

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

A EDUCAÇÃO FÍSICA NA CRISE DA MODERNIDADE

PAULO EVALDO FENSTERSEIFER

CAMPINAS – SP

1999

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

A EDUCAÇÃO FÍSICA NA CRISE DA MODERNIDADE

PAULO EVALDO FENSTERSEIFER

ORIENTADOR: PROF. DR. PEDRO L. GOERGEN

COMISSÃO JULGADORA:

CAMPINAS – SP

1999

Página reservada para a ficha catalográfica

“Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung”

(O homem só pode tornar-se homem pela educação)

IMMANUEL KANT

À memória de meu pai, “que me disse tanta coisa, não dizendo quase nada. Quanta coisa ele entendeu da minha boca cerrada, porteira do coração” (Adaptado de Noel Guarany e Aureliano de Figueiredo Pinto)

AGRADECIMENTOS

Toda caminhada se torna mais leve, se em boa companhia. Aliás, é só pela existência desta que se caminha. Nada mais justo que este espaço sirva para prestar a justa homenagem àqueles que tornaram esta jornada possível.

Agradeço à minha família, aos meus pais por me ensinarem o verdadeiro sentido da Bildung, aos demais, pela aprendizagem da tolerância.

Agradeço aos amigos, aos quais, felizmente, não é possível nomeá-los.

Agradeço ao DEPE (Departamento de Pedagogia), em particular aos colegas da Educação Física, sem o respectivo apoio este trabalho não se realizaria.

Agradeço ao Pedro, que orientou habermasianamente este trabalho, bem como a todos professores, colegas e funcionários da FE – UNICAMP, com quem convivi, em especial àqueles que ultrapassaram as relações acadêmicas.

Aos meus filhos Maria e Francisco agradeço pela oportunidade de ampliar minha compreensão de vida e manter acesa a crença na capacidade instituinte da humanidade. O que certamente torna mais leve a finitude. À Gina, “a mais linda trigueira” por quem “corcoveio a vida inteira no lombo do meu destino”, agradeço pelo afeto e compreensão.

Agradeço enfim, à UNIJUÍ e à CAPES, pelo apoio institucional.

RESUMO

Este trabalho parte do pressuposto que a crise pela qual passa nossa cultura produz e é resultado de uma crise que atinge também a educação e, em particular, a educação física. Inserir-se nesta discussão é, portanto, buscar construir saídas a partir de uma profunda investigação do caráter desta crise e das perspectivas de análise/superação da mesma. O cerne desta problemática reside, no meu entender, no caráter instrumental que a racionalidade moderna assumiu, característica que marca profundamente a educação física. A alternativa que visualizo está na superação desta forma de racionalidade, ou seja, na construção de uma racionalidade comunicativa. O que significa entender a modernidade como projeto inconcluso, tal como nos propõe Habermas, não ignorando porém a necessidade de uma “correção de rota”, tendo em vista os limites da racionalidade moderna. Esta opção implica repensar a intervenção da educação física, inserindo-a na multiplicidade de vozes que possam vir a compor uma racionalidade capaz de construir um projeto emancipatório. Com este esforço de mediação acredito contribuir para que essa área do saber enfrente sua crise, a qual, sem dúvida, inscreve-se no bojo da crise da modernidade.

ABSTRACT

It is assumed in this work that our culture goes through a crisis, which produces and is itself the result of a crisis that also affects education and, in particular, physical education. To participate in this discussion means to search for the construction of alternatives beginning with a deep investigation of the character and perspectives of analysis/overcoming of this crisis. It is my understanding that the focus of this problematic resides in the instrumental character assumed by modern rationality; a feature that deeply affects physical education. The alternative, as I perceive it, lies in the overcoming of this kind of rationality, that is, in the construction of a communicative rationality. This means to understand modernity as an inconclusive project, as proposed by Habermas, without ignoring the need for a “route correction”, taking into account the boundaries of modern rationality. This option implies to reconsider the intervention of physical education, inserting it within the multiplicity of voices that might compose a rationality capable of contributing to an emancipatory project. Through this mediational effort, I believe I am contributing for this area of knowledge to face its crisis, which, no doubt, inscribes itself in the heart of the modernity crisis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I	
A CRISE DA EDUCAÇÃO FÍSICA.....	5
1 – SITUANDO A QUESTÃO.....	5
2 – A RESPEITO DA CRISE.....	8
3 – RACIONALIDADE CIENTÍFICA MODERNA E EDUCAÇÃO FÍSICA.....	12
CAPÍTULO II	
O PENSAMENTO MODERNO.....	19
1 – O MUNDO RE-APRESENTADO.....	19
2 – ONDE ESTÁ O CENTRO?.....	21
3 – O MÉTODO.....	25
4 – O MUNDO, UMA GRANDE MÁQUINA.....	27
5 – O IDEAL DE RACIONALIDADE DA MODERNIDADE.....	32
6 – A CIÊNCIA EM BUSCA DE SUA AUTONOMIA.....	35
7 – O APOGEU DA RAZÃO.....	38
8 – AS IMAGENS DA MODERNIDADE.....	40

CAPÍTULO III

A CRISE DA MODERNIDADE45

1 – AUTOCERTIFICAÇÃO DA MODERNIDADE: <i>A RAZÃO NOS LIMITES DA FILOSOFIA DO SUJEITO</i>	45
2 – CRISE DA RAZÃO.....	48
3 – CRISE DA RAZÃO NA MODERNIDADE	52
4 – CIÊNCIA MODERNA: PILAR AMEAÇADO DA MODERNIDADE.....	58
5 – AS DESCONTINUIDADES DA MODERNIDADE	64
6 – RACIONALISMO OCIDENTAL, MODERNIDADE E MODERNIZAÇÃO	67
7 – MODERNIDADE, ENTRE O “NÃO MAIS” E O “AINDA NÃO”	69

CAPÍTULO IV

A PÓS-MODERNIDADE73

1 – O FIM DE UM PROJETO	73
2 – LYOTARD E O "PÓS-MODERNO"	74
3 – PÓS-MODERNO, TENTATIVA DE DEFINIÇÃO.....	81
4 – RUPTURA OU CONTINUIDADE?	90
4.1 – Pós-Modernidade Social.....	92
4.2 – Pós-Modernidade Cultural	93

CAPÍTULO V

A NEOMODERNIDADE.....97

1 – RUPTURA, OU CONSCIÊNCIA DE RUPTURA?	97
1.1 – Pós-Modernidade Social.....	98
1.1.1 – <i>Dimensão do Cotidiano</i>	98
1.1.2 – <i>Dimensão Econômica</i>	98
1.1.3 – <i>Dimensão Política</i>	99
1.2 – Pós-Modernidade Cultural	99
1.2.1 – <i>Ciência</i>	99

1.2.2 – <i>Filosofia</i>	99
1.2.3 – <i>Moral</i>	100
1.2.4 – <i>Arte</i>	100
2 – MODERNIDADE REPENSADA – A NEOMODERNIDADE.....	101
2.1 – Modernidade Social.....	102
2.2 – Modernidade Cultural.....	103
3 – NOVO RACIONALISMO.....	105
4 – RECONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE.....	109
4.1 – Conhecimento e Interesse: um projeto abandonado.....	111
4.2 – Verdade como Consenso.....	113
4.3 – Linguagem como <i>Medium</i>	115
4.4 – Mudança de Paradigma.....	118
4.5 – Teoria da Sociedade.....	120
5 – TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA.....	124
CAPÍTULO VI	
NEOMODERNIDADE E A EDUCAÇÃO FÍSICA.....	131
1 – NEOMODERNIDADE E EDUCAÇÃO.....	131
2 – NEOMODERNIDADE E EDUCAÇÃO FÍSICA.....	139
2.1 – Superação de um Paradigma.....	139
2.2 – Mundo da Vida, Educação e Educação Física.....	142
2.3 – A "Querela da Técnica".....	147
2.4 – Tecnologia e Humanismo.....	154
2.5 – A Utopia Possível.....	162
CONCLUSÃO.....	170
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	176

INTRODUÇÃO

Gostaria, a título de introdução, de fazer algumas reflexões em torno de como estou percebendo o “espírito de nosso tempo” e que isto sirva de pano de fundo para pensar o “patos” desta tese.

Começo pela questão: que se passa conosco? Temos medo de proposições afirmativas, temos medo do poder, temos medo do futuro, temos medo da verdade. Como não haveria de ser, afinal os sonhos mais generosos da modernidade transformaram-se nos mais terríveis pesadelos.

A custo abandonamos os dogmas da fé e seus cardeais, para quê? Para colocar em seu lugar a verdade científica com seus especialistas. Livramo-nos das aristocracias de sangue e colocamos em seu lugar as oligarquias do capital. Trocamos a providência divina pela mão invisível do mercado. Sonhamos um futuro de igualdade e liberdade e a utopia se fez totalitarismo.

Hoje as profecias sagradas já não nos assustam, afinal perdemos a credulidade e elas já não passam de bálsamos. O que nos assusta são os projetos profanos fundados na razão e que teimam em heresias como utopia, teleologia, autonomia, universalidade, etc.

Como zumbis vigiamos o presente, que aparece não como produção humana, mas como fatalidade do destino. Abolimos o sujeito. Melhor assim, pois tememos o humano que não se deixou capturar por nenhuma ciência (talvez só a arte e a psicanálise conseguiram conviver com isto). Façamos então como a raposa: declaremos verdes as uvas que não alcançamos. Deixemos de falar em humanismo. Declaremos impróprias idéias como educação, emancipação, solidariedade (na novilíngua pós-moderna elas não existirão).

