.

Algumas análises pós-modernas perdem de vista essa totalidade social e aferram-se somente aos problemas relacionados a ativação dos limites absolutos do capital de forma autonomizada. O movimento ecológico é emblemático nesse sentido, ao perder a compreensão de que o capital tem um enorme interesse no domínio das forças da natureza em função de seu próprio desenvolvimento produtivo livre de limites. A questão ecológica não pode desprezar o fato da determinação do interesse de lucro do capital na poluição do planeta ser mais determinante que pequenos gestos individuais e isolados.

Essa incontornabilidade do capital é destrutiva e irracional e desencadeia uma crise estrutural que toma grandes proporções nos anos 70. Nesse período, o capital reduz a margem de manobra do sistema, afetando o movimento trabalhista, ocorrendo o fracasso histórico da esquerda tradicional e recuando os ganhos históricos do trabalho a favor da retomada da lucratividade do capital. É importante observar que as manifestações filosóficas acerca do pós-moderno surgem precisamente neste período, o que, muitas vezes, não é considerado pelos próprios pós-modernos. O que nos leva a reiterar a análise de que o pensamento pós-moderno expressa essa época de desilusão e desesperança que já vinha sendo desenhada pelas

manifestações do capital desde sua trajetória de ascendência histórica, passando pelo seu esgotamento expansionista e desembocando da década de 70 do século XX, em um novo período de esgotamento, traduzido na grande recessão desse período.

Geralmente, os pós-modernos tendem a ignorar que a desilusão e desesperança dessa época ocorreram em virtude dos resultados do movimento de expansão e acumulação do capital e não como resultado do fracasso do projeto emancipatório iluminista, ele próprio uma expressão da burguesia ascendente.

A crise estrutural do capital não pode ser resolvida pela simples expansão da produção de riqueza, haja vista que riqueza significa, na ótica do capital, mais-valia. Assim, uma das soluções para essa crise é a produção destrutiva, que, por sua vez, está longe da “destruição produtiva” de outras épocas do capital, que viabilizava a retomada de lucratividade, mas agora inviável em virtude da ativação dos limites absolutos do capital. Dessa forma, a produção destrutiva é a mais viável para controlar a incontabilidade do capital. Uma decorrência expressiva dessa produção destrutiva é a taxa de utilização decrescente da mercadoria determinando a produção de bens de consumo rápido, a descartabilidade prematura de bens duráveis e provocando a artificialidade do consumo.

Não haveria quadro social mais propício para a valorização das bandeiras do pós-modernismo como a efemeridade, perda da totalidade, a descartabilidade das idéias, mercadorias e relações pessoais. Contudo, não afirmamos aqui uma mera determinação economicista, mas defendemos que a explicação das bandeiras pós-modernas devem ser inseridas no quadro de produção destrutiva e obsolescência programada na taxa decrescente na utilização de mercadorias. Bem como, afirmamos que esse quadro social retroalimenta essas bandeiras. Haja vista que essas questões só podem ser compreendidas na totalidade social.

Para Meszáros, no período pós-guerra, era inconcebível falar de crise capitalista, pois a lógica capitalista conseguia afastar as contradições mais explosivas. Hoje, no entanto, quando não é mais possível ocultar as manifestações dessa crise, ocorre uma mistificação ideológica que foge dessas determinações estruturais do sistema e tenta responder a elas somente por meio das questões tecnológicas, como afirmação de uma sociedade pós-industrial, tão ao gosto de certos pensadores pós-modernos.

Lyotard, no seu livro *A condição pós-moderna*, apesar de ter a compreensão da sociedade contemporânea como pós-industrial, tem a clareza de que o capital opera na



determinação dos rumos dessa sociedade. Contudo, apesar de ele considerar como sendo pós-moderno a incredulidade em relação aos metarrelatos, não se detém em uma análise de maior abrangência para compreender essa descrença. Constata simplesmente, de uma forma correta, que essa descrença ocorreu em virtude da prevalência do desempenho e da eficiência nas sociedades capitalistas avançadas e não mais a idéia de emancipação da humanidade do projeto iluminista.

Contudo, como vimos, essa descrença pode ser melhor compreendida como expressão de uma época em que o capital entrava em uma fase recessiva. Não é que as metanarrativas houvessem fracassado de forma autônoma, mas elas já não atendiam à nova forma de recomposição do capital no seu processo de ampliação e acumulação. O conhecimento nessa sociedade pós-moderna de fato já não segue a Formação (*Bildung*) para retirar as pessoas da ignorância, mas o saber é destinado à melhoria da performance e do desempenho da mão de obra visando a melhoria do processo produtivo.

O descaso lyotardiano com uma análise econômica de maior porte é explicitado quando ele reconhece ser essa explicação ‘decepcionante, apesar de compreensível’ pois, para ele, o componente determinante da deslegitimação dos metarrelatos está em um elemento interno aos relatos da emancipação e da especulação, um elemento de autoritarismo. (Lyotard, 1993a). Nesse sentido, o marxismo seria também um metarrelato deslegitimado, pois partido, proletariado e o materialismo dialético resultaram em autoritarismo universal e abstrato tanto quanto o Espírito Absoluto da dialética hegeliana. No que tange ao socialismo real, não há dúvida que houve de fato esse desdobramento autoritário, mas é insustentável a argumentação do elemento interno autodestrutivo do marxismo e a negação de sua potencialidade teórica emancipatória.

Lyotard, no entanto, enfatiza de forma correta que a predominância do critério técnico no saber faz parte somente de uma determinada leitura positivista pós-moderna (LYOTARD, 1993a), pois essa vertente não resume todo o pensamento pós-moderno, nem toda a pragmática do saber científico pós-moderno se resume à busca do desempenho. Há uma vertente pós-moderna da ciência, por exemplo, que se desenvolve como pesquisa de instabilidade, para além do positivismo da ciência moderna. Esse referencial de instabilidade tem na diferença, na paralogia, e na imprevisibilidade, seu paradigma. O que compreendemos ser um procedimento extremamente positivo.

Concluimos que Vattimo muito contribuiu para o debate sobre o pensamento pós-moderno, pois: ajudou a rever muitas das idéias universais e abstratas da Modernidade, que muitas vezes se efetivaram ou foram impostas de forma autoritária; fez uma reflexão importante sobre o peso dos *mass media* na erosão de uma visão centralizada européia que se estendeu pelo mundo com validade universal; intensificou os questionamentos sobre a história unitária e a prevalência da visão dos vencedores; reconheceu, por isso, a importância da emergência das visões locais e a libertação das diferenças na sociedade da comunicação midiática.

Vattimo não afirma simplesmente a transparência dessa sociedade midiática, ela é posta como um potencial emancipatório que se distingue do ideal emancipatório do Iluminismo. O autor não desconhece a possibilidade de apropriação das mídias pelo capital, contudo não aprofunda essa possibilidade. O que pode ser considerado um dos pontos negativos do seu pensamento.

Um outro aspecto importante e controverso no pensamento vattimiano é a afirmação da base filosófica na hermenêutica, a qual nega a existência de uma narrativa única (Vattimo, 1991), afirmando o caráter plural das narrações, mas nega a representação da realidade. Nesse âmbito, permanece uma lacuna no pensamento pós-moderno quanto à possibilidade de conhecermos a objetividade, e em consequência, o processo produtivo capitalista.

Foi extremamente significativa a abertura do pensamento pós-moderno, com base em Nietzsche e Heidegger, para uma concepção não-metafísica e não positivista da verdade, as quais são determinantes do debilitamento do ser, que, por sua vez, pode propiciar uma promoção do humano (VATTIMO, 1996) em contraposição a desumanização autoritária da própria noção forte do ser da metafísica, pois a constituição de uma ‘ontologia fraca’ que possibilita a existência ‘fraca do ser’, pode ser indicativa de uma nova liberdade. Observe-se, ainda, que essas posições vattimianas não trazem nenhuma proposta de irracionalidade, mas sim a tentativa de constituir uma ‘nova razão’, menos pretensiosa que a razão do Iluminismo e da Metafísica.

