



Pós-modernidade ou antimodernidade? Uma reflexão em torno do debate moderno/pós-moderno

Everton G. Costa¹

RESUMO

Este ensaio constitui-se em uma reflexão histórica em torno do debate moderno/pós-moderno. O objetivo do texto, de modo mais preciso, é apresentar e rebater algumas das críticas que pensadores – tais como Habermas, Rouanet, Giddens e Lipovetsky – lançam em direção às chamadas *teorias pós-modernas*, acusando-as de serem, na verdade, discursos de *antimodernidade*. Na visão desses autores, não há uma ruptura real entre a modernidade e aquilo que tem sido chamado de “pós-modernidade”. Contrariamente a essa perspectiva, o trabalho ora apresentado parte do pressuposto de que há, de fato, um conjunto de deslocamentos – descontinuidades, desencaixes, pontos de ruptura – que separam uma matriz moderna de uma matriz pós-moderna.

Palavras-Chave: Modernidade; Pós-modernidade; Antimodernidade; Emancipação.

Recebido em 08/03/2015
Aceito para publicação em 01/05/2016

Introdução

Em 1979, o filósofo francês Jean-François Lyotard lançou em Paris a obra *A condição pós-moderna*, texto polêmico, o qual, desde o momento de seu lançamento, tem sofrido inúmeras críticas. No livro, Lyotard afirma que as sociedades mais desenvolvidas – pós-industriais – estariam vivenciando uma condição pós-moderna, oriunda de mudanças cruciais ocorridas nos campos das artes, da ciência e da literatura, as quais tiveram início ao final do século XIX, intensificando-se na segunda metade do século XX. Um ano depois, em 1980, ao receber a entrega do Prêmio Adorno, o filósofo alemão Jürgen Habermas proferiu o discurso intitulado *A modernidade: um projeto inacabado*. Nessa

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS. Mestre em Ciências Sociais e Licenciado em Letras pela UFPel.

fala, Habermas critica os autores “pós-modernos” denunciando que eles teriam invertido o sentido da vanguarda moderna, numa tentativa de se oporem à modernidade. Começava, então, um debate que transporia as fronteiras filosóficas: afinal de contas, a modernidade, enquanto momento histórico, se esgotou e chegou ao seu final? Estamos realmente vivenciando uma era pós-moderna? Ou, o discurso pós-moderno não é outra coisa senão uma moda intelectual anti-iluminista?

Seguindo essa linha de raciocínio, o presente trabalho tem por objetivo desenvolver uma reflexão em torno do debate moderno/pós-moderno. Assim, em um primeiro momento, são apresentadas as críticas que autores como Habermas, Rouanet, Lipovetsky e Giddens lançam em direção à ideia de pós-modernidade. Para eles, não há uma ruptura histórica radical que nos permita afirmar que vivenciamos um novo momento histórico, para além da modernidade. Por essa perspectiva, o “pós” de pós-modernidade, estaria muito mais para um “anti”: antimodernidade, anti-iluminismo. A seguir, o texto traça uma delimitação do conceito de pós-modernidade. Para tanto, são retomados elementos trazidos por Lyotard, Huysen, Kumar e Bauman. Ao final, o ensaio se posiciona e defende a tese de que o discurso da pós-modernidade vai muito além de um simples e ingênuo discurso do “anti”. O argumento defendido é o de que o pós-moderno constitui um discurso que desconstrói um conjunto de fundamentos sobre os quais estava ancorado o projeto moderno da razão. Tal processo de “desfundamentação” pode ser visto quando se observam as mudanças ocorridas na filosofia, na ciência, na cosmovisão de mundo, e na concepção de identidade.

As críticas à ideia de pós-modernidade

Uma análise acerca do embate moderno/pós-moderno precisa levar em conta o projeto de emancipação social desenvolvido pelos filósofos do Iluminismo, nos séculos XVII e XVIII. Tal projeto apresentava alguns dos seguintes objetivos: a) emancipar a sociedade dos “grilhões” teológicos da Igreja; b) “desencantar” o mundo, substituindo os mitos e os deuses por explicações racionais (científicas); c) utilizar a razão como fundamento para o estabelecimento da ordem social; d) eliminar as guerras entre as nações (que eram constantes durante a idade Média) e caminhar em direção ao estabelecimento de uma paz universal; e) utilizar o saber científico para garantir o progresso social.

Todavia, se em princípio o projeto moderno buscava a emancipação e o desenvolvimento social, no decorrer do curso da história ele ganhou novos rumos, passando a ser fortemente criticado. Tal crítica tem uma origem interna, ou seja, foi formulada pelos próprios intelectuais comprometidos com o projeto do Iluminismo, sobretudo, os pensadores alemães Theodor Adorno e Max Horkheimer. Embebidos dos ideais emancipatórios da filosofia iluminista, Adorno e Horkheimer buscaram formular, na década de 1930, um projeto teórico cujo objetivo era o esclarecimento social e o cerceamento das relações de opressão características da sociedade capitalista. Tal projeto de transformação social, o qual possui como matriz epistemológica os pressupostos do materialismo dialético, deu origem à Teoria Crítica e à tradição teórica da Escola de Frankfurt.