Em não havendo intencionalidade teleológica, realizar-se-ia a pretensão de tornar ciências positivas a política e a ética. O contingente sairá então da cena pública e habitará a festejada privacidade. Os sinos que dobraram por Deus agora dobram pela Razão (com razões, certamente). Seu projeto mais que nunca gera

suspeitas. Suspeitemos, então. Afinal, alguém já acreditou inteiramente em algo sem reservar um mínimo de desconfiança? Os homens, depois de Capitu, certamente não. Da mesma forma a humanidade, depois de Auchwitz.

A modernidade nos anunciou o fim das certezas últimas dos medievais. Nós não quisemos ouvir e absolutizamos a ciência, o cálculo, a mensurabilidade, a utilidade, etc., como novas verdades metafísicas, o que nos faz pensar que nunca fomos modernos. Hoje a incerteza nos é familiar e já ensaiamos, como queria Nietzsche, “dançar diante do abismo”. Certamente nunca mais seremos os mesmos, mas nem por isso o amor e os projetos civilizatórios devem ser abandonados.

Diante disso é que me ponho a escrever uma tese, entendendo Mário Osório Marques ao dizer que “escrevemos para pensar e não pensamos para escrever”. Oxalá esta tese interaja com todos aqueles que, mesmo suspeitando, não abandonaram o projeto da razão que para não se trair deve realizar-se comunicativamente.

Imbuído deste “espírito”, proponho-me a percorrer uma trajetória que visa, sobretudo, à superação da forma de racionalidade que se tornou hegemônica na modernidade, a racionalidade instrumental; não pela opção do que se convencionou chamar, sem muito rigorismo, “pós-modernidade”, mas sim pelo paradigma que chamarei “neomoderno” ou da “razão comunicativa”.

Para isso trago, num primeiro momento, um breve quadro do que se passa na Educação Física, procurando evidenciar o caráter da crise que se abate sobre essa área do saber.

Num segundo momento analiso, sem a pretensão de isenção crítica, o pensamento moderno, caracterizando-o enquanto período e procurando explicitar sua concepção de racionalidade e seus desdobramentos.

Já num terceiro momento tratarei da crise desse pensamento e, por decorrência, de seu paradigma, o que, embora apresente aspectos negativos, nos coloca a possibilidade de repensar caminhos. Em seguida analisarei a perspectiva pós-moderna como aquela que, diante da suspeição lançada sobre a racionalidade moderna, opta pelo seu abandono.

Num quinto momento tratarei do paradigma neomoderno, que entende ser a modernidade um projeto inconcluso, vendo a necessidade de uma correção de rota, tendo em vista os limites da racionalidade moderna. Por fim tomo este novo paradigma como pano de fundo para responder a questões específicas da educação e, em particular, da educação física. Embora tendo claras as dificuldades que significa este esforço de mediação, acredito que ele contribuirá significativamente para que este campo do saber enfrente sua crise, a qual, sem dúvida, inscreve-se no bojo da crise da modernidade. Se não levarmos isso em consideração, correremos o risco

de condenarmo-nos à esterilidade, pois seremos incapazes de fecundar a realidade que nos é contemporânea, condição para que o novo se produza.

Entro nesta "aventura" com a certeza de que, mesmo não avançando passo algum em uma perspectiva linear, ela terá tido seu valor, pois embora o ponto de partida e de chegada venha a ser o mesmo, terei nesta circularidade do movimento exercido aquilo que é próprio da modernidade – a reflexividade – e com isto, como queria Adorno, mantém-se aberta a porta para o futuro.

CAPÍTULO I

A CRISE DA EDUCAÇÃO FÍSICA

A Educação Física precisa entrar em crise urgentemente. Precisa questionar criticamente seus valores. Precisa ser capaz de justificar-se a si mesma. Precisa procurar sua identidade (MEDINA, 1986:35).

1 – SITUANDO A QUESTÃO

O processo educacional formalizado em instituições é algo que remonta a longa data, constituindo-se hoje em forma privilegiada de transmissão do conhecimento acumulado pela humanidade e de manutenção da normatividade social. Habitam essas instituições os diversos campos do conhecimento que foram se forjando pelo processo de fragmentação do saber, fruto do esforço humano de dominação da natureza, constituindo-se no que chamamos, hoje, de "ciências", tendo estas a tarefa de redimir o homem de sua miséria, pondo fim aos dogmas e realizando, de forma progressiva, o "esclarecimento", a utopia moderna.

Esses diversos campos do conhecimento no seu processo de constituição enquanto ciências, tiveram de adaptar os seus procedimentos metodológicos aos preceitos da matemática, medida que propiciava a quantificação, garantia de objetividade das "verdades científicas".

Esse caminho, trilhado em um primeiro momento pela Física e demais "*Naturwissenschaften*" (Ciências da Natureza), tornou-se também o acesso para as demais "*Geisteswissenschaften*" (Ciências do

Espírito) adquirirem o estatuto de cientificidade, mesmo que com isso tivessem de assumir um grau de formalismo que compromete a substancialidade dos aspectos histórico-sociais.

O positivismo constitui-se então, desde o Século XVIII, como corpo teórico de sustentação dos saberes que buscam seu estatuto de cientificidade. Como decorrência disso, o próprio conceito de Razão (*Vernunft*) é limitado à racionalidade científica (*Verstand*), entendimento calculador da racionalidade técnica, fundado no paradigma matemático.

A solidez desse edifício, reforçado pelo ufanismo do progresso sem limites, expresso nos avanços tecnológicos, sofreu fortes abalos quando a prodigiosa Física deparou-se com a teoria da relatividade de Einstein, o Princípio da Incerteza de Heisenberg e a Hipótese Quântica de Max Planck, demonstrando a fragilidade de alguns dos pilares do positivismo (relação sujeito-objeto, positividade do fato). Por outro lado, a instrumentalização a que as ciências submeteram a natureza dirigiu-se também aos homens, ocasionando a reação daqueles que viam nessa dominação o fracasso do projeto iluminista de emancipação. Repõe-se, pois, a ciência, nas complexidades fundamentais da realidade e do conhecimento.

Este edifício da racionalidade moderna deve ser submetido ao crivo da reflexão crítica, de forma que se recoloque para as diversas ciências a possibilidade de redefinição de seus respectivos objetos, repondo a discussão dos pressupostos epistemológicos, o que levará, sem dúvida, a uma subversão dos paradigmas vigentes. Antecipamos porém, que entendemos ser essa reflexividade parte substancial da própria modernidade.

Essa problemática abordada aqui de forma genérica, perpassa, obedecendo particularidades, as diversas áreas do conhecimento, não excluindo a Educação Física. Esta ao aceitar o dualismo cartesiano presente na divisão entre *Res cogitans* (pura subjetividade) e *Res extensa* (pura objetividade), caracterizando uma relação sujeito/objeto pautada por uma forma de racionalidade instrumental, deveria, no meu entender, por-se a par desta discussão, tendo nela um papel ativo, pois só assim poderia superar este dualismo e esta forma de racionalidade. O que, se por um lado, não é parte de sua tradição, tendo em vista a própria fragilidade de suas elaborações teórico-práticas, por outro, a colocará diante do desafio de conquistar sua autonomia e legitimação no próprio processo de rompimento com essa tradição.

É certo que esse debate não parte do zero, pois, afinal, a educação física tem buscado no decorrer de sua história algumas definições, além do que, é sabido, toda ação realizada contém, explícita ou implicitamente, uma visão de homem e de sociedade. No caso da educação física, percebe-se sem muito esforço a influência herdada das ciências ditas "positivas", o que evidencia-se no grande número de trabalhos de pesquisa que buscam respaldar sua cientificidade na biologia, fisiologia, biomecânica e demais áreas afins.

Esse recorte feito pela educação física para dar conta de seu objeto que, embora com controvérsias, parece definir-se como sendo o "movimento humano", já traz à luz o entendimento de que as "ciências da natureza" podem dar conta do "fato humano" em sua totalidade, ou então, que o adjetivo "humano" deve ser ignorado, tratando o "movimento" como atributo exclusivo da "*res extensa*" cartesiana.

Aceitar essa compreensão, hoje hegemônica, é pactuar com o reducionismo levado a efeito pela tradição dualista do pensamento, deixando transparecer uma visão unilateral da Razão, privilegiadora do seu aspecto instrumental. Caso optemos pela alteração desse paradigma, teremos pela frente uma tarefa homérica.

Contamos, para essa "batalha" teórico-prática, com a contribuição de pensadores que exerceram de forma paradigmática a reflexividade própria aos modernos, alertando-nos com suas formulações do risco de um acomodamento de um homem fiel à "religião do progresso" e dominado cada vez mais por uma ciência que, colocando-se como nova divindade, promovia a crença do absoluto de si.

Visualizamos, nesta tradição reflexiva, as obras de Marx denunciando o processo exploratório de sustentação do capitalismo; Freud, apontando os limites da consciência; Nietzsche, relativizando a absolutidade dos valores; Merleau-Ponty, restabelecendo o corpo-sujeito (*Leib*), além de, entre outros, as contribuições da hermenêutica de Gadamer, chamando a atenção para o papel da tradição e para a ilusão do possível ponto arquimediano, e ainda a crítica às ideologias, apontando para os riscos do abandono da pretensão de universalidade. Tomamos, no entanto, o pensamento de Jürgen Habermas como referência principal, por ser ele um pensador que articula criticamente essa tradição do pensamento e por reconhecermos em suas formulações uma importante contribuição no sentido da superação e não abandono, do paradigma moderno, inserindo a intersubjetividade como elemento constitutivo de qualquer esforço epistemológico que vise romper com o domínio de uma razão monológica e unilateral.