É importante ressaltar essa questão em função das posições preconceituosas e dogmáticas de certos pensadores, inclusive marxistas, em relação ao pensamento pós-moderno. A centralização no pensamento marxiano da resposta à crise do capital leva Meszáros, por exemplo, a simplificar ou diminuir alguma eventual contribuição de outras

vertentes de pensamento, em especial a do pensamento pós-moderno e da filosofia da diferença. A esse respeito, diz o autor de forma peremptória: “a parte os recentes críticos hostis de Marx (como os ‘**novos filósofos franceses**’ e os seus colegas ‘**pós-modernos**’), que podem seguramente ser ignorados devido aos seus interesses ideológicos excessivamente óbvios e ao padrão intelectual correspondente, as várias reflexões críticas tendem a focalizar aspectos limitados da crise social corrente.” (MESZÁROS, 2005).

Na maioria das vezes, muitos marxistas compreendem que o grande desafio contemporâneo é superar o modo de controle do capital estabelecendo uma direção global a ser seguida, reconhecendo os limites das ações imediatistas e tendo um engajamento ativo de modo a enfrentar a ‘crise do marxismo’ (Ibid.). Contudo, essa tomada de posição termina por diminuir a importância de algumas ações localizadas contra o poder do capital, que são, inversamente, valorizadas pelo pensamento pós-moderno ao reivindicarem a valorização dos pequenos relatos e suas decorrentes ações práticas.

Um outro aspecto importante no pensamento de Vattimo é a sua posição com relação à diferença. Esta não é assumida como algo que exclua a dialética. Ao contrário, o pensamento fraco busca harmonizar-se com o conceito da dialética e da metafísica. Há, em especial no ideário de Vattimo, uma crítica explícita aos filósofos franceses da diferença que, ao negarem radicalmente a dialética como algo triste e ressentido, sucumbem a uma postura metafísica, da qual tentaram fugir. Vattimo, por várias vezes, explicita essa crítica com relação a Deleuze e Derrida. Enfim, uma nova ontologia, a ontologia fraca, requer o desenvolvimento do discurso da diferença, principalmente, com base no pensamento heideggeriano, mas também implica em uma rememoração da dialética. Para Vattimo só é possível uma apropriação legítima da diferença pelo pensamento fraco, se for assumida a herança da dialética.

Acreditamos ser importante essa posição de Vattimo com relação à diferença porque na contemporaneidade capitalista há uma apropriação banalizadora e excludente dos binômios diferença x metafísica e diferença x dialética no Pensamento da Diferença e nas diversas áreas do conhecimento. Sem contar que a própria crise estrutural do capital e sua manifestação na taxa decrescente de utilização da mercadoria ocasiona a valorização da diferença, em função da intensificação da produção com obsolescência programada das mercadorias. (STEIN, 2000)

Ideologicamente há um modismo generalizado da diferença que, segundo Jameson, é politicamente conservador. Chegando ao máximo na política representativa burguesa e na organização dos movimentos sociais, mas muito distante de promover uma revolucionamento da base produtiva, principalmente por separar a política da economia, em especial da perspectiva de classe. Para esse autor, a diferença pretende substituir a negação superadora da dialética. Hoje se fala em diferenças que circunscrevem-se somente às desigualdades individuais, onde fica preterida a contradição de classe. Existe uma relação entre a predominância da diferença e o modo de ser do capitalismo tardio, que na sua composição e movimento tende a dissimular a contradição fundamental entre capital e trabalho. A taxa decrescente de utilização da mercadoria tem a ver também com a própria idéia vulgarizada da diferença, pois o incitamento desenfreado ao consumo de coisas descartáveis acaba por incitar também a produção de mercadorias diferentes, no sentido de serem novidade o que vem alimentar a produção capitalista na sua busca de lucratividade.

Na parte relativa à educação moderna e pós-moderna, podemos constatar que o ideal iluminista da educação correspondia ao período de ascendência histórica do capital, no qual a burguesia ascendente e em processo de tornar-se hegemônica tentava tornar universal suas próprias idéias.

Com Lyotard, pudemos observar que a deslegitimação pós-moderna das metanarrativas levou de roldão o relato das Luzes e da ciência moderna, implodindo a importância do *locus* de realização desses relatos, a universidade. A universidade humboldtiana, comprometida com a Formação (*Bildung*) do sujeito moderno e iluminado, transforma-se em local de ensino profissionalizante, simplesmente, onde não mais importa o que é verdadeiro, mas sim o que é funcional (LYOTARD, 1993). A ciência, desenvolvida na universidade moderna e porta de iluminação do espírito, transforma-se em conhecimento que viabiliza a eficiência da produção.

Lyotard compreende, portanto, a determinação do capital na transformação da universidade na época pós-moderna, apesar de não se deter no seu aprofundamento. Essa determinação só será explicada de forma mais contundente por Mandel quando mostra que a transformação da universidade humanista clássica ocorreu em função dos interesses econômicos do capitalismo tardio, o qual submeteu a universidade à dinâmica da aceleração da inovação tecnológica, ao exigir o crescimento da pesquisa e do desenvolvimento da formação de força de trabalho intelectual (MANDEL, 1985). No capitalismo de livre

concorrência, na sua fase de ascendência histórica, o papel da universidade era formar homens educados e esclarecidos. No capitalismo tardio a tarefa da universidade é produzir assalariados intelectualmente qualificados para satisfazer as necessidades do mercado

Apesar da proposta de Vattimo relativa à mudança do ideal epistemológico, próprio da educação moderna, para o ideal hermenêutico, mais apropriado para uma educação pós-moderna, ser extremamente inovadora no sentido de alargar a visão dos alunos, ampliar sua formação humanista, fortalecer a formação de cidadania, favorecer à apreensão da pluralidade de paradigmas e horizontes culturais (VATTIMO, 1992), não podemos negar que esses aspectos positivos de humanização também são positivos para o capital, fenômeno que o próprio Vattimo reconhece, mas que não aprofunda em sua análise.

Vattimo reconhece que a indústria hoje necessita de técnicos e cientistas menos limitados e menos especializados, mais flexíveis, mais cultos, com formação mais humanista, para fazer frente às próprias modificações da produção industrial. A própria sociedade pós-moderna, que se norteia por enorme aumento da informação em virtude da tecnologia informática se coaduna muito mais com o ideal hermenêutico. Há que se pensar nas possibilidades emancipatórias do pensamento pós-moderno e não recusa-las de forma preconceituosa e dogmática.

Essa educação pós-moderna, norteada por um ideal hermenêutico no lugar do ideal epistemológico, implica na perda de autoridade do ideal científico da Formação (*Bildung*) moderna, no fim da crença no progresso e na dissolução da idéia unitária da história. Nesse sentido, essa base teórica da educação pós-moderna pode possibilitar uma formação mais ampla e mais humana, no lugar da formação técnico-científica do ideal epistemológico. Contudo, apesar da sua inegável potencialidade de autonomia e liberdade, são indiscutíveis as possibilidades de apropriações do capital sobre essa educação. Pois um capitalismo flexibilizado requer um trabalhador flexível. Algo reconhecido pelo próprio Vattimo.

Diversamente do pensamento de Vattimo, a educação em Meszáros é mais voltada para uma centralidade de resistência à alienação fomentada pelo capital. Para ele, é preciso evitar os equívocos das utopias educacionais burguesas reformistas do iluminismo que isolaram a educação da sociedade capitalista e apostaram na vitória do aperfeiçoamento da razão e do esclarecimento. Este situa os pós-modernos como sendo os novos reformistas. No entanto, para esse autor, a crise da educação deve ser considerada dentro da estrutura do

amplo quadro das contradições da totalidade social. Somente um ideal educacional revolucionário que vise à modificação qualitativa do sistema do capital transformará radicalmente a educação.