Em princípio, Adorno e Horkheimer partem de uma postura otimista, ao defenderem que o uso da razão poderia ser empregado na construção de um novo modelo de sociedade, mais justo e igualitário. Todavia, com o advento do Nazismo, da Segunda Guerra Mundial, e após vivenciar um período de exílio nos Estados Unidos, Adorno e Horkheimer passaram a adotar uma visão pessimista acerca do mundo, bem como, do projeto de emancipação iluminista. Na visão dos autores, o século XX havia refutado dramaticamente a filosofia emancipatória do Iluminismo. Ao invés de ser utilizada como instrumento de libertação, a razão emancipatória transfigurou-se em uma razão instrumental, intensificando ainda mais a desigualdade e as relações de opressão. Assim, se por um lado, a ciência proporcionou ao homem tecnologias capazes de prevenir e curar doenças, de aumentar a produção de alimentos, por exemplo, ela proporcionou também o desenvolvimento de armas de destruição em massa, como as bombas atômicas lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki. Nesse sentido, a denúncia feita por Adorno e Horkheimer reside no argumento de que a razão instrumental não conhece barreiras, nem mesmo a escravização do próprio homem.

Habermas, herdeiro da tradição teórica frankfurtiana, e considerado o grande expoente da segunda geração da Teoria Crítica, rebate de forma veemente a postura pessimista de seus antigos mestres – Adorno e Horkheimer. Segundo Habermas (1998), ambos perderam as esperanças e não só abandonaram o projeto da Teoria Crítica, bem como, o projeto emancipatório iluminista. Conforme as palavras do próprio autor:

Em conformidade com as suas análises, [Adorno e Horkheimer] já

não podiam depositar esperanças na sua força libertadora [i.e. no projeto do Iluminismo]. Conduzidos pela esperança benjaminiana, tornada irônica, dos sem-esperança, não quiseram apesar de tudo abandonar o trabalho, tornado paradoxal, do conceito. Esta disposição de espírito, esta atitude, já não é a nossa (HABERMAS, 1998, p. 109).

Por um lado, Habermas concorda com Adorno e Horkheimer que a razão emancipatória se transformou em razão instrumental. Por outro lado, no entanto, refuta o abandono do projeto da modernidade, alegando que este, na verdade, precisava ser reformulado. O pensador alemão assume para si essa difícil tarefa. Em sua proposta, ele substitui o paradigma da razão instrumental pelo paradigma da *razão comunicativa*. O pensador alemão adota uma postura inovadora e progressista, a medida em que identifica as falhas e limitações no modelo proposto por seus antecessores, o qual estava calcado no paradigma do trabalho e no conflito de classes. Em contrapartida a essa visão, Habermas segue pela via da linguagem, na defesa de uma sociedade na qual a deliberação seria o fundamento das decisões políticas.

Entretanto, a postura habermasiana pode ser vista, até certo ponto, como conversadora, já que busca conservar o projeto moderno de emancipação social – ainda que totalmente reformulado. A respeito disso, Aragão (1992, p. 12) afirma que Habermas busca, na verdade, salvaguardar o projeto inicial da modernidade, que, ao longo do tempo, acabou desvirtuado. Ou, como afirma Laclau (2000), Habermas se “entrincheira” em defesa do projeto da razão iluminista.

A defesa do projeto moderno talvez seja a principal motivação que conduz Habermas a refutar veementemente a ideia de pós-modernidade. O autor argumenta que a crítica lançada pelo pós-moderno em direção à modernidade se apresenta de maneira anarquista. Os pós-modernos “*Reclamam igualmente o fim do esclarecimento, ultrapassam o horizonte da tradição da razão, da qual a modernidade europeia entendeu outrora fazer parte, e fincam o pé na pós-história*” (HABERMAS, 2002, p. 7). Todavia, na perspectiva de Habermas, ao tentar transcender a modernidade, os pós-modernos permanecem presos aos pressupostos de autocompreensão modernos. Com efeito, ao despedir-se da modernidade, o pós-moderno está tentando rebelar-se dela. Os pós-modernistas estão “*simplesmente encobrendo com o pós-esclarecimento sua cumplicidade com uma venerável tradição do contra-esclarecimento*” (HABERMAS, 1998, p. 8). Isso implica dizer que na perspectiva habermasiana, a pós-modernidade não parte realmente do fim da modernidade, mas antes, de uma *renúncia* ao

moderno, uma renúncia aos ideais de liberdade e emancipação característicos do Iluminismo. A pós-modernidade, com efeito, pelo viés de Habermas, está muito mais para um discurso de *antimodernidade*, do que para um discurso que representa, de fato, uma época para *além da modernidade*.

Habermas defende que o projeto moderno, tal como formulado pelos pensadores iluministas, consistiu na tentativa de desenvolvimento de uma ciência objetiva, uma moralidade e leis universais e uma arte autônoma, de acordo com sua lógica interna. O objetivo do Iluminismo era utilizar o acúmulo de conhecimento científico, moral e artístico para enriquecer a vida social, ou seja, para *racionalizar* a vida cotidiana. Os pensadores iluministas carregavam ainda “*a extravagante expectativa de que as artes e as ciências não somente promoveriam o controle das forças da natureza, mas também a compreensão do mundo e do eu, o progresso moral, a justiça, das instituições e inclusive a felicidade dos seres humanos*” (HABERMAS, 1998, p. 28). O século XX, no entanto, praticamente demoliu essa crença. Se Adorno e Horkheimer adotaram uma postura pessimista perante o projeto da modernidade, Habermas é otimista e defende que um projeto de modernização social não deve ser abandonado. Como afirma o autor “*Creio que em vez de abandonar a modernidade e seu projeto como causa perdida, deveríamos aprender com os erros desses programas extravagantes que têm tratado de negá-la*” (HABERMAS, 1998, p. 32). Com a expressão “programas extravagantes”, Habermas se refere, principalmente, às teorias pós-modernas e pós-estruturalistas as quais, na visão do autor, erram ao abandonar os ideais de racionalidade e emancipação social iluministas.