Estreitamente ligado a esta busca de fundamentação filosófica por parte da educação física está o fato de ela habitar, juntamente com outros campos do saber, as instituições de ensino, o que requer de sua parte uma

legitimação de cunho pedagógico que a justifique enquanto componente curricular e a torne plenamente aceita no âmbito do processo educativo. Essa problemática a insere no debate que se trava no âmbito do pensamento pedagógico em torno da construção de alternativas, as quais promovam o rompimento com o processo de dominação, através da transformação das relações educador-educando em práticas emancipatórias.

No entanto, se, por um lado, temos claro que os diferentes componentes curriculares, presentes na escola, devem contribuir para a emancipação do aluno cidadão, nada nos indica que haja um consenso quanto à forma de atingir este objetivo. E é na tentativa de fornecer elementos para a construção de possíveis saídas que desenvolvo este trabalho. Não pretendo com ele "revelar verdades", pois partilho com Habermas o entendimento de que a objetividade de qualquer conhecimento deve passar pela legitimação intersubjetiva, o que exige a publicização das nossas idéias, para que, inserindo-as num processo comunicativo, possamos produzir verdades consensuais, essas sim significativas para a constituição de um projeto que tenha como *telos* a emancipação humana que resulta dos melhores argumentos.

2 – A RESPEITO DA CRISE

Já no prefácio de sua “Teoria do Agir Comunicativo” (1987b, I:10), HABERMAS define as finalidades que orientam seu trabalho. A primeira delas é desenvolver um conceito de racionalidade comunicativa capaz de fazer frente às reduções cognitivo-instrumentais que a razão tem sofrido. Segundo, desenvolver um conceito de sociedade capaz de articular, para além da retórica, mundo da vida e sistema. Por fim, desenvolver uma teoria da modernidade capaz de explicar os tipos de patologias sociais que adquirem cada vez mais visibilidade, através da hipótese de que os âmbitos da ação comunicativa têm sido submetidos aos imperativos de sistemas de ação que têm se tornado autônomos.

Este conjunto de objetivos tem balizado as reflexões das diversas áreas, entre elas a educação física, as quais buscam no referencial habermasiano uma possibilidade de superação dos entraves que a crise da modernidade, com seus diversos desdobramentos, tem colocado para aqueles que acreditam no projeto emancipatório que a modernidade potencializou, mas que manteve inacabado.

Para além de colocar em xeque os dogmas aceitos em determinado período, a crise, à medida que revive criticamente o todo já produzido, rompendo a imanência da consciência de rebanho, apresenta um segundo elemento que seguramente constitui-se em motivo de disputa bem mais acirrada do que o de diagnosticá-la, ele tem a ver com o "tratamento" proposto, ou seja, a disputa pela "porta de saída" da crise. E é em torno disso que desenvolveremos esta pesquisa, pois entendemos ser esta a situação em que se encontra a educação física, pelo menos aquela que entrou em crise juntamente com a modernidade e vive o interregno, o hiato, entre o "não mais" e o "ainda não".

Todo período de crise constitui-se em terreno fértil para uma pluralidade de proposições, o que se por um lado é positivo, proporcionando a manifestação das diferentes vozes, uma vez que o projeto em curso perde sua hegemonia, por outro, pode nos levar a um relativismo estéril, segundo o qual tudo vale e se equívale. Espaço privilegiado para se estabelecer o reino do irracionalismo, "porta de saída" da crise que não coincide com o propósito deste trabalho, não por acreditarmos que a razão monológica (subjativa), característica da modernidade, possa tudo conciliar sob suas asas, mas por pensarmos, como Habermas, que, embora a razão deva purgar-se de suas pretensões imperialistas, não deve, no entanto, abandonar sua pretensão de unidade, a qual será alcançada agora, no esforço comunicativo (intersubjetivo) da "multiplicidade de suas vozes" (HABERMAS, 1990b:151-82).

Dessa forma, se em meados dos anos oitenta, MEDINA (1986) fazia um apelo no sentido de que "a educação física precisa entrar em crise",¹ hoje, mais de dez anos depois, a palavra de ordem é: a educação física precisa sair da crise, o que certamente não tem um caráter definitivo, mas que pelo menos recoloca provisoriamente os fundamentos que lhe possibilitem sua legitimação enquanto campo do saber, em especial, no espaço escolar. Legitimação que recebeu, na história recente do País, pelos seus préstimos enquanto instrumento eficiente no desenvolvimento das ideologias de "segurança nacional", patrocinadas pelo regime militar (Ver CASTELLANI, 1988).

Designada "atividade" pelo Decreto número 69.450/71 (SOARES, s/d), torna-se difícil justificar, sob o ponto de vista pedagógico, sua presença no currículo escolar, uma vez que enquanto "atividade", "fazer pelo fazer", não propicia reflexão teórica passível de sistematização em forma de conhecimento, tarefa que no meu entender é fundamental em uma instituição, que embora possa prestar-se a diversas realizações, tem como tarefa educacional básica a questão do conhecimento (FENSTERSEIFER, 1992:28).

Assim, a educação física teve sua inserção no campo educacional enquanto "atividade", não recebendo o estatuto de disciplina. Isso limitava-a a um simples "fazer", expresso na afirmação de que o lugar do corpo é o pátio a cargo da educação física, enquanto o lugar da mente é a sala de aula, a cargo das disciplinas ditas teóricas, realização da máxima de Juvenal: "Mens sana in corpore sano".

Encarnando essa dicotomia, os profissionais de educação física limitaram sua formação teórica aos aspectos técnico-instrumentais, o que, via de regra, os mantinha afastados das discussões mais amplas travadas na escola e na própria sociedade. As instituições de ensino superior, responsáveis pela formação desses profissionais, superdimensionavam o saber técnico e as capacidades físicas em seus currículos, utilizando-os inclusive como critério seletivo para ingresso em seus cursos. Como decorrência disto, os profissionais de

¹ Embora os anos oitenta tenham sido tomados como referência para identificar a crise da educação física, sabe-se hoje que este movimento já aparece, de forma embrionária, nos anos setenta.

educação física mantinham-se afastados das decisões político-pedagógicas que lhe diziam respeito, o que os tornava presa fácil de manipulações, afinal, o "pensar" não era assumido como parte de suas responsabilidades e o "teórico", visto com certa aversão, resumia-se a livros estritamente técnicos e ao conjunto de regras dos desportos formais. Privado então dos elementos necessários para uma reflexão crítica sobre seu fazer, e incapacitado para propor alternativas, sobra-lhe permanecer a mercê de orientações heterônomas.

Cabe destacar que a relação teoria-prática na educação física, quando há, é hegemonizada por uma concepção epistemológica empirista, que pressupõe um mundo objetivo (prática) e a possibilidade de sua descrição (teoria). Para o aluno de educação física, de acordo com esta concepção, a teoria é a abstração/descrição do movimento paradigmático de determinado esporte e a prática é a repetição deste movimento, a qual é avaliada pela aproximação ou não do modelo. Por isso, acredita-se que o aluno, dedicando-se exclusivamente à prática (repetição), vai acabar dominando a teoria (descrição do movimento), nas palavras de BECKER, ele "retira do objeto a teoria" (1993:46). Acredito, no entanto, como este autor, que "A teoria não é cópia do mundo, mas modelo construído em nível subjetivo resultante da troca do sujeito com o mundo. O móvel desta troca é a própria ação do sujeito" (BECKER, 1993:46-7).

Embora essas características todas persistam ainda hoje, cabe destacar que um número cada vez mais significativo de profissionais da área tem buscado uma relação mais profunda com a teoria, o que é, sem dúvida, extremamente positivo. No entanto, o dualismo persiste, pois, estes profissionais, mesmo fazendo grandes incursões teóricas, não têm conseguido, em sua maioria, realizar as devidas mediações, que poderiam viabilizar as mudanças na prática da educação física (prática entendida aqui no sentido das ações efetivadas nos espaços próprios à educação física, seu fazer cotidiano). Não estou propondo com isso que devam ser dadas "receitas", mas que se aponte o vínculo teoria/prática, o que retirará as "mudanças" do plano do mero discurso. Neste particular, deve-se destacar que tem ocorrido alguns avanços, basta conferir publicações como: "Concepções Abertas no Ensino de Educação Física" (R. Hildebrandt); "Visão Didática da Educação Física" (Grupo de Trabalho Pedagógico UFPe - UFSM); "Metodologia do Ensino de Educação Física" (Coletivo de Autores); "Educação Física de Corpo Inteiro" (João Batista Freire); "Educação Física e Aprendizagem Social" (Valter Bracht); "Transformações Didático-Pedagógica do Esporte" (Elenor Kunz); e "Didática da Educação Física" (E. Kunz, org.).