Para Meszáros ainda é preciso romper a lógica do capital presente na área da educação, minando a internalização mistificadora dos valores do capital promovida pela educação. Apesar da extrema importância da proposta educacional de Meszáros, somos levados a questionar se não existe nela uma volta à idéia iluminista de um ideal humano a ser realizado, como nos moldes da educação Kantiana.

Muitas vezes o que se costuma chamar de características do pós-modernismo é na realidade características do capitalismo contemporâneo. Assim, o fascínio contemporâneo do efêmero, do contingente está muito ligado ao desenvolvimento tecnológico que ao acelerar o processo produtivo acaba por acelerar todos os processos da vida humana. A transitoriedade e a efemeridade dos objetos, bem como a obsolescência das idéias que seguem a mesma lógica das mercadorias e que são expressões e características do pensamento pós-moderno pode encontrar a justificativa de sua existência na taxa de utilização decrescente da mercadoria no capitalismo contemporâneo. A descartabilidade das idéias na cultura pós-moderna acompanha o mesmo movimento da taxa de utilização decrescente das mercadorias. Nesse âmbito, temos justificado o fortalecimento do setor de serviços e de cultura e de educação, haja vista que o importante para o capital é a lucratividade, não importa se a mercadoria é material ou espiritual.

As reflexões em torno dos limites, acertos e equívocos, do pensamento pós-moderno se polarizam: há os que, apesar de serem niilistas, o defendem, como se fosse a última esperança da humanidade e há os que o esconjuram, mesmo sendo marxistas e ateus, como se fosse a besta-fera do apocalipse. Outros ainda se perguntam, com ar de superioridade: ele existe? O fato é que o pensamento pós-moderno, (ou como preferem alguns: o “chamado” pensamento pós-moderno) não passa incólume aos estudiosos contemporâneos. Certamente não poderia passar despercebido ou indiferente um universo teórico que coloca em xeque, ou afirma colocar, a época contemporânea naquilo que herdou da Modernidade. È como se a nossa época, dita representada pelo pensamento pós-moderno, desse um tiro nos próprios pés.

Comumente as reflexões sobre o pensamento pós-moderno se polarizam em dois questionamentos: o pensamento pós-moderno seria legítimo, na medida em que denuncia o

fracasso do projeto da Modernidade? Ou seria simplesmente uma ideologia do neoliberalismo e, por isso, uma mera expressão teórica do capitalismo contemporâneo? É preciso ponderar criticamente sobre essas duas vertentes radicais, ambas parcialmente pertinentes, mas incompletas se radicalizadas de forma unilateral.

Na tentativa de esclarecer se há legitimidade no pensamento pós-moderno, na medida em que denuncia o fracasso do projeto da Modernidade, acreditamos ser preciso indagar sobre os objetivos alcançados, de fato, pelo projeto iluminista de emancipação humana. Neste sentido, podemos indagar sobre um dos sustentáculos da Modernidade, a idéia de progresso universal norteado pelo desenvolvimento econômico, que tanto caracterizou a Modernidade. Um progresso que não se universalizou, mas ao contrário, criou desníveis enormes de riqueza e miséria, visto que, grande parte do mundo vive ainda em condições de absoluta miséria frente a economias concentradoras de riqueza.

A razão foi um outro sustentáculo da Modernidade, pois esta “considerou que a melhor seleção do legado humanista e racionalista, propagada universalmente, poderia alcançar o aperfeiçoamento dos indivíduos e da sociedade em um processo de comunicação cultural no qual todos pudessem aproveitar as conquistas proporcionadas pelos que avançaram mais” (SACRISTÁN, 1999). Contudo, pode-se indagar sobre os limites dessa razão, sobre o seu caráter e sobre o prometido aperfeiçoamento dos indivíduos e da sociedade.

O homem estaria, de fato, circunscrito, limitado às grades da racionalidade, da forma como esta foi pensada pelo projeto moderno? Outros aspectos do ser humano não estariam ausentes nesse triunfo da razão moderna? Mesmo que a razão moderna tenha triunfado sobre as superstições de um mundo medieval regido pela centralidade do temor a Deus, desconsiderou aspectos outros como o afeto e o desejo, que só vão ser reconhecidos em Nietzsche e Freud e retomados pelos pós-modernos, mas desconsiderados pela ditadura do racionalismo moderno, que perdurou posteriormente a eles.

A Ciência é também considerada como um dos sustentáculos da Modernidade, mas o pensamento pós-moderno não seria pertinente ao questionar a Ciência como único discurso portador da verdade objetiva e promotora do bem estar do homem como se traduziu no positivismo? Sim, a pertinência desse questionamento se encontra na cooptação da ciência pelo poder econômico burguês e pelo, conseqüente, descaso e afastamento da promoção de melhoria da vida humana. A ciência acabou falando a linguagem do lucro ao se tornar força produtiva do capital.



Ademais, essa pertinência do questionamento pós-moderno, relativamente à ciência, nutre-se da própria transformação dos parâmetros científicos contemporâneos. A concepção construtivista que “considera a ciência uma construção de modelos explicativos para a realidade e não uma representação da própria realidade” (CHAUÍ, 2003, p.221) parte de avanços de experimentos científicos, como o princípio de Heisenberg, a teoria dos fratais, a teoria do caos e a física quântica. Esses estudos consideram a paralogia, ou imprevisibilidade, o que leva a ciência contemporânea a estabelecer um outro paradigma de conhecimento frente ao da ciência moderna, que primava pela idéia de continuidade.

O pensamento pós-moderno faz a crítica da cultura universal pretensamente encarnada pela Modernidade da cultura européia. De fato, esta impôs-se como parâmetro para todo um processo de colonização e submissão de povos tidos como inferiores. Isso sem contar com a conseqüente negação da validade das diversas culturas locais.

Outro questionamento sobre o pensamento pós-moderno é se ele seria tão somente uma mera expressão ideológica do neoliberalismo, um surto irracionalista ou seria a necessidade de uma outra racionalidade mais ampla, que conteste as grades de ferro da racionalidade logocentrista que marcou o iluminismo?

Seria o caso de perguntar se o pensamento pós-moderno é caracterizado pelo irracionalismo ou pela necessidade de uma nova racionalidade que contemple problemas postos ou assomados na sociedade contemporânea, na medida em que nem a racionalidade moderna e nem o mundo moderno davam conta de abarcar.

Podemos pensar, por exemplo, em Rousseau, que, mesmo sendo mais aberto aos sentimentos que a maioria de seus contemporâneos, põe como auge do desenvolvimento da educação o aperfeiçoamento da razão. Uma problemática importante neste pensador é a própria diferença das educações para Emílio e Sofia. A educação para a mulher, representada por Sofia, pretendente de Emílio, era uma educação repressora e heterônoma, bem distinta daquela pensada para este.

Compreenda-se que não estamos concordando com os pressupostos do pós-modernismo, no que ele possa ter de irracional, mas sim, estamos chamando a atenção para o fato de que essa racionalidade moderna não é tão racional e não pode ser simplesmente utilizada como uma anacronia teórica sobre a realidade contemporânea, já que esta tem outro corpo.