Numa linha de raciocínio próxima a de Habermas está o pensamento de Rouanet. O autor também defende que o projeto da modernidade não chegou ao seu final e que os ideais filosóficos iluministas não devem ser deixados de lado. Ao comentar a dificuldade de conceitualização do pós-moderno, Rouanet (1987, p. 230) afirma que: “*Se o termo é tão indefinido, então é porque reflete um estado de espírito, mais que uma realidade já cristalizada*”. Para o autor, muitos intelectuais interpretam as transformações que o mundo vem sofrendo nas últimas décadas como a passagem para um novo momento histórico e cultural, a era da pós-modernidade. Segundo essa consciência, a qual anuncia o novo:

As vanguardas do alto modernismo perderam sua capacidade de escandalizar e se transformaram em establishment; os grandes mitos oitocentistas do progresso em flecha e da emancipação da humanidade pela ciência ou pela revolução são hoje considerados

anacrônicos; a razão, instrumento com que o Iluminismo queria combater as trevas da superstição e do obscurantismo, é denunciada como o principal agente da dominação (ROUANET, 1987, p. 30).

Segundo Rouanet, muitos interpretam tais mudanças como uma *ruptura* que marca a emergência de um novo período histórico, ou seja, pós-modernidade. Todavia, para o autor, antes de uma ruptura real, o que há na verdade é uma *consciência de ruptura*. Rouanet compreende ruptura como um corte radical entre dois períodos históricos distintos, tal como operou a Revolução Francesa. Em contrapartida, a consciência de ruptura pode ser entendida como *a crença de que há uma cesura radical entre duas épocas*, quando na realidade não o há. O pós-moderno, na concepção de Rouanet, se enquadra nessa categoria.

A crítica feita por Rouanet acusa os pós-modernistas de atribuírem à pós-modernidade idiosincrasias que na verdade são modernas. O que alguns consideram como ruptura, o autor pondera como sendo nada mais do que uma intensificação da modernidade. As principais características atribuídas à pós-modernidade – a predominância da informação, a revolução da informática, o consumismo generalizado etc. – são na verdade elementos tipicamente modernos. Além disso, na visão de Rouanet, boa parte da crítica que o pós-moderno lança sobre a modernidade constitui-se em críticas que os próprios modernos faziam de si mesmos. A ruptura é ilusória; o que existe, antes, é um *desejo de ruptura*. Segundo o filósofo, depois que o mundo vivenciou a experiência de duas grandes guerras mundiais, dos campos de concentração do Holocausto, da tragédia em Hiroshima etc., a contemporaneidade cansou-se do projeto moderno. O desejo de ruptura com o moderno, o qual nasce a partir desses eventos, fez com que muitas pessoas acreditassem que de fato superamos a modernidade. Com efeito, o que tem sido apresentado por muitos autores como *ruptura*, é na verdade um *uma consciência de ruptura*, que se traduz como *desejo de ruptura*. Para Rouanet, ao tentar despedir-se da modernidade, o homem contemporâneo fantasia uma pós-modernidade que, na realidade, não existe.

De fato, a “ilusão de ruptura” talvez seja uma das principais críticas lançadas sob as teorias pós-modernas. O sociólogo britânico Anthony Giddens, por exemplo, afirma que:

Se estamos nos encaminhando para uma fase de pós-modernidade,

isto significa que a trajetória do desenvolvimento social está nos tirando das instituições da modernidade rumo a um novo e diferente tipo de ordem social. O pós-modernismo, se ele existe de forma válida, pode exprimir uma consciência de tal transição, mas não mostra que ela existe (GIDDENS, 1991, p. 56).

A crítica levantada por Giddens ao pós-moderno se assemelha, até certo ponto, à crítica desenvolvida por Rouanet. Giddens defende a ideia de que não há uma ruptura total entre as instituições da modernidade tradicional e as instituições contemporâneas, as quais muitos denominam como pós-modernas. As disjunções que de fato existem não significam que estamos para além da modernidade, e devem antes ser percebidas *“como resultantes da autoelucidação do pensamento moderno”* (GIDDENS, 1991, p. 61). Apesar de diversos feixes institucionais da modernidade terem passado por mudanças substanciais, Giddens alega que ainda não vivemos no *pós*. Assim como Rouanet, o autor acredita que a passagem da modernidade à pós-modernidade pressupõe uma ruptura total nas instituições sociais. As transformações que ocorreram entre a modernidade tradicional e o estágio contemporâneo das sociedades ocidentais não significam que estamos num mundo pós-moderno, mas antes, numa época de modernidade radicalizada.

De forma semelhante, o filósofo francês Lipovetsky direciona uma crítica contundente à ideia de pós-modernidade. Para Lipovetsky (2004, p. 52), a expressão pós-modernidade é *“ambígua, desajeitada, para não dizer vaga”*. Segundo o autor, se ao final da década de 70 e início dos anos 80 o termo *“pós-moderno”* apontava o novo, hoje, no entanto, ele está obsoleto. Lipovetsky afirma que vivenciamos não uma época do *pós*, mas sim o período do *hiper*: *“hipercapitalismo, hiperclasse, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto”* (LIPOVETSKY, 2004, p. 53). Na visão do pensador francês, o que tem sido chamado nos círculos de discussão como *“pós-modernidade”*, consiste, sobretudo, numa modernidade superlativa, radicalizada trata-se na verdade de uma *hipermodernidade*.