Outro problema detectado é o distanciamento entre os "teóricos" da educação física e os "práticos", pois geralmente os debates restringem-se quase unicamente aos cursos de pós-graduação, aos quais uma parcela mínima dos profissionais que atuam no cotidiano da educação física têm acesso.² Temos, então, de um lado, as

² Cabe destacar que as pesquisas realizadas nestes cursos de pós-graduação em educação física utilizam, em sua maioria, uma metodologia empírico-analítica, como demonstra, o trabalho de SOUZA E SILVA (1990).

diferentes linhas teóricas patrocinadas por profissionais que mantêm suas verdades no plano do verbalismo e disputam adesões às suas "seitas" e, de outro, aqueles que experimentam mudanças práticas sem no entanto sustentá-las no plano teórico, não resistindo à mordacidade da crítica solapadora dos primeiros. Resulta disso o imobilismo que tem caracterizado, salvo raras exceções, o trabalho pedagógico no campo da educação física.

Acredito que essa dicotomia possa ser resolvida, em parte, por políticas educacionais que propiciem espaços de estudos coletivos entre os profissionais da área, os quais assumam seu papel de intelectuais da educação física,³ e em parte com políticas de pessoal que favoreçam o aperfeiçoamento via cursos de pós-graduação, os quais devem atender as diversas dimensões da atuação profissional. Isso contribuiria para superar a dicotomia teoria/prática, a qual se traduz na separação entre os pensadores e aplicadores de receituários.

Já o esforço do presente trabalho – embora reconhecendo a necessidade de elaborações de cunho pragmático, no sentido da mediação teoria-prática – não tem especificamente esta função, sendo muito mais uma tentativa de reflexão em torno de pressupostos filosóficos que possam embasar uma nova práxis, pois, como Octávio Paz (1984), entendo que a “missão” do professor não é “oferecer aos jovens uma filosofia, mas sim os meios e as possibilidades para criá-la.” Tarefa que julgo de extrema importância, principalmente se tivermos em conta a facilidade com que os profissionais da educação física transformam-se do dia para a noite em "construtivistas", "humanistas", "marxistas", etc.⁴ O que, logicamente, revela uma falta de reflexão sobre os pressupostos que orientam sua prática, tornando-os suscetíveis a incorporar discursos de forma mecânica e infundada, rendendo-se aos modismos ditados pelo último "gurú", o que, via de regra, significa o abandono de conquistas já realizadas.

Trabalho semelhante foi realizado por CARLAN (1997), no que se refere a dissertações apresentadas junto aos programas de Pós-Graduação em Educação no período 1980-1993 (UFMS, UFRGS, UFSC e UNICAMP), e que tivessem como temas questões relacionadas à Educação Física. Constatou este trabalho que, para além da hegemonia dos trabalhos empírico-analíticos, a ausência de um vínculo teoria-prática que apontasse para superação de problemáticas específicas da área.

³ Esta experiência realizada no Rio Grande do Sul no período 1987-90, designada "Reconstrução Curricular", teve apoio em nossa região (Ijuí), tanto dos órgãos de governo (Delegacia da Educação e Secretaria Municipal de Educação), quanto de universidades (em nosso caso, da UNIJUÍ), e de entidades representativas dos professores. Tive oportunidade de participar, inclusive como coordenador, e comprovar a eficácia do esforço do "pensar coletivo" e de forma permanente (semanalmente) a prática desenvolvida cotidianamente. Esta experiência embora necessite correções, merece ser analisada.

⁴ Fenômeno que atinge toda educação, onde professores, após terem lido um comentador de Marx, autodenominam-se marxistas, outros, como disse Esther Grossi (Ijuí, 14 nov. 1994), assistem uma palestra e "tornam-se construtivistas".

A tarefa que proponho é a de pensar a educação física a partir da superação de um modelo de razão monológica, limitada ao aspecto cognitivo-instrumental, para um modelo de razão dialógica que compreende também os aspectos prático-político e estético-expressivo, perspectiva que denominamos neomoderna.

Compreendo que assim possamos romper com um tipo de formação inicial e continuada que tem se mantido no plano da simples instrumentalidade/operatividade, onde a relação com a teoria é acrítica, por isso, mecânica, mantendo os professores em uma situação de “menoridade”.

Estes professores tornam-se incapazes de vincular sua intervenção a valores/princípios orientadores de forma coerente com objetivos intencionados. Esta relação só poderá existir em uma dinâmica de busca constante de aprofundamento da compreensão teórica em relação dialética com as experimentações práticas.

Para melhor compreendermos esta lógica instrumental que nos tem moldado, é preciso reconhecer os vínculos de sua forma de racionalidade com a educação física.

3 – RACIONALIDADE CIENTÍFICA MODERNA E EDUCAÇÃO FÍSICA

A multiplicação de “disciplinas”,⁵ objetividades discursivas especializadas, constitui-se em característica da modernidade. Pretendem elas traduzir em proposições conceituais toda realidade passível de determinação, do micro ao macro, sob forma de causalidade eficiente. Devem elas *prever* e se possível *antecipar* o movimento dos objetos que tematizam. Para isso faz-se necessário mais que explicá-los, moldá-los. O que se realiza pela intervenção ordenadora, a qual é de natureza política e social, embora, muitas vezes, ignorem esta origem.

Esta “amnésia” ocorre, segundo LUZ, com a medicina, ocasionando um processo de “naturalização” de seu objeto, através de proposições exclusivamente biologizantes, ignorando portanto, seus significantes sociais. Análise que se aplica perfeitamente à educação física, até porque é neste discurso da medicina que ela

⁵ Entenda-se por disciplina, um domínio específico de enunciados científicos constituidores de um objeto (LUZ, 1988:3). Posição que, diferentemente daquela que acredita que os objetos existam na natureza a espera de um discurso que os diga, reconhece os objetos enquanto construções discursivas.

busca sua legitimação. Ignora-se assim, por parte da medicina, a adjetivação humana dos corpos que tematiza, tal como a educação física a ignora no que diz respeito ao movimento. Assim, o higienismo da educação física é estreito não somente por se limitar à questão da saúde, mas pela compreensão de saúde que compartilha, a qual esquece que “As relações dos indivíduos e dos grupos sociais com seu corpo, seu sofrer, seu adoecer, sua morte, e com o corpo, o sofrimento, o adoecimento e a morte dos outros são *relações sociais*” (LUZ, 1988:6).

As posições que estabelecem esse vínculo com o social, propondo transformações nas relações sociais, deparam-se na medicina, como na educação física, com o enfrentamento dos porta-vozes da “pureza científica”, leia-se racionalidade moderna na sua versão cognitivo-instrumental, sendo considerados como estranhos à “especificidade” da área.⁶

LUZ nos apresentará em sua obra (1988), em particular no último capítulo, a oposição entre o discurso e a prática da medicina tradicional (racionalista, instrumental, mecanicista) e a homeopatia. Não objetivamos nos deter aqui nesta oposição, mas ressaltar que os elementos presentes neste embate são extremamente esclarecedores para compreender oposições no interior da educação física, o que como já foi ressaltado, não causa estranheza, uma vez que a forma de racionalidade que as embasa é a mesma, além do estreito vínculo que hegemonicamente ainda as une.⁷

Exemplificarei com dois pontos essa distinção e apontarei para analogias possíveis de serem estabelecidas com a educação física. Vejamos:

Primeiro:

- Medicina Tradicional: trata da doença a partir de um quadro pré-classificatório (que separa doença e doente) utilizando um método lógico-dedutivo (mesmo remédio para todos).

⁶ Eu mesmo já fui “aconselhado” a abandonar a área, pois segundo os “donos” da educação física “científica”, o que faço não é educação física e muito menos ciência. Vale lembrar que o balizamento do que seja o “específico” da educação física é dado ainda hoje por essa visão biologizante (inspirada em uma biologia humana que nem os biólogos mais aceitam).

⁷ Este vínculo parece ter recebido um novo alento com a retomada do tema atividade física e saúde, agora orientado pelo discurso da “qualidade de vida”. Infelizmente, o reducionismo biologicista parece persistir.

- Homeopatia: trata do doente a partir da forma específica como a doença se apresenta no indivíduo singular (dosagem adaptada).
- Educação Física: é comum que se padronize movimentos técnicos direcionados ao rendimento, e que se busque aplicá-los a diferentes indivíduos em diferentes contextos e para diferentes finalidades (estuda-se a corrida, o esporte, etc., e não o indivíduo que corre, joga, etc.).

Segundo:

- Medicina Tradicional: fragmenta o indivíduo a partir do local de incidência da doença, logo a defesa também será buscada localmente.
- Homeopatia: toma o indivíduo como totalidade indissolúvel, logo o tratamento visará esta totalidade.
- Educação Física: esta atitude fica flagrante quando, para atender uma determinada especialidade, ignoramos o indivíduo em seu conjunto, produzindo desequilíbrios tanto físicos (exemplo: ginastas), quanto psico-físicos (exemplo: precocidade).

Esta forma de racionalidade moderna, que caracteriza a medicina tradicional e a educação física, atinge também o esporte, pois, segundo BRACHT, “ainda que discutível”, o esporte, tal como o entendemos hoje, é filho da modernidade, visto que não se confunde com as práticas corporais que o antecederam, além do que seu processo de racionalização, em termos de treinamento, dá-se em consonância com a racionalização do sistema produtivo na sociedade capitalista industrial. Daí suas características: “secularização; igualdade de chances; especialização; racionalização; burocratização, quantificação; busca do recorde” (GUTTMANN *apud* BRACHT, 1995:37). O que justificará a perspectiva defendida por HUIZINGA (1980) da perda de ludicidade por parte do esporte, distinguindo-o, por um lado, do jogo, e aproximando-o, por outro, do trabalho.⁸

⁸ É interessante perceber que, paradoxalmente, o esporte usurpou o significado de jogo, confundindo-se com este. Essa confusão fica evidente em uma expressão muito comum entre praticantes e que tem um caráter de reprovação: “Tu ‘veio’ aqui para jogar ou brincar”. Se para Huizinga jogar está muito próximo do brincar, nesta expressão eles se excluem, tal como no esporte-trabalho.