Não se pode concordar com certas afirmações pós-modernas que desconsideram a dominação de classe na sociedade do capital mas, por outro lado, não se pode ignorar o surgimento de movimentos sociais. O problema do pensamento pós-moderno é desvincular esses movimentos sociais do âmbito do capital, pois eles “são fenômenos sociais que transcendem, em muito, nas suas manifestações concretas, as classes sociais e não podem a estas ser reduzidas. Porém, têm a sua emergência e a sua processualidade subsumidas pela lógica das contradições que se desenvolvem entre o capital e o trabalho na sociedade burguesa contemporânea” (EVANGELISTA, 1997, p. 17). Há que se pensar os movimentos sociais articulados à contradição fundamental do capital X trabalho. Inclusive porque os movimentos sociais surgem na esteira da reestruturação produtiva, que colocou em xeque as tradicionais representações de classe, como os sindicatos e os partidos. Os movimentos sociais exigem a ampliação da cidadania, circunscrita ao universo burguês, e correm o risco de se tornarem corporativistas e dispersos, se não forem atrelados a uma força política de maior aglutinação.

Não se pretende aqui fechar a questão sobre os limites, acertos e equívocos, do pensamento pós-moderno. Uma resposta conclusiva e fechada é, exatamente, o que se tentou evitar através da análise crítica. Sem dúvida alguma, não se pode negar que o pensamento pós-moderno expressa os conflitos de um determinado desenvolvimento do capital, pois toda teoria é a expressão do seu tempo e sofre a determinação social do modo de produção material em que surge. Mas apenas essa constatação, juntamente com a recusa desses conflitos, minimiza os problemas que estão na base do pensamento pós-moderno e que são problemas deste tempo atual, mesmo que as soluções pós-modernas se apresentem com os sinais trocados.

Não se pode fechar os olhos para a incompletude do projeto da Modernidade, como bem salienta Habermas, mas esse projeto inacabado não significa sinônimo de fracasso e, por isso, ser recusado *in limine* nos seus elementos fundamentais, que constituíram conquistas fundamentais para a humanidade. Essa realização parcial não significa, como pretendem os pós-modernos, a recusa da esfera da objetividade como mito da razão, e que deve ser substituída por jogos de linguagem; a substituição da objetividade por um subjetivismo; a negação da capacidade da razão de conhecer o real; a falta de sentido na história; a universalidade sendo um mito totalitário da razão; o poder distanciado do social e substituído de forma excludente por micropoderes independentes e autônomos (Chauí, 1993a).

Devemos pensar sobre os limites da racionalidade moderna, atentando para os desmandos autoritários que a razão da Modernidade, associada ao capital, disseminou nos últimos dois séculos: guerras, regimes totalitários, destruição da natureza, não construção de uma plena subjetividade, etc. Por isso, essa crise da Modernidade, denunciada pelo pensamento pós-moderno tem o mérito de nos fazer pensar sobre aqueles limites, mostrando-nos a possibilidade de uma ampliação do projeto moderno.

Todas estas questões nos levam, também, a refletir sobre a necessidade de renovação do próprio marxismo. É preciso que este leve em conta a realidade da época atual, com seus problemas e matizes. Hoje, por exemplo, é impensável uma revolução que não leve em conta conquistas históricas recentes, relativas ao movimento feminista, à liberação sexual, à corporeidade, à ecologia, à pluralidade de culturas, etc.

É dessa forma que compreendemos a importância da leitura marxista sobre os desdobramentos do pensamento pós-moderno. A flexibilidade da interpretação dialética marxista deve se abrir às “novas problemáticas postas pela complexificação do ser social nas sociedades burguesas contemporâneas” (EVANGELISTA, 1997). O marxismo não pode se fechar numa leitura dogmática da realidade. Do contrário, corre o risco de ser compreendido como um pensamento que procede a uma leitura teleológica da história, na qual o proletariado teria um papel salvacionista de caráter religioso e a revolução seria o substitutivo do paraíso celestial. Infelizmente, algumas pessoas, marxistas e não marxistas, reduzem o marxismo a essa teologia dogmática.

Por sua vez, o pensamento pós-moderno, ao centralizar suas discussões em torno da afirmação do fim do progresso, da história, da razão, da objetividade, das classes, etc..., faz predominar uma interpretação subjetivista do real, que acaba por comprometer a apreensão dos mecanismos de exploração social componentes do capitalismo. Isto inviabiliza a possibilidade de uma luta que venha a superar essa sociabilidade baseada na exploração do trabalho, com todas as suas conseqüências.

Compreendemos que só seja possível levar adiante o projeto da Modernidade, ultrapassar os seus limites traduzidos nos desmandos autoritários da razão, dentro de uma sociabilidade que não seja mais regida pelo capital, comandada pelo lucro e pela lógica do mercado, e onde sejam incorporadas as possibilidades emancipatórias do pensamento pós-moderno.

Depois dessa retomada sintética dos principais desdobramentos da nossa pesquisa, norteada pela hipótese de que o pensamento pós-moderno e sua reflexão sobre a educação expressam os movimentos do capital contemporâneo na sua crise estrutural compondo uma totalidade social, seguem agora algumas observações conclusivas e sugestões de desdobramento do trabalho aqui apresentado.

No percurso do desenvolvimento do capital predomina a lógica de ampliação e acumulação na história: da acumulação primitiva com a destruição da produção nativa até a ‘produção destrutiva’ da crise estrutural contemporânea. Essa trajetória questiona as afirmações pós-modernas sobre o fracasso da Razão moderna por não ter realizado o Progresso da história universal proposto pelo projeto iluminista. Não poderia ter sido de outra forma, pois o projeto civilizatório prometido pelas Luzes teve seu alicerce no movimento do capital concorrencial e se movimentava com os mesmos propósitos de ampliação e acumulação. Portanto, o seu objetivo principal não era a realização da Humanidade superior.

O capitalismo tardio com a terceira revolução tecnológica, por sua vez, não estabeleceu uma sociedade pós-industrial como afirmou o pensamento pós-moderno. Ao contrário, foi um período inédito de industrialização generalizada e expansão das forças produtivas. O aumento da automação do capitalismo tardio não realizou seu potencial emancipatório, mas intensificou as possibilidades de produção e extração de mais-valia em função dos interesses do capital.

O domínio da lógica de ampliação e acumulação do capital permaneceu de forma ainda mais devastadora na sua crise estrutural. Em virtude de sua necessidade de retomada de lucratividade no período recessivo da década de 70, o capital lança mão de instrumentos que potencializam a produção da mais-valia relativa, agilizando o ciclo de reprodução do capital pela produção destrutiva, pois estava esgotada a exportação territorial de suas contradições, típica de sua ascendência histórica.

A produção destrutiva, muito de acordo com a incontrollabilidade do metabolismo social do sistema, tem na taxa de utilização decrescente de mercadoria um elemento determinante para a obsolescência programada e a descartabilidade prematura das mercadorias. A redução da vida útil das mercadorias, máxima aproximação entre uso e destruição, determina uma nova produção que alimenta o ciclo de reprodução do capital, sustentando ou recuperando a manutenção da lucratividade em um nível ótimo. Contudo, o

expansionismo destrutivo e incontrolável do capital manifesto na crise estrutural do sistema se manifesta na ativação dos seus limites absolutos.

A conseqüência advinda daí é a prevalência da descartabilidade, da efemeridade, do consumo imediato, destrutivo, ampliado e artificial, do supérfluo na produção de mercadorias, atingindo toda a totalidade social, igualmente as idéias. É nesse sentido que aproximamos a crise estrutural do capital às características mais marcantes do pensamento pós-moderno. E afirmamos uma grande proximidade entre a efemeridade das mercadorias e o enfraquecimento do ser. Os traços mais marcantes nessa perspectiva aproximativa entre o pós-moderno e a crise estrutural do capital e sua produção destrutiva são: a valorização de padrões mais frágeis no lugar das verdades fortes das metanarrativas modernas e metafísicas; a importância dada aos jogos lingüísticos em vez da verdade expressa pelo pensamento representativo; a formação de competências no lugar da Formação (*Bildung*) moderna; a ‘libertação’ das diferenças substituindo o ‘aprisionamento’ do universal; um ser fraco no lugar do ser forte e poderoso da tradição filosófica; a sociologização da filosofia que perde sua aura de investigação da essência última do ser; a valorização dos movimentos sociais, movimentos de ‘questão única’, que constituem respostas à ativação dos limites absolutos do sistema do capital, os movimentos étnicos, feministas e o emblemático movimento ecológico.