O pós-moderno: delineando o conceito

Antes de falar em pós-modernidade, é necessário ter em mente o que é a modernidade. De uma forma geral, concebemos a modernidade como um período histórico, o qual se iniciou entre o final do século XVI e início do século XVII. Os filósofos modernos tinham por intuito emancipar-se dos pressupostos

característicos da Idade Média, principalmente da hegemonia da religião. Conforme aponta Franco Júnior (2001), a modernidade nasce de uma consciência antiaristocrática e anticlerical, segundo a qual os homens ansiavam por liberdade: não aceitavam mais viver subordinados aos reis e à Igreja. Desse modo, a modernidade nasce de um *projeto de modernização*, de racionalização ou de civilização, que foi ancorado sobre vários fundamentos: a razão, a crítica à religião, a crença no caráter emancipatório da ciência, a emancipação do trabalhador, a concepção de sujeito racional autoconsciente etc. Neste ponto, reside uma das principais diferenças entre a modernidade e a pós-modernidade: a primeira estava ancorada em um robusto projeto social inteligível, com objetivos claros. Em contrapartida, o pós-moderno não possui um projeto claro, pelo menos não um que seja fácil de apresentar e que tenha objetivos bem definidos.

Antes de tudo, a pós-modernidade deve ser compreendida como um discurso que desconstrói vários dos fundamentos sobre os quais o projeto da modernidade foi erguido, ao mesmo tempo em que aponta uma série de mudanças estruturais na sociedade. Tal como aponta Huyssen (1992, p. 20), muitas dessas mudanças devem ser compreendidas como

partes de uma transformação cultural que emerge lentamente nas sociedades ocidentais, uma mudança da sensibilidade para a qual o termo ‘pós-modernismo’ realmente, pelo menos por enquanto, parece inteiramente adequado. A natureza e a profundidade dessa transformação podem até ser discutíveis, mas há uma transformação.

Huyssen alega que tais mudanças não significam que há uma ruptura radical no paradigma da ordem política, cultural e social. Todavia, defende que as transformações existem e têm sido apontadas por vários autores, de modo que para muitos deles, tais mudanças podem ser compreendidas como a passagem da modernidade tradicional para a pós-modernidade.

Para Lyotard, a pós-modernidade nasce a partir da crise das grandes metanarrativas modernas, cujo objetivo era a emancipação do homem. Segundo autor, os filósofos da modernidade viam a ciência como a ferramenta capaz de libertar o homem das “trevas” da Idade Média, das falsas ilusões teológicas, revelando-lhes a verdade, a realidade. A ciência emerge na modernidade com o intuito de descobrir regularidades e estabelecer verdades, apresentando-se, assim, como uma forma de produção do conhecimento superior. Para tanto, a

ciência moderna encontrou na filosofia o fundamento que legitimou o seu discurso: o conhecimento científico era visto como o instrumento de emancipação do homem, como a ferramenta que melhoraria a vida social e garantiria o progresso da sociedade. O Iluminismo via o cientista como “*o herói do saber*” que “*trabalha por um bom fim ético-político: a paz universal*” (LYOTARD, 1986, p. xv).

O pensamento de que a ciência representava um sistema autônomo, autorreferente, cujo objetivo principal era a busca pela melhoria da vida humana, nasceu junto à modernidade e perdurou durante um longo período. Ainda na década de 1940, autores como Robert Merton, por exemplo, defendiam uma visão idealizada do *ethos* científico, vinculada à maneira como os iluministas viam a ciência. Segundo Merton (1970), as idiosincrasias que caracterizam o *ethos* científico se apresentam sob a forma de quatro imperativos institucionais: *universalismo*, *comunismo* e *ceticismo organizado*.

A ideia de que a prática científica é desinteressada, de que seu objetivo maior é melhorar a vida em sociedade e conduzir à paz universal começou a ser veementemente questionada, principalmente a partir da segunda metade do século XX. Ao comentar o pensamento de Lyotard, Barbosa (1986, p. viii) afirma que no instante em que essa fundamentação ontológica da ciência passou a ser fortemente questionada, iniciou-se “a crise de conceitos caros ao pensamento moderno, tais como ‘razão’, ‘sujeito’, ‘totalidade’, ‘verdade’, ‘progresso’”. Com efeito, a incredulidade nas pretensões ontológicas do metadiscurso filosófico é uma das principais marcas do fim da modernidade e da emergência do pós-moderno.

Além de Lyotard, outro autor que elabora uma análise ampla e aprofundada da pós-modernidade é Krishan Kumar. Kumar (1997) aponta que uma das características da pós-modernidade consiste no fato de que ela extingue as fronteiras entre as distintas esferas sociais. O autor argumenta que esse não é um fenômeno novo, já que o desenvolvimento sociológico do século XIX já insistia na ideia de que há uma conexão entre os reinos sociais. Todavia, nas teorias tradicionais havia uma “força controladora” responsável por essa conexão. Em Marx, por exemplo, a superestrutura estava determinada pelos meios concretos de produção. O organicismo, por sua vez, acreditava que os diferentes reinos do mundo social estavam interconectados em virtude de sua função específica para manter o todo (a sociedade) em funcionamento. A pós-modernidade, além de pregar o fim das fronteiras entre as esferas sociais, afirma que “*Há simplesmente um fluxo um tanto aleatório, sem direção, que perpassa*

todos os setores da sociedade. As fronteiras entre eles se dissolvem, resultando, contudo, não em uma totalidade neoprimitivista, mas em condição pós-moderna de fragmentação” (KUMAR, 1997, p. 113-4).