BRACHT busca evidenciar uma lógica coerente entre o processo de racionalização característico da modernidade, objeto de minha análise em capítulos posteriores, e o esporte moderno. Seu argumento é que

... a racionalidade científica, característica da modernidade, cujo paradigma hegemônico estava voltado para a identificação das leis inerentes às coisas ou fenômenos, com o objetivo de aumentar nosso poder/controlar sobre esses (...), foi co-produtora do esporte moderno; ou então, que o desenvolvimento do esporte moderno se dá no mesmo caldo sócio-cultural em que se desenvolveu a ciência moderna (BRACHT, 1995:38).

Essa racionalidade instrumental que englobou o esporte, atingiu também a educação física, principalmente pelo fato dos esportes constituírem-se nos conteúdos hegemônicos desta disciplina.

Entende-se sob essa lógica do esporte (maximização do rendimento) seu vínculo com a racionalidade científica moderna, a qual instrumentaliza os meios para atingir um fim absolutizado e posto *a priori*. Nesta lógica, a educação física escolar aparece obviamente como meio; base da pirâmide seletiva em que se transformou o sistema esportivo, além de criar um mercado consumidor/espectador acrítico do esporte.

Na busca de compreender este processo de “esportivização” da educação física e suas conseqüências, KUNZ (1994), em uma perspectiva habermasiana, evidenciou a hegemonia que o “interesse técnico” exerce sobre a produção do conhecimento na educação física, o que se traduz na supremacia das pesquisas empírico-analíticas. E o que é pior, acreditando que são a única forma de pesquisa “verdadeiramente científica”. No meu entender, isto revela uma total incapacidade de auto-reflexão, além daquela balizada pelos seus próprios termos. Em outras palavras, a incapacidade de reflexão epistemológica, movidas que são, pela crença em sua isenção político-ideológica.

Isto faz com que a legitimação das “Ciências do Esporte” dê-se apenas pelo seu papel junto ao sistema esportivo, o que segundo BETTE (*apud* BRACHT, 1995:41), cria dificuldades para outras abordagens científicas que não se submetam a esse sistema e que “propõem uma relativização do conceito de rendimento a partir de razões pedagógicas, sociais ou de saúde”.

Essa problemática evidencia a dificuldade da educação física constituir-se enquanto ciência nos marcos da ciência tradicional, tornando-se esta um empecilho, segundo BRACHT (1993:116), ao atendimento das

necessidades de uma ciência “que tem no objeto movimento humano e na intenção pedagógica suas características definidoras”. O que aponta para a necessidade de ampliação do significado de ciência, ou, que é a opção à qual recorro, fazê-la operar com um conceito de razão comunicativa (Habermas, Apel), a qual engloba a razão teórica, a razão prática e a dimensão da subjetividade. Conclui o autor:

Entendo que há necessidade de voltar a produção do conhecimento nas faculdades, institutos, departamentos e centros de Educação Física (e Desportos) para as necessidades da prática pedagógica em Educação Física, ou seja, superar a fragmentação a partir das necessidades da prática que são globais (BRACHT, 1993:116).

Essa ampliação, sem dúvida, passa por uma mudança de concepção de racionalidade, ultrapassando o caráter exclusivamente instrumental que assumiu na modernidade e resguardando o caráter pluridimensional da práxis humana, condição de qualquer projeto que tenha como *telos* a emancipação humana.

Na busca da superação desta forma de racionalidade instrumental, hegemônica na modernidade, surgem proposições dentro da educação física, tal como a de SOARES,⁹ em pensá-la tendo por objeto o “gesto” e não o “movimento”.

A justificativa apontada é a de que, por maior que seja a preocupação em destacar a adjetivação “humana” do movimento, qualificando-o, este conceito têm uma forte conotação do positivismo do Século XIX, o qual forneceu as bases científicas “da e para” a educação física.

Já o “gesto” é herdeiro de uma tradição de subversão ao poder, a tal ponto que a acrobacia era tida como profissão ilícita no Século XIII. O potencial revolucionário do gesto reside, segundo SOARES, no fato de ele encarnar o ser inteiro e o seu entorno, jamais fragmentando o humano, e com isso, conseguindo inebriar os espectadores.

Os pensadores do Século XIX que buscavam constituir uma “ginástica científica”, condenaram as manifestações de rua que tomavam o corpo como espetáculo, tais como o circo, o funambulismo e os saltimbancos. Foi neles, porém, que buscaram inspiração para seus métodos “higienizados” de exercitar-se.

⁹ Tomo aqui as considerações da professora Carmen L. Soares (FE – UNICAMP), por ocasião da banca de qualificação desta tese, realizada em 29 mar. 1999.

Para SOARES, o movimento “colonizado” pelo mecanicismo tem servido à educação física como instrumento de subordinação do gesto, submetendo-o à “precisão, sistematização, rigor, experimentação e controle” (1998:59).

O debate em torno desta questão tem apresentado significativos avanços no interior da educação física.¹⁰ Nosso objetivo aqui não é detalhá-lo, porém a tarefa que nos propomos é realizarmos uma investigação profunda no sentido de melhor compreendermos a racionalidade que embasou, e em boa medida ainda embasa, a Educação Física, ou seja, a racionalidade instrumental. Para isso buscaremos no próximo capítulo desvelar o solo onde ela se forja, o pensamento moderno.

¹⁰ BRACHT em publicação recente (1999) reúne uma série de artigos em torno das discussões epistemológicas, que nos possibilitam uma boa visão do atual estágio do debate no interior da Educação Física. Da mesma forma, a revista “Motus Corporis”, dedicou seu volume 3, n. 2 (dez. 1996) a este debate.

CAPÍTULO II

O PENSAMENTO MODERNO

O desejo revolucionário de realizar o Reino de Deus [...] é o início da história moderna (WALTER BENJAMIN).

1 – O MUNDO RE-APRESENTADO

O que passou a ser conhecido hoje como pensamento moderno, e que se desenvolveu no século XVII, tem como principal característica a confiança otimista na razão, a qual tem como modelo a matemática, ciência que sofreu um grande desenvolvimento a partir das contribuições dos pensadores renascentistas.

No plano político-econômico temos, neste período, a ascensão da burguesia e com ela a indústria moderna, suporte do novo modo de produção, o capitalismo, sob sua forma mercantilista.

No campo da arte, a modernidade rompe com a autoridade quase sagrada da **Poética** de Aristóteles e a transfere às **academias**, onde, nos moldes do pensamento racionalista, a busca da harmonia será julgada sob leis rigorosas e necessárias. Este academicismo retoma, em grande parte, os valores estéticos da antigüidade clássica.

É neste período também que os Estados Nacionais afirmam-se como novos atores da política internacional. Marco decisivo para esta nova conformação foi, sem dúvida, a Guerra dos Trinta Anos, na qual o Sacro Império Romano-Germânico, representante do catolicismo, perde espaço para o protestantismo e, com

isso, propicia o desenvolvimento da autonomia dos Estados dirigidos por príncipes protestantes. Morre assim a pretensão do Império e da Igreja de unificar o mundo sob um mesmo Estado e uma única Fé (**História do Pensamento**, 1987:262-264)

A nobreza cede espaço à burguesia, esta em aliança com a monarquia constitui o absolutismo, base da política que leva a França de Luís XIV à condição de maior potência da Europa.

Frente aos conflitos que fragmentam o mundo moderno, algo os unifica, esse algo é a **razão**. A força unificadora da razão certamente não é um elemento novo no mundo ocidental, no entanto, diferentemente do papel que até então lhe cabia, qual seja, abarcar um mundo previamente ordenado e unificado, constitui-se agora como centro de um mundo que não é mais limitado à Pólis, nem a um único Império, nem a uma única Igreja. Frente a essa realidade dispersa, múltipla e relativa caberá a ela

... reunificar o mundo, reproduzi-lo, **representá-lo**. O termo **representação** indica exatamente essa operação da razão: re-apresentar, tornar de novo presente. Mas tornar de novo presente a imagem unificada do mundo é também destruir o que se apresenta como disperso e desconexo. Por isso, a representação nega e ultrapassa a realidade visível e sensível, e produz um outro mundo que se torna racionalmente compreensível já que é reordenado pela própria razão (**História do Pensamento**, 1987:266).

Esse racionalismo encontrará seu grande modelo na matemática, o que implica seguir seus procedimentos através da construção do **método**, condição para evitar o erro, obsessão dos modernos.

A razão, como os modernos a entendem, só tem um apoio: ela mesma. É por isto que cabe a ela ordenar o mundo, e ordenando-o, conhecê-lo. Isso dá à razão a condição de **sujeito** o que etimologicamente significa **fundamento** (*subjectum*).

A razão é precisamente o fundamento do mundo transformado em **objeto**, **objectum**, ou seja, aquilo que está colocado diante de ... sujeito, e que só pode existir tendo como referência o sujeito (**História do Pensamento**, 1987:268)

Constitui-se assim, com o pensamento moderno, o que chamamos "sujeito do conhecimento" e "objeto do conhecimento", formulação que gerará controvérsias que persistem até hoje e que ocupam lugar B da natureza, para a qual

... o conhecimento não se funda na interpretação intelectual dos fenômenos, mas na determinação de transformá-los para dominá-los. Realiza-se o conhecimento do fenômeno à medida que ele é produzido pelo homem com o recurso da dupla instrumentalidade: da hipótese conceitual e do instrumento científico que a encarna e materializa. Os fenômenos são tecnicamente constituídos; não são dados, mas resultados; não se descrevem, mas se produzem. No experimento combinam-se a observação metódica indutiva com o uso dos instrumentos adequados como é o cálculo matemático, indispensável à explicação ou interpretação (MARQUES, 1993:42).