Podemos concluir que a nossa hipótese de trabalho, afirmação das aproximações entre a crise estrutural do capital e o pensamento pós-moderno como constitutivos de uma totalidade social contemporânea, encontram respaldo também no trânsito da pós-história e o fim da formação (*Bildung*) para a história universal.

A pós-modernidade se caracteriza pela descrença nos ‘metarrelatos’ e a valorização das pequenas narrativas. Nesse âmbito é valorizada a influência das informações tecnológicas e das máquinas informacionais do saber, que substituem os especialistas e os políticos. A recusa dos grandes ideais e dos instrumentos políticos e representativos coletivos modernos abre espaço para a valorização dos movimentos sociais alternativos, importantes na crise estrutural do capital. A maior conseqüência dessas recusas, é a diluição de coletividade e a emergência de individualidades e de pequenos grupos.

A submissão pós-moderna da ciência, não mais portadora do conhecimento verdadeiro, ao processo de valorização do capital e de formação de competências para o mercado, expressa a forte aproximação dessa ciência à crise estrutural do capital ao se inserir

completamente na necessária aceleração tecnológica que alimenta a produção destrutiva, a forma de produção mais adequada para sua reprodução dentro da crise.

Nesse sentido, podemos concluir que a desmistificação do saber científico operada pelo pensamento pós-moderno, por meio da deslegitimação das grandes narrativas, está presente na crise estrutural do capital contemporâneo na sua apropriação da ciência como elemento de produção, agora indispensável no contexto da produção destrutiva. É necessário enfatizar que o pensamento pós-moderno, além de reconhecer a deslegitimação da ciência como portadora do discurso verdadeiro, reconhece também sua deslegitimação operada por meio da sua apropriação pelo capital, da disponibilidade da ciência moderna em atender aos interesses do capital. Em outros termos, o pensamento pós-moderno não é completamente acrítico pró-capitalista, como querem alguns de seus críticos. Pelo menos nos casos da leitura de Lyotard e Vattimo.

Os pós-modernos não referendam a sua crítica na construção da sociedade socialista por compreendê-la totalitária. A crítica pós-moderna à ciência como portadora do conhecimento verdadeiro se ancora nos jogos de linguagem, pois todos os discursos seriam verdadeiros. Lyotard, no entanto, não desconsidera a apropriação do capital sobre a deslegitimação das grandes narrativas e a prevalência dos jogos de linguagem, nos quais reconhece que a pesquisa é direcionada para o bom desempenho da produção e dos trabalhadores.

O fim dos grandes ideais das metanarrativas, da idéia unitária da história, do poder cognitivo e centrado no sujeito moderno, o esmaecimento da crença na emancipação progressiva da razão e da liberdade, a descrença na alternativa socialista e na abstração do conceito moderno de humanidade, etc. são muito adequados à forma de ser do capital em sua crise estrutural, o qual busca sua reprodução pela produção destrutiva que só pode favorecer e ser favorecido num mundo fragmentado, de valores efêmeros, marcado pela paralogia e pelo dissentimento. A taxa de utilização decrescente das mercadorias, essencialmente necessária à produção destrutiva, tem a sua expressão nessa instabilidade constitutiva do mundo e do pensamento pós-moderno. Os ideais universais e estáveis da modernidade são incompatíveis com a produção destrutiva baseada na descartabilidade das mercadorias que se alastra pela totalidade social.

Contraposta à estabilidade dos ideais modernos se encontram presentes na pós-modernidade a efervescência, a multiplicidade e a pluralidade veiculadas pelos *mass media*

característicos da época pós-moderna, segundo Vattimo. Fica demonstrado que a explosão dos meios de comunicação de massa é muito mais coerente com as necessidades do capital contemporâneo na sua crise estrutural. Em especial a possibilidade dos *mass media* em potencializar a rapidez do consumo intimamente relacionada à taxa decrescente de mercadoria. Há uma apropriação da explosão comunicacional e das diferenças locais pelo poder econômico.

O capital, na época de sua ascendência histórica de exportação territorial de suas contradições, era coerente com a idéia de história contínua, progressiva, perfectível proclamada pela modernidade iluminista. Na época de crise estrutural marcada pela produção do efêmero e do descartável já não é mais conveniente essa perspectiva estável da história unitária. A noção de pós-história é mais adequada às formas de recomposição do capital em crise, pois a produção material agora não tem mais como justificar a idéia do progresso civilizatório e sim a idéia de ‘fim da história’, ou seja, a idéia de que não há mais essência a ser realizada e nem mais percurso pré-estabelecido a ser seguido. A história descontínua é mais coerente com uma produção material voltada de forma intensiva para o aspecto quantitativo do valor de troca e suas mercadorias efêmeras, com obsolescência programada. A descartabilidade dos produtos, por sua vez, é conveniente a idéia de descartabilidade da continuidade histórica.

O presente trabalho chegou também à conclusão de que a mesma lógica da descartabilidade das mercadorias segue a reflexão sobre o debilitamento do ser, o fim dos fundamentos, a autodissolução da noção de verdade. Em todos esses conceitos se encontra a flexibilidade da produção do capital contemporâneo. A sociologização da filosofia que caracteriza o pensamento pós-moderno é coerente com a efemerização generalizada da produção destrutiva na sua crise estrutural. O enfraquecimento do ser pós-moderno é concernente à diluição da estabilidade moderna e compatível com a efemeridade prevalente nas mercadorias produzidas na produção contemporânea.

A fragilização empreendida pelo pensamento pós-moderno das certezas e verdades fortes da tradição e da modernidade é coerente com a produção do capital contemporâneo em sua crise estrutural e encontra ressonância na área de educação. O fim dos metarrelatos que caracterizam a pós-modernidade deslegitimam também a universidade, *locus* supremo de realização desses relatos; a Formação moderna (*Bildung*) do sujeito, objetivo último do grande projeto emancipatório iluminista se converte em simples formação de



competência e desempenho para o trabalho; a educação não visa mais a saída da ignorância pela iluminação epistemológica progressiva da razão, mas sim uma flexibilização da formação das pessoas por meio de um ideal hermenêutico com uma proposta educacional que contemple uma formação mais ampla, flexível e mais livre das disciplinas e mais aberta aos afetos, menos mnemônica e mais criativa. Pode-se afirmar conclusivamente que a educação moderna emancipatória da humanidade seguiu um caminho dissolutivo rumo a uma proposta mais flexível, mas mais adequada também às necessidades do capital na crise estrutural.

A educação na reflexão de Kant expressa os pontos nodais das metanarrativas desacreditadas pelo pensamento pós-moderno: propósito apriorístico da natureza; teleologia da história; objetivo de elevar a razão para efetivar a liberdade humana; transmissão do conhecimento entre as gerações para a formação humana contínua; progressiva iluminação do *Aufklärung* erguendo o homem à maioria; ação educativa civilizatória da insociável sociabilidade para o cultivo da moralidade, possibilitando a convivência coletiva e realizando o ‘*telus*’ natural da história por meio da política. A teoria da educação kantiana, pertinente ao momento histórico de ascendência do capital, expressa a burguesia em ascensão e o seu processo de efetivação hegemônica.