O pós-moderno, portanto, não aborda o social em termos de uma totalidade estruturada, mas antes, como um fluxo ininterrupto, de diferenças, de informações, de identidades, de valores que se transmutam. A consciência pós-moderna emerge liquefazendo vários dos sólidos sobre os quais o projeto da modernidade estava ancorado: a família nuclear, o indivíduo, a razão, o trabalho como forma de emancipação etc. A pós-modernidade, tal como aponta Bauman, é uma “modernidade líquida”. Segundo Bauman (2001), a configuração atual da sociedade nos permite caracterizá-la como líquida, ou seja, uma época fluida, que não aceita ser moldada numa forma estagnada, que está pronta e propensa à mudança. Essa “fluidez” é o que diferencia nossa época do período moderno tradicional. Contudo, Bauman adverte que a partir dessa reflexão, o leitor, o qual transita pelo “discurso da modernidade” pode fazer as seguintes perguntas: *“Mas a modernidade não foi um processo de ‘liquefação’ desde o começo? Não foi o ‘derretimento dos sólidos’ seu maior passatempo?”* (BAUMAN, 2001, p. 9). O autor argumenta que o espírito moderno emergiu com o intuito de se emancipar da “mão morta” da época que o precedeu, e que essa libertação só poderia ocorrer por meio da dissolução dos sólidos que sustentavam o edifício medieval: a religião, o sagrado, a tradição. Tal processo de derretimento

Mas, se por um lado a modernidade tinha o intuito de acabar com os sólidos que sustentavam o passado, por outro lado, não havia o objetivo de deixar essa área vazia para o surgimento de um mundo livre; antes disso, foram erguidos “novos e aperfeiçoados sólidos” que substituíram os já enferrujados e defeituosos sólidos do passado (BAUMAN, 2001, p. 9). Desse modo, há uma diferença crucial entre o discurso da modernidade e o discurso do pós-moderno: a pós-modernidade não está preocupada em substituir os sólidos existentes por novos sólidos, mas antes, em justamente deixar o terreno aberto, livre de fundamentos fixos.

O derretimento dos sólidos que fundamentaram a vida na modernidade tem causado, no pós-moderno, um verdadeiro mal-estar social, um sentimento de insegurança, oriundo *“de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais”* (BAUMAN, 1998, p. 10). Conforme argumenta Anderson (1999), a consciência pós-moderna emerge associada à libertação do vulgar, à emancipação total das emoções e dos desejos sexuais, os quais haviam sido reprimidos durante a modernidade – uma das

características do homem “esclarecido” da modernidade era justamente utilizar a razão para controlar os instintos e as emoções. O pós-moderno nasce, assim, associado aos ideais de juventude, de rebeldia em relação aos padrões rígidos da sociedade, de liberação sexual e de consumo excessivo de drogas. O moderno passou a ser visto como o *démodé*, o obsoleto, enquanto o pós-moderno emergia como o novo. A juventude pós-moderna não aceitava mais viver sob os padrões de comportamento universais estabelecidos pela modernidade. A ruptura com o passado significava a liberação do corpo, das pulsões e do prazer. Dessa forma, o sexo e o consumo de drogas se tornaram a marca de uma geração que enxergava a satisfação dos desejos como a forma máxima da liberdade humana. Se na modernidade a razão deveria ter um controle absoluto sobre o corpo, no existencialismo pós-moderno o corpo e as emoções é que deveriam fundamentar a existência humana.

Se em princípio o discurso da pós-modernidade foi associado ao consumo de drogas, a um vulgar niilismo e ao relativismo de valores, para nós está claro que resumir o pós-moderno a essa concepção niilista e relativista é um grande equívoco. O discurso da pós-modernidade vai muito além disso: o pós-moderno é um momento de transformações culturais e sociais, consiste numa nova forma de ver e conceber o mundo. Consequentemente, a pós-modernidade não deve ser vista também como um simples e ingênuo discurso de *antimodernidade*.

Da antimodernidade à pós-modernidade: rebatendo as críticas lançadas em direção ao pós-moderno

Começemos pelas críticas lançadas por Habermas e Rouanet em direção às teorias pós-modernas. Os argumentos destes autores são-nos relevantes na medida em que corporificam uma das principais críticas lançadas em direção ao discurso do pós-moderno, ou seja, a tese de que a pós-modernidade é, na verdade, uma antimodernidade, um mero discurso de contraesclarecimento, sendo que a ruptura real entre o moderno e o pós-moderno não existe. Desde logo, deixamos claro que é essa não é a nossa posição. Reconhecemos, no entanto, a legitimidade de alguns dos argumentos desses autores.

Rouanet está certo ao afirmar que os próprios modernos perceberam uma crise do período histórico em que viviam, de modo que, antes da crítica feita pelo pós-moderno, a própria modernidade já realizava uma autocrítica. Todavia, há uma diferença crucial entre a *autocrítica conservadora* da modernidade (que

visava conservar o projeto iluminista) e a *crítica desconstrucionista* pós-moderna (cujo objetivo é superar o projeto da razão). Rouanet mesmo reconhece que a crítica à modernidade feita por Hegel, por exemplo, consistia numa tentativa de salvação do projeto da razão; nessa mesma linha de pensamento está Habermas, que reconhece que o projeto da modernidade alcançou um ponto de estagnação, porém, não deve ser deixado de lado. Rouanet afirma ainda, que os pós-estruturalistas², ao criticarem o moderno, seguem os caminhos trilhados pelo Iluminismo, o qual nasceu justamente da crítica aos fundamentos religiosos da ordem teológica. De fato, o pós-estruturalismo emerge de uma crítica, i.e., a crítica aos fundamentos de sustentação do projeto da modernidade. O pós-estruturalismo não apenas refuta o projeto da razão iluminista, mas principalmente apresenta suas falhas, suas incoerências e os motivos pelos quais deve ser abandonado. Segundo Lovibond (apud PETERS 2000, p. 50), o pós-estruturalismo³

rejeita a doutrina da unidade da razão. Ele se recusa a conceber a humanidade como um sujeito unitário que se esforça em direção ao objetivo da perfeita coerência (em seu conjunto partilhado de crenças) ou da perfeita coesão e estabilidade (em sua prática política). O pós-modernismo postula que existe uma pluralidade de razões, irreduzíveis, incomensuráveis e relacionadas a gêneros, tipos de discurso e epistemes específicos, visão que contrasta com a pretensão iluminista à universalidade e com a concepção de uma razão humana unificada, a qual concebia como “o” padrão de racionalidade, supostamente funda todas as asserções de conhecimento, independentemente de tempo e espaço, e proporciona o fundamento para um sujeito unitário considerado como agente de uma mudança historicamente progressista.