As implicações previstas por Bacon (1561-1626), entre saber e poder, assumem nesses novos tempos, características precisas na aliança da ciência com a técnica, e estas, sob um discurso de neutralidade, põem-se a B deste projeto que, para alguns, teria já se esgotado, enquanto, para outros, estaria ainda inacabado, o projeto da modernidade.

2 – ONDE ESTÁ O CENTRO?

BURTT, ao estabelecer que uma das maneiras de descobrir a visão de mundo, de determinada época, é observar os problemas que preocupam incessantemente os filósofos, pergunta: "Quais os problemas cujo tratamento correto, segundo a consideração geral, constitui o assunto principal dos pensadores metafísicos?" E responde:

Ora bem, o mais conspícuo deles é o chamado **problema do conhecimento**; a corrente principal da pesquisa especulativa, de Descartes (1596-1650) em diante, tem sido permeada pela convicção de que a investigação da natureza e da possibilidade do conhecimento constitui um ponto preliminar e necessário para que se tenha êxito no ataque a outras questões decisivas (BURTT, 1991:9).

A busca do “pensamento autônomo”, condição de libertação da tradição e construção do projeto humanista, coloca no centro do debate da filosofia moderna o problema do conhecimento. Não é por outra razão que Descartes é considerado o “pai” da filosofia moderna, pois é ele que inaugura a filosofia enquanto teoria do

conhecimento. Coloca-se ele na construção de um saber “seguro e indubitável”, desvelando as leis da natureza como condição de domínio desta¹ (SILVA, 1992:11-4).

Para Descartes, o lugar das certezas primeiras é a razão enquanto faculdade inata (daí a crítica empirista), lugar das “idéias claras e distintas”, a qual conduzida matematicamente decifrará os signos da realidade. Este racionalismo cartesiano, que promove o “cogito” enquanto lugar das certezas subjetivas e fundamento das objetivas, pode ser considerado instaurador da “filosofia da consciência”.

O postulado cartesiano da supremacia da razão, exige dos pensadores modernos uma inversão na relação metafísica/teoria do conhecimento, dando à última uma condição de anterioridade, tendo em vista sua proximidade com a razão, o que por sua vez, inverterá a ordem de explicação até então hegemônica (AZEREDO, 1996:77).

HABERMAS, após constatar que foi somente o século passado que cunhou o designativo teoria do conhecimento, afirma que "o assunto assim nomeado retrospectivamente, é o tema por excelência da filosofia moderna, pelo menos até os umbrais do século XIX" (HABERMAS, 1987a:25).

Este lugar central da teoria do conhecimento na filosofia moderna deve-se, segundo BURTT, à "uma concepção do próprio homem e, especialmente, de sua relação com o mundo que o envolve". Pois, segundo este autor, o conhecimento não ocupava lugar central para os medievos, os quais aceitavam "tacitamente que todo o universo que a mente humana trata de compreender é inteligível para ela" (BURTT, 1991:10).

Para BURTT, o quadro definitivo que uma época forma a respeito da natureza de seu mundo, deve ser tomado como enfoque principal para a sua compreensão. E é neste sentido que ele procura traçar um paralelo entre o pensamento medieval e o moderno, quanto às relações homem-ambiente natural.

Quanto à posição do homem no universo, dominava no pensamento medieval a crença na supremacia deste em relação à natureza física, enquanto no pensamento moderno é hegemônico o entendimento de que "a natureza ocupa um lugar mais independente, mais determinante e mais permanente que o homem" (:10).

¹ O que faz de Descartes um “moderno” é justamente essa visão de domínio da natureza, o qual realizar-se-ia pela exatidão do método. Bacon por sua vez, não se constituiria em um pensador inteiramente moderno pelo fato de acreditar na necessidade de submeter-se à natureza para dominá-la (MATOS, 1989:141).

Concorriam para esta posição de centralidade do homem no pensamento medieval a filosofia grega e a teologia judaico-cristã, as quais acreditavam estar o mundo da natureza teleologicamente subordinado ao homem e ao seu destino eterno. Concepção que gerava os equívocos da física medieval, exemplificada na crença de que "a chuva caía porque beneficiava as culturas do homem", e que "todo universo era um lugar pequeno e finito e era o lugar do homem. Ele ocupava o centro; seu bem era a finalidade da criação natural" (:12).

Em contraposição a esta visão BURTT refere-se à posição de Russel, para o qual

o homem não é mais que o produto casual e temporário de uma natureza cega e sem propósito, um espectador irrelevante de seus feitos, quase um intruso em seus domínios. Não lhe cabe nenhum lugar elevado em uma teleologia cósmica: seus ideais, suas esperanças, seus enlevos místicos, são apenas criações de sua própria imaginação errante e entusiasmada, sem relação ou aplicação perante um mundo real, interpretado mecanicamente em termos de espaço, tempo e átomos inconscientes, embora eternos. A terra mãe não é mais que um ponto na imensidão do espaço e o lugar do homem sobre ela é insignificante e precário; em uma palavra, ele está a mercê de forças brutas que, sem o saber, deram-lhe existência e que sem o saber prometem, no futuro, apagar a vela de seus breves dias. Ele e tudo o que lhe é caro ficarão, com o decurso do tempo, "enterrados em um universo de ruínas" (BURTT, 1991:17).

Embora esta posição de Russel possa parecer extremada, ela coloca-se como visão cosmológica de forte apelo no pensamento moderno, perturbando o sono até mesmo de filósofos idealistas e religiosos entusiásticos. Segundo BURTT as filosofias de Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Hegel, James, Bergson, são tentativas, frustradas no seu entender, de "devolver ao homem e a seus elevados anseios espirituais um lugar de importância no esquema cósmico" (:18).

Se considerarmos as conseqüências que a filosofia kantiana imprimiu à história do pensamento ocidental, dificilmente poderíamos dizer que o "sono perdido" de Kant, no esforço de devolver um papel central ao homem, tenha sido em vão. É óbvio que esta centralidade deriva não mais de Deus, mas deste elemento que dá ao homem o poder de constituição e atribuição de sentido a tudo "o que é": a **Razão**.

Sem dúvida, cresce a importância do papel da natureza na idade moderna em relação ao **teocentrismo** do período medieval, período no qual a relação homem-natureza era mediada por Deus, enquanto na modernidade esta mediação é feita pela razão humana. Nem por isso a natureza coloca-se no centro do projeto moderno. Tendo em vista esta centralidade da razão é que podemos falar do **antropocentrismo** da idade moderna, o que explicita-se na posição central que a antropologia ocupa no pensamento de Kant, o qual

acreditava termos resolvido todos os problemas da filosofia à medida que respondessemos a questão: o que é o homem?

Neste pensamento

... a ontologia tradicional é substituída pelo que poderíamos chamar de **objetologia transcendental**, uma teoria do processo de objetivação, que vai culminar na **lógica transcendental**. Que a ontologia se faça lógica significa que, em última análise, a instância geradora de sentido de todo o real é a subjetividade finita, e nisto consiste o antropocentrismo (OLIVEIRA, 1989:10).

É nesse sentido que Descartes ocupa um lugar central para o pensamento moderno, centralidade que reside, no entender de Heidegger, no fato de ter sido ele o responsável pela construção de uma metafísica na qual “são tomados como efetivamente sendo apenas os entes que se oferecem como objetos de uma representação exata: são verdadeiramente apenas os entes representáveis com certeza e que podem ser submetidos ao cálculo e ao domínio técnico por um sujeito que assume desde então a condição de fundamento epistemológico, ético e ontológico” (*apud* FIGUEIREDO, 1995:31). O que confirma, ainda segundo Heidegger, a tese de Max Planck sobre o Ser: “real é aquilo que é mensurável. O sentido do Ser é a mensurabilidade” (Heidegger *apud* BARTHOLOJR., 1987:30).

O sujeito torna-se **fundamento epistemológico** posto que as certezas subjetivas substituem as autoridades e a tradição na legitimação do conhecimento. Torna-se **fundamento ético** ao definir as suas regras de ação independentemente dos padrões tradicionais e coletivos. Por fim, torna-se **fundamento ontológico** ao condicionar a existência da realidade das coisas à sua capacidade de representá-las de forma “clara e distinta”. Tamanha tarefa só pode ser assumida por um sujeito completamente autônomo, autotransparente e autodeterminado, senhor absoluto da própria vontade. Este projeto epistemológico e ético da modernidade preconiza obviamente, o “silêncio do corpo” (projeto nunca efetivado, mas constantemente buscado), onde a subjetividade reduzir-se-ia à *consciência, dever e vontade*, e a vida tornar-se-ia um mero exercício de geometria² (FIGUEIREDO, 1995:30-2).

Esta subjetividade só pode ser construída a partir de um processo de desnaturalização do homem, o que, à medida que o corpo é tomado como parte da natureza, vai significar um processo de “desencarnação”, ou “desincorporação”. O homem moderno coloca-se, assim, acima da natureza, livre dos seus desígnios, como

² FIGUEIREDO (1995), encontra este projeto caricaturizado no personagem criado por Italo Calvino em sua novela “O Cavaleiro Inexistente”, o qual é só a armadura, não possuindo nem rosto, nem expressão, nem sentimentos.

livre está dos desígnios de Deus. É ele agora o ser onipotente, fundamento de toda verdade e valor, bem como do próprio mundo, tendo pela frente uma liberdade infinita.