A reflexão lyotardiana sobre a educação superior, já expressa o momento de crise estrutural do capital contemporâneo. A universidade contemporânea se contrapõe a universidade moderna humboldtiana que buscava o conhecimento para a formação (*Bildung*) de um sujeito moral e político. Nesse âmbito podemos deduzir a proximidade da crise estrutural do capital ao pensamento pós-moderno, pois a deslegitimação das ‘metanarrativas’ correspondeu também à deslegitimação da universidade que era o *locus* natural da realização do saber dos grandes relatos modernos e seus ideais.

Na sociedade pós-moderna, a deslegitimação das metanarrativas filia o saber ao poder. O saber universitário não objetiva mais a *Bildung*, formação do espírito, mas o desempenho para a maximização do lucro. A universidade pós-moderna é regida pelo critério do desempenho e não mais pela verdade do espírito, ensino e pesquisa seguem conjuntamente o critério de desempenho e formação de competências necessárias ao sistema produtivo do capital contemporâneo e sua produção flexibilizada, mundializada e determinada pelo avanço tecnológico computacional. Não mais importa a emancipação da humanidade, mas as aprendizagens funcionais e pragmáticas a própria universidade se transforma em Institutos técnicos e profissionalizantes.

A extrema agilização do processo produtivo em decorrência da produção destrutiva do capital contemporâneo, determina que a universidade pós-moderna tenha grande rotatividade de formação de mão de obra que acompanhe a necessária inovação tecnológica do setor produtivo e do fortalecimento do setor de serviços. Constata-se aí, também, a obsolescência dos conteúdos transmitidos, haja vista a efemeridade dos ensinamentos que rapidamente ficam ultrapassados em virtude do desenvolvimento exponencial dos conhecimentos que acompanham as técnicas, que por sua vez obedecem ao movimento da produção. Essa efemeridade de conhecimento se apresenta de forma emblemática nas ciências computacionais e em todas as áreas de conhecimento relacionadas a ela. A intensificação da extração da mais-valia relativa, mediada pela tecnologia nesse período da crise contemporânea do capital, leva a educação a dedicar-se de forma expressiva à formação de profissionais dessa área.

Há a necessidade de imprimir esforços na produção destrutiva de supérfluos e produtos efêmeros que depende largamente do conhecimento técnico – científico. A produção destrutiva do capital direciona a produção do conhecimento científico-tecnológico da universidade pós-moderna que não tem nenhum compromisso com o potencial emancipatório da humanidade presente na ciência. A tecnologia científica gestada na universidade contemporânea visa unicamente à reprodução do capital, juntamente com a formação específica de competências necessárias.

Pode-se constatar que a educação universitária pós-moderna, como todas as necessidades humanas, subordina-se ao capital e à reprodução de valor de troca, com a finalidade última de conhecimentos que viabilizem a multiplicação de riqueza reificada. A produção de conhecimentos dessa universidade está relacionada à tecnologias que viabilizem a produção de objetos descartáveis e garantam a eficácia decrescente de utilização da mercadoria.

A própria proposta de mudança do ideal epistemológico da educação característico da modernidade para o ideal hermenêutico da educação da pós-modernidade, contribui para a formação dos trabalhadores, necessária à produção específica da crise estrutural do capital, pois o ideal hermenêutico da educação possibilita uma formação mais flexível, menos especializada e que coincide com as necessidades de mão de obra do capital contemporâneo. Bem como, o desenraizamento das diferenças e a mentalidade globalizada está de acordo com a figura necessariamente endeusada do consumidor global, que não é

necessariamente um homem livre. Essas questões são reconhecidas pelo próprio Vattimo, que não deixa de vislumbrar nesse novo ideal educativo um potencial emancipatório, em especial porque possibilita a pluralidade de paradigmas e horizontes culturais diferentes que se contrapõem à uniformidade eurocêntrica do horizonte da modernidade iluminista.

Como visto, a presente investigação chega a termo respondendo afirmativamente as perguntas que nortearam nossa hipótese sobre a aproximação da crise contemporânea do capital e do pensamento pós-moderno que indica que a produção destrutiva, a produção de desperdício, a volatilidade e a descartabilidade das mercadorias em função das novas estratégias do capital para recompor a queda tendencial da sua taxa de lucratividade a partir dos anos 70, influencia fortemente a época e o ideário do pensamento pós-moderno. Bem como, foi encontrada uma expressiva adequação da reflexão do pensamento pós-moderno sobre a Educação em Lyotard e Vattimo com a ordem do Capital, a educação pós-moderna é conivente com a ordem de produção e reprodução capitalista. A determinação do capitalismo tardio e da terceira revolução tecnológica sobre a pós-modernidade afeta a universidade e ocorre uma apropriação capitalista do ato de educar na crise estrutural do capital contemporâneo como uma forma de interiorização dos valores que dão sustentação ao capital.

No entanto, não ficam descartadas as contribuições positivas do pensamento pós-moderno e suas possibilidades emancipatórias. Mormente o esfacelamento promovido por esse pensamento sobre o monolitismo pretensamente universal da Modernidade Iluminista e todas as discussões em torno do conhecimento, sujeito, sexualidade, formas de resistência, afeto, arte, etc. A libertação das diferenças, o enfraquecimento do ser, a valorização da paralogia e do dissenso, o fim da história teleológica, as possibilidades de enriquecimento cultural das *mídias*, etc. tudo isso compõe um mundo novo com questões novas que devem ser repensadas com outras óticas, mas sem desprezar as grandes contribuições elaboradas pela Modernidade. Em especial as contribuições do marxismo e sua visão dialética de totalidade social. Haja vista que todos os avanços e possibilidades emancipatórias trazidos pelo pensamento pós-moderno podem se esboroar se perderem a necessidade de apreensão e atrelamento dos conflitos sociais à luta basilar que permanece na sociedade contemporânea, a luta de classes e a contradição basilar do capital e do trabalho.

Uma última palavra, para concluir, vai no sentido de sugerir dois possíveis e futuros desdobramentos da presente pesquisa. Uma primeira sugestão é em relação ao desenvolvimento de uma investigação sobre a influência do pensamento pós-moderno no

Brasil. Pelas leituras realizadas podemos detectar: uma produção de literatura significativa sem grandes sistematizações; essa produção se caracteriza comumente por uma evidente fragilidade teórica; há uma concentração dessa produção no sul do país; banalização da categoria da diferença; as críticas endereçadas a essa produção, via de regra, sofrem de uma simplificação extrema que pouco contribui para uma reflexão mais rigorosa.

Uma segunda sugestão é com relação às críticas marxistas que sofrem do mesmo mal de simplificação, e, pior ainda, carregada de preconceitos e desconhecimento do ideário pós-moderno. Ao ponto, por exemplo, de alinhar todos os filósofos e sociólogos pós-modernos no mesmo patamar. Algo que não corresponde à verdade. De fato, se encontram pensadores sem maiores consistências teóricas, mas há outros que são respeitáveis em sua formação, como é o caso de Lyotard e Vattimo. Eles todos não podem, indistintamente, ser postos na frente *midiática* de espetacularização da produção acadêmica e refutados, diminuídos, em seus sérios esforços de leitura da realidade. Nessas críticas apressadas de muitos marxistas preconceituosos ou há um apego confortável à Modernidade ou prevenção descabida, disfarçada de conservadorismo, para os movimentos da realidade. A sugestão é rever os patamares da crítica marxista ao pensamento pós-moderno.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. **A crise da crise do marxismo** – Introdução a um debate contemporâneo. 3. ed. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Brasiliense, 1984.

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

CHAUÍ, Marilena. A universidade pública sob nova perspectiva. In: **Revista Brasileira de Educação**, nº 24. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2003.

\_\_\_\_\_. **Vocação política e vocação científica da universidade**. Educação Brasileira, Brasília: MEC / CRUB 15(31), 2º semestre, 1993.

CHESNAIS, François. **A mundialização do capital**. São Paulo: Xamã, 1996.