Habermas e Rouanet “entrincheiram-se” em defesa do projeto da modernidade, pois, para eles, por mais que tal projeto tenha sido desvirtuado, seu programa defende ideias essenciais à sociedade humana: liberdade, democracia, igualdade. Assim, abandonar tal projeto poderia representar um erro fatal. Entretanto, autores como Laclau (2000), por exemplo, inseridos numa matriz epistemológica pós-estruturalista, defendem que não devemos ter receio

² O pós-estruturalismo pode ser concebido como uma vertente teórica da pós-modernidade. Peters (2000), por exemplo, afirma que o pós-estruturalismo está para a teoria da mesma forma como o pós-modernismo está para a cultura.

³ Peters (2000) alega que Lovibond embora fale em pós-modernismo, está na verdade caracterizando o pós-estruturalismo.

em abandonar o projeto da modernidade: para o autor, abandonar o projeto moderno é, justamente, a condição de possibilidade para a construção de novos projetos que visem à liberdade humana.

No que diz respeito à crítica lançada pelo pós-moderno em direção ao poder real de emancipação do projeto iluminista, concordamos também que os próprios modernos já questionavam essa possibilidade. Em verdade, ao final do século XIX e início do século XX autores como Nietzsche, Weber e Freud já argumentavam que o processo de racionalização iniciado pela modernidade antes de emancipar a sociedade, tal como prometia, acabou implantando mecanismos de controle da vida social, os quais fizeram o homem moderno experimentar um sentimento de mal-estar e sofrimento.

Quanto à afirmação de Rouanet, assim como a de Habermas, de que o prefixo “pós” de “pós-moderno” representa uma antimodernidade, concordamos em parte. Até certo ponto, o pós-moderno de fato tem se apresentado como um discurso de antimodernidade, anti-iluminismo, contraesclarecimento. Contudo, esse aspecto *anti* ou *contrailuminista* não nega a legitimidade dos discursos pós-modernos, muito pelo contrário. Cabe lembrar que o próprio Iluminismo nasce a partir de ideias anticlericais, antiaristocratas e antimodievais que visavam libertar a sociedade da ordem religiosa. Da mesma forma, a pós-modernidade emerge como um discurso do anti: antiesclarecimento. Os pós-modernistas não aceitam que a razão seja o grande fundamento do homem e refutam o sujeito esclarecido cartesiano-kantiano, ou seja, aquele indivíduo autônomo e autoconsciente de si e do mundo, dotado de uma identidade plena e unificada. Autores contemporâneos representantes tais como Hall (2003) e Woodward (2000) defendem que o homem pós-moderno passou por um processo de descentramento, ou seja, ele não é um ser unificado, mas antes fragmentado. Na perspectiva desses autores, o homem pós-moderno é constituído por uma série de identidades incompletas e contraditórias, as quais são adotadas nos diferentes momentos de interação social.

Seguindo essa linha de raciocínio, temos de levar em consideração que o pós-moderno não se concentra apenas em negar os pressupostos da modernidade; antes disso, ele revela as fragilidades do projeto da modernidade. A negação se dá em consequência da constatação dessas fragilidades. Há quem possa argumentar, como o fazem Habermas e Rouanet, que os iluministas também estão cientes dessas falhas e contradições. Todavia, há uma diferença fundamental: os iluministas reconhecem essas fragilidades, mas pensam em

alternativas que possam reconfigurar e manter o projeto da razão; os pós-modernistas, ao contrário, veem esse momento de crise como a possibilidade de se pensar em novos projetos de libertação, tal como tem feito Laclau e Mouffe (2014) com sua proposta de democracia radical.

Chegamos ao ponto que talvez seja o mais importante da crítica feita ao pós-moderno, ou seja, a denúncia de que não há uma ruptura radical na sociedade que nos permita afirmar que vivenciamos uma condição pós-moderna. De fato, o argumento de que há essa cisão radical que separa duas épocas distintas (modernidade e pós-modernidade) realmente não se sustenta. Todavia, para nós, existe um conjunto observável de *pontos de ruptura*, os quais inserem determinadas esferas do conhecimento humano numa dimensão pós-moderna. Expliquemos melhor esse ponto de vista.

Como mencionado, Giddens defende que não há uma ruptura histórica que nos permita afirmar que vivenciamos um novo momento social. Segundo o autor, as disjunções que de fato existem entre a época atual e o passado não significam que estamos para além da modernidade. O sociólogo britânico acredita que a passagem da modernidade à pós-modernidade pressupõe uma ruptura total nas instituições sociais, ruptura esta a qual ainda não existe. Entretanto, cabe ressaltar que em outro momento, Giddens (2007, p. 52) afirma que:

as mudanças institucionais sinalizadas pela modernidade limitaram-se em grande parte a instituições públicas – especialmente o governo e a economia. Maneiras tradicionais de fazer as coisas tenderam a persistir ou a ser restabelecidas, em muitas outras áreas da vida, entre elas a vida cotidiana. Poderíamos dizer que houve uma espécie de simbiose entre modernidade e tradição. Na maior parte dos países, por exemplo, a família, a sexualidade, e as divisões entre os sexos permaneceram intensamente saturadas de tradição e costume [grifos nossos].

Giddens reconhece que não há uma ruptura radical entre a Idade Média e a modernidade; boa parte das tradições e costumes medievais persistiu durante longo tempo, sendo a própria religião um exemplo disso – a proliferação de grupos cristãos de extrema direita e os recentes ataques terroristas promovidos por fundamentalistas islâmicos é a prova do poder que religião possui, passados mais de 500 anos desde o fim da Idade Média. Por mais que a religião tenha perdido uma imensa parcela da sua hegemonia social, ela ainda influencia diretamente várias decisões tomadas pelo Estado.