O homem moderno, tal como preconizava Protágoras, é “à medida de todas as coisas”, produtor de toda realidade, de si e da sociedade, o que encontra-se expresso, segundo BARTHOLO JR., na tese marxista de que “a raiz do Homem é o próprio Homem” (Marx *apud* BARTHOLO JR., 1987:27). Logo tudo lhe é “disponível”, “requisitável”, basta para isso “arrancar da natureza seus segredos” (Bacon), ou segundo o Gênesis, obedecer a ordem divina: “enchei a terra e submetei-a” (I, 28). Para essa tarefa de conquista racional, faz-se necessário a dessacralização da natureza, tornando-a objeto manipulável pelo homem e sua técnica.

Então, no meu entendimento, dois procedimentos levam o sujeito a colocar-se, ou pleitear colocação neste lugar de centralidade, como este novo fundamento. Primeiro, liberta-se a natureza do poder teológico, e aqui Bacon é fundamental; segundo, liberta-se o homem da natureza, e aqui aparece Descartes.³ É ele que estabelece o “bom senso” como o bem melhor distribuído entre os homens, democratizando com isso a razão, fonte da autoridade do sujeito. É preciso, no entanto, expurgar essa nova subjetividade dos vícios herdados da tradição, para o que se faz necessário o **método**.

3 – O MÉTODO

Para BACHELARD é o “método de medir”, mais do que o objeto de mensuração, que o cientista descreve. O objeto medido nada mais é, segundo ele, que um grau particular da aproximação do método de mensuração. “O cientista crê no *realismo* da medida mais do que na realidade do objeto (...) É preciso refletir para medir, em vez de medir para refletir” (1996:261-2).

Este lugar de destaque que o método ocupa no pensamento moderno evidencia-se no fato de ter sido ele o tema da obra de Descartes que pode ser considerada o “catecismo” da modernidade: “O Discurso do Método”. O método terá para Descartes a função de estabelecer a certeza subjetiva como critério de verdade e garantia de conhecimento. FIGUEIREDO (1995) lembra-nos que a “certeza” deixa de ser desde então, apenas critério epistemológico, constituindo-se em critério ontológico, o que significa dizer que algo “é” à medida que possa ser representado objetivamente, ou seja,

³ Segundo LUZ (1988), o antropocentrismo renascentista realizou esta dupla tarefa ao cindir “ordem divina” e “ordem humana” e esta da “ordem natural”. Dessa separação – Deus, homem, natureza – o homem herda o espólio do “reino natural”, apossando-se desse legado da Idade Média. “Prometeu libertou-se, afinal” (:18).

... *ser é ser representável, é ser objetivável numa representação* e tudo aquilo que escape ou se furte a uma representação clara e distinta estaria assim destituída de estatuto ontológico ou, pelo menos, teria sua realidade posta em suspeição (FIGUEIREDO, 1995:138).

Ignora-se assim, que esta forma de existência, representável, passível de cálculo, só coloca-se como fundamental para um determinado sujeito, o sujeito epistêmico e seu método. Esse sujeito e seus “óculos” (método) só enxergam os fenômenos que se curvam aos seus procedimentos, o restante da realidade perde seu estatuto ontológico no momento em que deixa de ser objeto de conhecimento. Compreende-se assim, porque os diversos campos do saber buscarão na incorporação do método sua dignidade. Dignidade que se traduzirá em seu reconhecimento enquanto “ciência”.

Nesse processo seletivo, a primeira providência do “Método” é separar, no campo das experiências subjetivas, “o terreno cognitivamente confiável”, ou seja, a razão e os sentidos purificados, na sua universalidade e regularidade, do “terreno suspeito”, entenda-se das paixões, desejos, emoções, fantasias, preconceitos, viéses, partidarismos, dialetos, etc., em sua variabilidade e particularidade. O primeiro “terreno” possibilitaria o acesso a “conhecimentos imediatos”, não sujeito à mediação das tradições, às autoridades e condições e vicissitudes físicas do sujeito, responsáveis pela introdução da contingência e da arbitrariedade. É deste terreno que deverá emergir a nova subjetividade, purificada, transparente para si mesma, sem a espessura e sem as rachaduras dos sujeitos empiricamente dados. Tal como o “cavaleiro inexistente”, da novela de Calvino, “sem histórias, sem músculos, sem ossos e sem nervos”. Estaríamos, assim, livres de toda particularidade e contingência, pairando acima de qualquer contexto, ou seja, estaríamos diante de uma subjetividade transcendental (FIGUEIREDO, 1995:138-9).

Subjacente a este projeto está,

A crença na necessidade e na possibilidade de uma nítida separação entre ilusão e *conhecimento*, entre argumentos retóricos e apaixonados e *demonstrações matemáticas*, entre *conhecimentos imediatos* – e, assim, inquestionáveis e indiscutíveis – entre subjetividade empírica (variável e inconstante, contextualizada e particular) e *subjetividade transcendental* (universal, regular) e, finalmente e como que num resumo, entre **corpo** (campo da passividade, objeto dos padecimentos e dos condicionamentos) e **espírito** (puro sujeito, exercício da atividade livre) (FIGUEIREDO, 1995:139).

Anterior a esta cisão, como condição *a priori* de sua própria realização, encontra-se um ser dotado, prévia e incondicionalmente, de uma **vontade livre**, bem como de uma **razão**. Ser que para agir livremente necessita de plena autonomia, a qual só é possível inteiramente para um ser que é fundamento de si mesmo,

atributo que deixa agora de ser exclusividade de Deus, para ser também, e para muitos exclusivamente do homem.

Para este ser cindido em corpo e espírito, o corpo, além de entrave ao conhecimento,⁴ passa a ser suspeito em sua própria *realidade*, tendo em vista a dificuldade em objetivá-lo, critério de existência. Isto vale, logicamente, para o “corpo próprio”, pois o “corpo alheio” tornou-se alvo de objetivação, como bem mostram os sistemas de representação científicos, embasados nas filosofias mecanicistas, tais como a anatomia, fisiologia e medicina. Por sua vez, as tentativas de representação, científicas ou artísticas, do “corpo próprio”, ocuparão cada vez mais um lugar marginal entre os saberes, tendo em vista sua “falta de objetividade”, oriunda das dificuldades na aplicação do método.

É novamente em Descartes que aparece com clareza este papel secundário ocupado pelo corpo, o qual afirma em seu “Discurso do Método”, que “podia supor não possuir corpo algum (...) que nem por isso podia supor que não existia”, ou seja, “a essência ou natureza consiste apenas no pensar”, não necessitando de suporte material, daí a identidade “eu/alma”, e a cisão “alma/corpo”. Nas palavras de Descartes,

... a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, inclusive, é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que o corpo nada fosse, a alma não deixaria de ser tudo o que é (DESCARTES, 1985:56).

FIGUEIREDO (1995:141), lembra que esta cisão, ao excluir, institui uma outra realidade, subterrânea, que buscará seu espaço entre as rachaduras do mundo das representações claras e distintas, é o retorno do reprimido sob a forma do sintoma. A força destas manifestações irá, num primeiro momento, exigir um espaço de acolhimento, e por fim, comprometerá o próprio projeto original da modernidade, revelando os limites da “filosofia da consciência”. Mas isso é tema para os próximos capítulos.

4 – O MUNDO, UMA GRANDE MÁQUINA

Segundo SACARRÃO, a ciência faz parte do corpo social, desenvolveu-se nele e não escapa aos nexos, às contradições e aos movimentos produzidos pelas forças sociais, o que possibilita afirmar que burguesia e ciência estão intimamente ligadas (SACARRÃO, 1989:41)

⁴ O corpo, por ser elemento passageiro do homem – sujeito a carências, afecções e achaques – afasta-nos, segundo a tradição socrática, do conhecimento “puro”, produto da contemplação das coisas pela alma. Coerente com esta tradição só resta a esperança do saber pós-morte, quando então a alma estará livre dos limites impostos pelo corpo. Limites que tornam os conhecimentos em vida sempre limitados (TÜRCKE, 1993:86).

A sociedade burguesa, que se originou no seio da sociedade feudal, baseia-se numa visão mecânica do mundo e das coisas (a máquina é seu símbolo), visão que atinge seu auge no século XIX com a revolução industrial do maquinismo, servida e promovida pela ciência, e que nas modernas sociedades industriais continua ainda em pleno desenvolvimento e expansão (...). É com a emergência da burguesia que surge o relógio mecânico, considerado por Marx a primeira máquina automática aplicada a fins práticos, possibilitando a teoria da produção e da regularidade do movimento. Ele passa a ser o modelo de todas as máquinas e automatismos sociais, ultrapassando o âmbito da fábrica. Para a ideologia burguesa o mundo é movimento, é uma máquina, e, como elas formado por um conjunto de peças. Para compreender o mundo faz-se o mesmo que a máquina – desmonta-se, desunem-se as peças e estudam-se separadamente (SACARRÃO, 1989:44).