DREZER, Jacques; DEBELLE, Jean. **Concepções da universidade**. Tradução: Francisco de Assis Garcia e Celina Fontenele Garcia. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

EVANGELISTA, João E. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1997. (Col. Questões da nossa época).

GALEFFI, Romano. **A filosofia de Immanuel Kant**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986. (Coleção Cadernos da UNB).

HABERMAS, Jürgen. La modernidade: um projeto inacabado. In: **Ensaio políticos**. Ediciones Península. Barcelona. 1988.

HARVEY, David. **Condição Pós-moderna**. 9. ed. São Paulo: Loyola, 1992.

JAMESON, Frederic. **Pós-Modernismo - a lógica cultural do capitalismo tardio**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1997.

KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986. Coleção Elogio da Filosofia.

\_\_\_\_\_. **Resposta à pergunta:** o que é “esclarecimento”? (Aufklärung). In: Textos Seletos/ introdução de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Sobre a pedagogia**. Tradução Francisco Cock Fontanella. 3. ed. Piracicaba: UNIMEP, 2002.

LESSA, Sérgio. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo**. São Paulo: Cortez, 2007.

LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno explicado às crianças**. Tradução de Tereza Coelho. 2. ed. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1993 b.

\_\_\_\_\_. **O pós-moderno**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993 a.

\_\_\_\_\_. **O pós-moderno**. Tradução: Ricardo Correia Barbosa. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993 a.

MANDEL, Ernest. **A crise do capital** – os fatos e sua interpretação marxista. Trad. Juarez Guimarães, João Machado Borges. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

\_\_\_\_\_. **O capitalismo tardio**; apresentação de Paul Singer; tradução de Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. (Os economistas).

MÉSZAROS, István. **A educação para além do capital**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. **A teoria da alienação**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.

\_\_\_\_\_. **Para além do capital**. Trad. Paulo César Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo Editorial; Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002.

NETTO, J. P. Transformações societárias no capitalismo tardio, in: **Serviço Social e Sociedade**. n. 50. São Paulo: Cortez, 1996.

SACRISTÁN, J. Gimeno. **Poderes instáveis em educação**. Trad. Beatriz Affonso Neves. Porto Alegre: Artmed, 1999.

STEIN, Ernildo. **Diferença e metafísica**: ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, n. 114).

VATTIMO, Gianni. A educação contemporânea entre a epistemologia e a hermenêutica. In: **Tempo Brasileiro**, n. 108, jan/março. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1992 b.

\_\_\_\_\_. **A sociedade transparente**. Lisboa: Edições Setenta, 1991.

\_\_\_\_\_. **As aventuras da diferença**. Lisboa: Edições Setenta, 1988.

\_\_\_\_\_. Dialectica, differenza, pensiero debole. In: **II pensiero debole**. Milano: Feltrinelli, 1992 a.

\_\_\_\_\_. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. Post-moderno, tecnologia, ontologia. In: **Nichilismo ed emancipazione**. Ética, política, diritto. Varese: Garzanti, 2003.



## **BIBLIOGRAFIA**

ADORNO, Theodor w. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?:** ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1995.

\_\_\_\_\_. **Os sentidos do trabalho**. 6. ed. São Paulo: Boitempo editorial, 2002.

APPLE, Michael W. O que os pós-modernistas esquecem: capital cultural e conhecimento oficial. In: GENTILI, Pablo A. A.; SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Neoliberalismo, qualidade total e educação** - visões críticas. Petrópolis: Vozes, 1996.

ARANHA, Maria Lúcia de A. **Filosofia da educação**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1996.

ARRAIS NETO, Enéas. FELISMINO, Sandra C. et al. (Orgs). **Trabalho e educação face à crise global do capitalismo**. Fortaleza: LCR, 2002. (Col. Diálogos Intempestivos).

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. NBR 14724: informações e documentações - trabalhos acadêmicos - Apresentação. Rio de Janeiro: 2001.

AZEVEDO, I. Belo. **O prazer da produção científica:** diretrizes para a elaboração de trabalhos acadêmicos. 2. ed. ampl. Piracicaba: Unimep, 1993.

BAHIA, Ricardo José Barbosa. **Das luzes à desilusão** – o conceito de indústria cultural em Adorno e Horkheimer. Belo Horizonte: Autêntica/FCH-FUMEC, 2004.

BAUDRILLARD, Jean. **A ilusão do fim ou a greve dos acontecimentos**. Lisboa: Terramar, 2001.

\_\_\_\_\_. **A ilusão vital**. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. **O sistema dos objetos**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. **Partidos comunistas** – paraísos artificiais da política. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

\_\_\_\_\_. **Simulacros e simulação**. Trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e ambivalência**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BOOTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

\_\_\_\_\_. **Dicionário do pensamento Marxista**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 1988.

BRAVERMAN, Harry. **Trabalho e capital monopolista**. 3. ed. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: LTC, 1987.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2003.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre a universidade**. São Paulo: UNESP, 2001.

CHESNAIS, François et al. **Uma nova fase do capitalismo?** São Paulo: Xamã, 2003. (Seminário marxista: questões contemporâneas).

COLOM, Antoni J. **A (des)construção do conhecimento pedagógico** – novas perspectivas para a educação. Trad. Jussara Haubert Rodrigues. Porto Alegre: Artmed, 2004.

CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna**. Tradução Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

CORAZZA, Sandra Mara. **Para uma filosofia do inferno na educação** – Nietzsche, Deleuze e outros malditos afins. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

CORIAT, Benjamin. **Pensar pelo avesso**: o modelo japonês de trabalho e organização. Trad. Emerson S. da Silva. Rio de Janeiro: Revan / UFRJ, 1994.

COSTA, Cláudio. **Filosofia da linguagem**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Coleção Passo-a-Passo).

D'AGOSTINI, Franca. **Lógica do niilismo**: dialética, diferença, recursividade. Tradução de Marcelo Perine. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2002. (Coleção Idéias, n. 9).

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

DOLL JR., William. **Currículo**: uma perspectiva pós-moderna. Trad. Maria Adriana Veríssimo Veronese. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

DUARTE, Newton. **Sociedade do conhecimento ou sociedade das ilusões?** - quatro ensaios crítico-dialéticos em filosofia da educação. Campinas, SP: Autores Associados, 2003. (Col. Polêmicas do nosso tempo, 86).

\_\_\_\_\_. **Vigostsky e o “aprender a aprender”** – crítica às apropriações neoliberais e pós-modernas da teoria vigostskiana. 2. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2001. (Col. Educação Contemporânea).

HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. **A condição política pós moderna**. Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

FERRY, Luc; RENAULT, Alain. **Pensamento 68**. Trad. Roberto Markenson, Nelci N. Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988.

FREDERICO, C. **Razão e desrazão: a lógica das coisas e a pós-modernidade.** Serviço Social e Sociedade. São Paulo: Cortez, 1997.

FREIRE, J. Célio. **O lugar do outro na modernidade tardia.** São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **A produtividade da escola improdutiva – um (re) exame das relações entre educação e estrutura econômico-social capitalista.** 5. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

\_\_\_\_\_. **Educação e a crise do capitalismo real.** 3. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

GADOTTI, Moacir. **História das idéias pedagógicas.** 8. ed. São Paulo: Ática, 1999.

GALLO, Sílvio. **Deleuze & a educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2003. (Col. Pensadores & Educação, 3).

GHIRALDELLI JR., Paulo. (Org.) **Estilos em filosofia da educação.** Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

\_\_\_\_\_. **O que é filosofia da educação?** 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

GHIRALDELLI JR., Paulo. **Didática e teorias educacionais.** Rio de Janeiro: DP&A, 2000. (Col. O que você precisa saber sobre).

\_\_\_\_\_. **Filosofia da educação.** 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. (Col. O que você precisa saber sobre).