Assim, não houve uma ruptura radical entre o período medieval e a modernidade. Isso não impediu, no entanto, que os pensadores do Iluminismo reconhecessem a época em que viviam como um período para além da Idade Média, em virtude das transformações pelas quais a sociedade passava. Esses pensadores não estavam errados: eles perceberam um conjunto de mudanças cruciais, as quais inseriam determinadas esferas do saber humano numa dimensão histórica *pós-medieval*, ou, melhor dizendo, numa época moderna. Vivenciamos, hoje, uma experiência semelhante. O mundo ocidental tem passado por uma série de transformações, principalmente a partir do final da década de 60. Tais mudanças podem ser percebidas nas artes, na cultura, na filosofia, na ciência, na literatura, nos novos movimentos sociais etc. Concordamos com Giddens e Rouanet quando estes alegam que não há uma ruptura radical entre a modernidade tradicional e a sociedade contemporânea; no entanto, discordamos desses autores, no momento em que eles alegam que a falta de uma ruptura radical é a prova de que ainda vivenciamos uma experiência moderna.

Se por um lado, realmente não há uma ruptura radical entre a modernidade e a pós-modernidade, por outro lado, no entanto, podemos identificar *pontos de ruptura* a partir dos quais podemos considerar que determinadas esferas do saber humano vivenciam uma condição pós-moderna. Autores como Giddens e Lipovsky, por exemplo, que criticam a ideia de pós-modernidade, reconhecem a existência desses pontos. Giddens utiliza a expressão “modernidade radicalizada” para se referir às mudanças, sendo que Lipovsky cria a noção de “hipermodernidade”. Ou seja, as transformações ocorridas são tão profundas, que tais autores necessitam lançar mão de novos conceitos para se referir a elas.

Cabe destacar que concebemos como ruptura radical um corte antagônico que separa radicalmente dois momentos históricos distintos em todas as suas dimensões sociais. Em segundo lugar, partimos do pressuposto que é impossível identificar uma ruptura dessa magnitude entre quaisquer períodos históricos. Essa impossibilidade se dá a partir da seguinte lógica: uma ruptura radical só existe aos olhos de um observador. No entanto, observador é um ser limitado, ou seja, aquilo que ele observa está restrito aos limites do próprio processo de observação. Tal como defende Luhmann (2011, p. 154), ao contrário do que pregam algumas teorias tradicionais, “*o observador não se coloca acima da realidade; não paira acima das coisas e as observa, digamos, do alto*”. Se por um lado o observador é ser limitado, por outro, o social é infinito, ou seja, suas possibilidades de significação são incontáveis. Dessa

forma, é impossível para o observador mirar o social em todas as suas dimensões. Essa impossibilidade nos impede de apontar uma ruptura radical entre dois momentos históricos. Como já mencionamos, uma ruptura radical entre uma época X e uma época Y pressupõe um corte antagônico que separe esses dois períodos históricos em *todas as suas dimensões sociais*. No entanto, nenhum observador consegue observar, ao mesmo tempo, todas as dimensões do social, justamente pelo caráter infinito que este apresenta.

A impossibilidade de identificação de uma ruptura radical, todavia, não significa que não exista a sucessão de momentos históricos. Tal constatação, na verdade, expressa o fato de que podemos no máximo identificar alguns desencaixes históricos, em determinadas esferas do saber humano, os quais nos permitem classificar, por exemplo, um período da história como *Idade Média* e outro como *modernidade*. Optamos por denominar tais desencaixes como *pontos de ruptura*. A tese aqui defendida é a de que entre a modernidade e pós-modernidade existem diversos desses pontos.

Primeiramente, comecemos pela filosofia: a nosso ver existem pelo menos cinco grandes pontos de ruptura entre a filosofia moderna e a filosofia pós-moderna, os quais podem ser vistos logo abaixo no Quadro 1:

Quadro 1 - Diferenças entre a perspectiva da filosofia moderna e a filosofia pós-moderna

FILOSOFIA		
	<i>Modernidade</i>	<i>Pós-modernidade</i>
1)	Formação de grandes sistemas filosóficos (metanarrativas) cujo objetivo era a emancipação do homem	Fim dos grandes sistemas filosóficos, o que pode ser visto como o próprio fim da modernidade
2)	Preocupação com problemas metafísicos, como a existência do mundo, a formação de uma moral universal	Renúncia a questões de natureza metafísica; preocupação com problemas relacionados à linguagem e às possibilidades do conhecimento
3)	Autocrítica conservadora da razão	Crítica desconstrucionista da razão
4)	Crença de que o homem poderia ser totalmente livre, esclarecido, senhor de si mesmo	Reconhece que o homem nunca conseguirá se libertar por completo de todas as amarras sociais
5)	Tem como fundamentos a razão, o sujeito, a existência, a essência	Reconhece a contingência e a historicidade de todo e qualquer

		fundamento
--	--	------------

Além da filosofia, podemos também apontar também a existência de pontos de ruptura entre a ciência moderna e a ciência pós-moderna, tal como busca demonstrar o Quadro 2:

Quadro 2 - Diferenças entre a perspectiva da ciência moderna e a ciência pós-moderna

CIÊNCIA	
<i>Ciência moderna</i>	<i>Ciência pós-moderna</i>
Singularidade	Complexidade
Determinismo	Imprevisibilidade
Mecanicismo	Visão sistêmica
Disciplinarização	Interdisciplinarização
Ordem	Caos
Conhecimento científico: saber verdadeiro	Conhecimento científico: construção social
Unidade metodológica	Pluralismo metodológico
Realismo epistemológico	Relação sujeito/objeto como um <i>continuum</i>

Podemos apontar também pontos de ruptura existentes entre a cosmovisão de mundo do homem da modernidade e do homem da pós-modernidade, conforme aponta o Quadro 3:

Quadro 3 - Diferenças entre a cosmovisão de mundo do homem moderno e o homem pós-moderno

COSMOVISÃO DE MUNDO		
	<i>Modernidade</i>	<i>Pós-Modernidade</i>
1)	Via a razão como instrumento libertação e progresso social	Vê a razão iluminista como instrumento de controle e opressão
2)	Desejava a emancipação dos grilhões teológicos	Deseja a emancipação do corpo, das emoções e dos desejos sexuais
3)	Experimentou um sentimento de sofrimento e mal-estar ao ter de autocontrolar seus instintos e	Experimenta um sentimento de mal-estar oriundo da busca constante pelo prazer e pela satisfação dos desejos

	emoções	
4)	Concebia o sujeito racional como um ser unificado, autoconsciente, dotado de uma identidade completa	O homem é concebido como fragmentado; é dotado de uma pluralidade de identidades, incompletas e muitas vezes contraditórias
5)	Via o homem racional cartesiano-kantiano como um padrão a ser seguido	Vê o social como uma rede infinita de diferenças (identidades): gênero, raça, etnia, sexualidade etc.

Considerações finais

O debate entre o moderno e o pós-moderno parece estar longe do seu final. Por um lado, diversos autores afirmam que, por mais que o projeto iluminista tenha cometido sérios equívocos, o desejo de modernização da sociedade não deve ser abandonado. Por outro lado, há aqueles os quais defendem que o projeto da modernidade chegou ao seu final devendo, portanto, ser abandonado, o que possibilitará que novos projetos de libertação possam ser pensados. Este ensaio partilha do pensamento destes últimos. A nosso ver, vivenciamos o momento em que o projeto de modernização social desenvolvido pelo Iluminismo tem se deparado com diversos obstáculos epistemológicos, políticos, sociais e culturais intransponíveis. Muitas das vertentes da pós-modernidade têm justamente denunciado tais obstáculos, tais fragilidades, tais contradições, as quais apontam a cada vez mais evidente ineficácia do projeto iluminista.

Como mencionamos ao longo do trabalho, a pós-modernidade não deve ser compreendida como um simples discurso de antimodernidade; o pós-moderno, antes de tudo, é um discurso que abre a possibilidade de pensarmos novos projetos de liberação política, projetos que respeitem e possibilitem a pluralidade e a emergência das diferenças, das identidades. E mais uma vez reforçamos a ideia: há um conjunto de pontos de ruptura (descontinuidades ou deslocamentos, conforme se quer) entre a modernidade “tradicional” e o estágio contemporâneo das sociedades ocidentais. Tais deslocamentos, como buscamos demonstrar, estão presentes na filosofia, na ciência, na cosmovisão de mundo do homem, na forma como as identidades são concebidas etc. e nos permitem afirmar – a nosso ver – que estas esferas do conhecimento humano vivenciam um estágio pós-moderno.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Wilmar do Valle. Tempos pós-modernos. In: LYOTARD, Jean-Fraçois. **O pós-moderno**. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- EAGLETON, Terry, **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1998.
- FREUD, Sigmund. **O Mal-estar na Civilização**. In: http://cei1011.files.wordpress.com/2010/04/freud_o_mal_estar_na_civilizacao.pdf. Acessado em 07 de jan. de 2012, às 21h 29min.
- GIDDENS, Anthony. GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.
- _____. **Mundo em descontrole**. 6.ed. Rio de Janeiro: Record 2007.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média, nascimento do ocidente**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. La modernidad, un proyecto incompleto. In: FOSTER, Hal. **La posmodernidad**. 7.ed. Barcelona: 1998.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 8.ed. Rio de Janeiro: DP&a, 2003.
- HORKHEIMER, Max. **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrorto, 2003.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- HUYSSSEN. Andréas. Mapeando o Pós-moderno. In: HOLLANDA, Heloisa B.(Org.) **Pós-Moderno e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. 273p, 15-80.
- KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- LACLAU, Ernesto. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. 2.ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia**. 2.ed. Buenos Aires: F. C. Económica, 2004.
- LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- LUHMANN, Niklas. **Introdução à Teoria dos Sistemas**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LYOTARD, Jean-Fraçois. **O pós-moderno**. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MARCHART, Oliver. **El pensamiento político posfundacional: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau**. Buenos Aires: F. C. Económica,

2009.

MERTON, Robert King. **Sociologia: teoria e estrutura**. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

PETERS, Michael. **Pós-Estruturalismo e filosofia da diferença**. São Paulo: Autêntica, 2000.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 15.ed. Porto: Afrontamento, 2007.

STEIN, Ernildo. **Epistemologia e crítica da modernidade**. Ijuí: Unijuí, 2001.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. 7-72.

Postmodernity or anti modernity? A reflection on the postmodern/modern debate

ABSTRACT

This essay presents some thoughts on the debate between modernity and postmodernity in the sociological field. Its aim, more specifically, is to present and rebut the criticism of some thinkers – as Habermas, Rouanet and Lipovetsky – on what they used to call as being postmodern theories, accusing them of being in fact treatises shaped by an *anti*-modernity sense. In opposition, the present essay starts from the presupposition that there is in fact a set of displacements – discontinuities, disembeddings, rupture points – that distinguishes modern from postmodern conditions. Taking them as a theoretical principle, we present a debate on the possible exhaustion of modern perspectives.

Keywords: Modernity; Posmodernity; Antimodernity; Emancipation.