GOERGEN, Pedro. **Pós-modernidade, ética e educação.** Campinas, SP: Autores Associados, 2001. (Col. Polêmicas do Nosso Tempo).

GOUNET, Thomas. **Fordismo e toyotismo na civilização do automóvel.** Trad. Bernardo Joffily. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaraciara Lopes Louro. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. Trad. Adail Sobral, Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2004.

HAUG, W. F. **Crítica da estética da mercadoria**. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997. (Biblioteca Básica)

HEGEL, G.W. F. **Ciência de la lógica**. Buenos Aires: Libreria Hachette, [S/d.]. v. II.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

HORKHEIMER, Max. ADORNO, Theodor. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 2. ed. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

JOHNSON, Christofher. **Derrida**: a cena da escritura. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2001. (Col. Grandes Filósofos).

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna** – novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização** - da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

LARROSA, Jorge. **Nietzsche & a educação**. Trad. Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. (Col. Pensadores & Educação, 2).

LÊNIN, Vladimir. **O imperialismo**: fase superior do capitalismo. Tradução Sílvio Donizete Chagas. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2002.

LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens** – trabalho e ser social. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

LINS, Daniel et al. (Orgs.). **Nietzsche e Deleuze** – intensidade e paixão. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio** – ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'Água, 1983.

\_\_\_\_\_. **O império do efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **Os tempos hipermodernos**. Trad. Mário Vilela. São Paulo: Barcarola, 2004.

LUKÁCS, György. **Introdução a uma estética marxista**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

\_\_\_\_\_. **Ontologia dell'essere sociale**. A cura di Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1981. v. 3.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa; posfácio: Silvano Santiago. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

\_\_\_\_\_. **Heidegger e os judeus**. Lisboa: Instituto Piaget, [S/d]. (Col. Pensamento e Filosofia).

\_\_\_\_\_. **Moralidades pós-modernas**. Trad. Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 1996. (Col. Travessia do Século).

\_\_\_\_\_. **O pós-moderno**. Tradução de Ricardo Correia Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MARINHO, Cristiane. **A objetividade enquanto fundamento ontológico da história em Marx**. Fortaleza: UECE, 1995. (Cadernos UECE / EDUECE)

\_\_\_\_\_. **A produção da mais-valia absoluta e relativa no capitalismo**. Monografia de Especialização. UECE, 1995.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo tardio, pensamento pós-moderno e educação:** a propósito de uma crítica marxista. Projeto de tese – UFC, Fortaleza, Ce, 2004.

\_\_\_\_\_. **Objetividade e particularidade enquanto categorias fundantes da ontologia marxiana.** Dissertação de Mestrado. UFPB, 1999.

MARKERT, Werner. A educação e o conceito da modernidade: as relações entre trabalho, interação e sujeito na visão da teoria crítica de formação. In: PUCCI, Bruno (Org.). **Teoria crítica e educação** - a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt. Petrópolis, RJ: Vozes; São Carlos, SP: EDUFISCAR, 1994. (Coleção Ciências Sociais da Educação).

MARX, Karl. **Manuscritos:** economia y filosofia. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

\_\_\_\_\_. **Miséria da filosofia.** São Paulo: Ciências Humanas, 1982.

\_\_\_\_\_. **O capital** - crítica da economia política. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983. v. 5.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** São Paulo: Hucitec, 1884.

\_\_\_\_\_. **A sagrada família.** São Paulo: Moraes, 1987.

MASCIA, Márcia Aparecida A. **Investigações discursivas na pós-modernidade.** Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002.

MATOS, Olgária. **Filosofia:** a polifonia da razão – filosofia e educação. São Paulo: Scipione, 1997. (Col. Pensamento e Ação no Magistério).

MENEZES, Ana Maria Dorta de. FIGUEIREDO, Fábio F. (Orgs.). **Trabalho, sociabilidade e educação:** uma crítica à ordem do capital. Fortaleza: Ed. UFC, 2003.

MÉSZAROS, István. **O desafio e o fardo do tempo histórico:** o socialismo no século XXI. Trad. Ana Contrim, Vera Contrim. São Paulo: Boitempo, 2007. (Mundo do Trabalho).



\_\_\_\_\_. **O poder da ideologia**. Trad. Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

MORAES, Maria Célia Marcondes. (Org.). **Iluminismo às avessas** – produção de conhecimento e políticas de formação docente. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

MORANDI, Franc. **Filosofia da educação**. Trad. Maria Emília pereira Chanut. Bauru, SP: EDUSC, 2002. (Col. Educar).

NASCIMENTO, Evando. **Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. (Col. Passo-a-Passo).

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre educação**. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. **Obras incompletas** – seleção de textos. 2. ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

NOGUEIRA, M. Alice. **Bourdieu & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. (Col. Pensadores & Educação, 4).

PECORARO, Rossano. **Nilismo e pós-modernidade**: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Posfácio de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

PEIXOTO, Madalena Guasco. **A condição política na pós-modernidade** – a questão da democracia. São Paulo: Educ/FAPESP, 1998.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. (Coleção Estudos Culturais, 6).

PIMENTA, Selma G.; GHEDIN, Evandro. **Professor reflexivo** – gênese e crítica de um conceito. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

REIGOTA, Marcos. **Meio ambiente e representação social**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2002. (Col. Questões da nossa época).

REVISTA DE EDUCAÇÃO - AEC. **Pós-modernidade na escola?** Brasília, n. 89, out./dez.1993.

ROUSSEAU, J. J. **Emílio ou da educação**. 2. ed. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

SANTOS FILHO, J. Camilo; MORAES, Silvia E. (Orgs.). **Escola e universidade na pós-modernidade**. Campinas, SP: Mercado de letras; São Paulo: Fapesp, 2000.

SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é pós-moderno**. São Paulo: Brasiliense, 2000. (Coleção Primeiros Passos).

SCHEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica** – arte e técnica da interpretação. Trad. Celso Reni Braidá. Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença**: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004.

SCHWARTZMAN, Simon. **Pobreza e exclusão social e modernidade**: uma introdução ao mundo contemporâneo. São Paulo: Augurium, 2004.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. 22. ed. rev. e ampl. de acordo com a ABNT. São Paulo: Cortez, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da. O adeus às metanarrativas educacionais. In: **O sujeito da educação** - estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 1995. (Coleção Ciências Sociais da Educação).

SINGER, Paul. Apresentação. In: MANDEL, E. **O capitalismo tardio**. Tradução de Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

STEUERMAN, Emilia. **Os limites da razão e a racionalidade**. Trad. Julio Castañon. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

STRECK, Danilo R. **Rousseau & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. (Col. Pensadores & Educação, 5).

SWEEZY, Paul; BARAN, Paul. **Capitalismo monopolista**. 2. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974.

TADEU, Tomaz. (Org.) **Linhas de escrita**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

TEIXEIRA, F. J. S. **Pensando com Marx**: uma leitura crítico-comentada de O Capital. São Paulo: Ensaio, 1995.

TERRIEN, Jacques. Trabalho e saber: a interação no contexto da pós-modernidade. In: MARKET, Werner (org.). **Trabalho, qualificação e politecnia**. Campinas: Papyrus, 1996.

TOURAINE, Alain. **Crítica da modernidade**. 6. ed. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

TRABALHO e crítica: anuário do GT trabalho e educação / Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação. Florianópolis: UFSC/NUP/CED: Cidade Futura, n. 3, 2002.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.

\_\_\_\_\_. **Para além da interpretação** - o significado da hermenêutica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. (Col. Pensadores & Educação, 4).

VENTURI, Franco. **Utopia e reforma no Iluminismo**. Trad. Modesto Florenzano. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

VICENTI, Luc. **Educação e liberdade** – Kant e Fichte. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1990.

WOOD, Ellen; FOSTER, John. (Orgs.). **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Tradução Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.