Para o mecanicismo do século XVII não só os eventos naturais podem ser descritos com os conceitos da mecânica, mas os próprios engenhos produzidos pelo homem podem servir de modelo para a compreensão da natureza. Neste sentido, diz ROSSI:

A máquina, real ou apenas pensada como possível, funciona como modelo explicativo da natureza, torna-se a imagem de uma realidade constituída de dados quantitativamente mensuráveis, na qual cada elemento (como cada peça da máquina) cumpre a sua função como base numa determinada forma, em determinados movimentos e velocidade de movimentos. Conhecer a natureza significa perceber o modo como funciona a máquina do mundo (1992:135).

Conclui ainda que: “Nos limites em que a natureza foge ao modelo da máquina, ela é uma realidade não cognoscível” (:137).

É nesta mesma perspectiva que a anatomia desmembra o corpo humano, tomando-o como um conjunto de peças (órgãos), para estudá-las melhor e explicar o todo como a soma destas partes. Nas palavras de Hobbes, "o que é o coração senão uma mola, os nervos senão muitas cordas, e as articulações senão muitas rodas?" (*apud* ROSSI, 1992:135).⁵

⁵Cabe lembrar que tratar o corpo (humano ou animal) como autómato remonta a Platão e Aristóteles, para os quais o corpo era um instrumento da alma, cabendo a esta movê-lo. Sem o corpo, porém, a alma perdia seu sentido próprio. Descartes dispensa essa função motriz da alma, tornando o corpo objeto da mecânica. Dessa forma, torna-se dispensável a existência da alma nos animais, o que a retira do âmbito da natureza, tornando-a

Não é difícil perceber a influência desta analogia corpo-máquina, em situações como as do processo produtivo, onde o ideal passa a ser o trabalhador que mais se assemelha à máquina, a qual executa seu movimento repetidamente, sem esboçar qualquer reação, muito menos oferecer resistência, paradoxo que tem seu desenlace na figura do robô.

Este modelo funda-se nos seguintes pressupostos:

- não há interdependência das partes;
- mecanismos não possuem história;
- cada parte atua de forma isolada.

Posição que conflitua com a dos filósofos antigos, para os quais “era impossível compreender a estrutura diferencial dos entes sem reconduzi-los à *physis*, pois era nela que o sentido mesmo da diferenciação encontrava a sua unidade, a sua verdade” (BARBOSA, 1987:53-55).

Isto produzirá uma mudança substancial no entendimento da técnica tal como os gregos a compreendiam e no fazer técnico-científico moderno. Os primeiros concebiam seus “artifícios” em uma solução de continuidade entre estes e a ordem originária e limitadora da *physis*. Os outros, ao contrário, partem de uma predominância do sujeito, o qual impõe à natureza objetual sua vontade omnilateral.

É da máquina que deriva, segundo Guiddens, o “industrialismo”, o qual torna-se o eixo principal da interação dos seres humanos com a natureza na modernidade. Se nas culturas pré-modernas a vida dos seres humanos estava vinculada aos movimentos e disposições da natureza, a indústria moderna, fruto da aliança da ciência com a técnica, produz uma ruptura em relação às formas de vida tradicionais, gerando o “**ambiente criado**” que, embora físico, não é mais apenas natural e não se limita às áreas urbanas (GUIDDENS, 1991:66).

Este modo de percepção do mundo é, sem dúvida, devedor do pensamento cartesiano, para o qual toda a realidade está composta por duas substâncias, a “*res cogitans*”, o espírito, e a “*res extensa*”, a matéria. A primeira, como sabemos, caracteriza-se pelo pensamento e é desprovida de qualquer característica material; a segunda, pela extensão espacial desprovida de qualquer atividade interna, portanto, inerte. A movimentação da matéria e a ação por contato entre partes extensas da matéria são para Descartes a origem das substâncias e fenômenos físicos, sendo também a única forma de mudança na natureza. Concepção de natureza essa que se

atributo exclusivo dos homens (BARBOSA, 1987:63 nota 15). Daí a possibilidade da modernidade dispensar o adjetivo “humano” quando se refere ao corpo, pois, afinal este adjetivo não significa nada para a mecânica.

opõe à física aristotélica e à tradição da magia natural renascentista, segundo as quais a matéria era permeada de poderes ativos (HARMAN, 1995:41-4).

Uma vez posta esta realidade dual, estabelece-se uma nova base para as explicações físicas da realidade, esta tomada como puramente mecânica, livre dos arbítrios do espírito, verdadeira encarnação da ordem⁶ e, enquanto tal, objetivável pela mensuração.

Este determinismo mecanicista, aplicado tanto à compreensão da matéria bruta quanto da matéria animada, é a encarnação do ideal de regularidade, condição para o estabelecimento de “leis”. Estas servem, não tanto para compreender o real em sua complexidade, mas para dominá-lo e transformá-lo.

Esse modelo de inteligibilidade servirá, no plano social, para legitimar a sociedade burguesa ascendente, a qual se acreditava estar sendo conduzida, pela força de “leis sociais”, ao estágio final do processo de evolução da humanidade, fosse ele o *estado positivo* de Comte, a *sociedade industrial* de Spencer, ou a *solidariedade orgânica* de Durkheim (SANTOS, 1988:51-2).

Esta visão mecanicista do mundo, sinonímia da natureza com a matéria, bem como a concepção da matéria como composto de elementos irreduzíveis, analiticamente dedutíveis e empiricamente comprováveis, permanece ainda hoje hegemônica nas chamadas ciências naturais⁷ (LUZ:34-5). Sua extensão às ciências humanas tem sido o esforço do positivismo, para o qual a “máquina do mundo”, inclusive a sociedade, é ontologicamente ordenada, o que possibilita a previsão de seus movimentos a partir do conhecimento do movimento de suas partes. Mecanismo se que supõe imune à degradação, ao desgaste, à irreversibilidade, à complexidade ou ao aleatório. Enquanto entidade simples, quantificável, esta magnífica máquina composta de partes igualmente simples e quantificáveis, desprovidas de singularidades, sugere um universo científico neutro, poeticamente estável e eternamente sem perigos. Um espelho, enfim, para este narciso chamado sujeito (BARBOSA, 1987:52).

Esta concepção de que na natureza “nada acontece em vão”, aleatoriamente; de que ela é “simples e não é pródiga em causas supérfluas”, torna-se indispensável para o estabelecimento de “leis” (SANTOS,

⁶ Segundo BARBOSA (1987:52), a questão da ordem pode ser considerada o epicentro da racionalidade moderna, pois é ela que possibilita a noção de “leis” nas relações causais, bem como o abandono da noção de totalidade orgânica como condição explicativa.

⁷ O mecanicismo constitui-se em modelo teórico para áreas como medicina e fisiologia, as quais, por exercerem grande influência sobre a educação física, trouxeram e trazem, ainda hoje, conseqüências nefastas para esta.

1997:10), e contrapõe-se à gratuidade da beleza, por exemplo, tanto na natureza quanto na cultura, gerando um embate entre o útil, o produtivo, ligado ao trabalho; e o lúdico, improdutivo, ligado ao ócio.

Para Descartes, as leis que regulam o movimento obedecem a um Deus criador, engenhoso e onipotente. Segundo Alexandre Koyré,

... há no pensamento de Descartes uma dupla exigência: "necessidade de certeza religiosa, necessidade de certeza científica". Ora, tendo a física cartesiana destruído o cosmo da Idade Média, da ordem perfeita, da hierarquia perfeita, numa escala de perfeição que vai da matéria inanimada até Deus, e sendo esse universo substituído por outro inteiramente mecânico, composto unicamente de extensão e movimento, mundo onde já não há lugar nem para o homem nem para Deus, segue-se que para um homem profundamente religioso como Descartes a solução estava em separar completamente o espírito da máquina, para tornar compatíveis as duas certezas – a científica-mecânica (ligada à revolução burguesa e inspirada por ela) e a religiosa, não sendo concebível no universo cartesiano a existência de fenômenos estranhos ao maquinismo e ao pensamento do homem, quer, de fenômenos de vida, nem mesmo a idéia de vida (*apud* SACARRÃO, 1989:51, nota 11).

SACARRÃO percebe, no entanto, uma tensão no pensamento cartesiano, pois para explicar o comportamento dos seres vivos, Descartes introduziu o conceito de máquina, e ao fazê-lo instilou também o finalismo, quer dizer, um ser vivo é uma organização pensada com vista a determinado fim. Ora, as máquinas são demasiadamente rígidas no seu planejamento e estruturação para poderem ser comparadas a seres vivos, nos quais a regulação e a adaptação são fenômenos que não têm paralelo no mundo físico. Os seres vivos, por sua vez, não são produtos de planos previamente fixados, mas, ao contrário, são resultados de história, de um passado que em parte persiste neles, mas que é remodelado e reconstruído para gradualmente constituir novas formas, novas estruturas e novas funções; histórias que neles se exprimem nas ontogenias e filogenias. Porém, nada disto acontece nos corpos inanimados da natureza, nas máquinas, nas pedras, nos planetas ou nas estrelas, ainda que no universo físico tenha havido sucessões históricas, em qualquer caso, extremamente menos complicadas e de outra ordem. Seja como for, parece que a história não tinha nenhum papel na física newtoniana ou galilaica, e é curioso que Descartes, ao fazer dos seres vivos máquinas, introduziu, para sempre, na biologia o conceito de objetivo, o propósito, a utilidade, a finalidade, apesar de ele e Galileu terem considerado tais conceitos como estranhos ao domínio da ciência positiva. A visão mecanicista teve, por isso, conseqüências que contrariavam o pensamento original (SACARRÃO:52, nota 13).

Também RIBEIRO (1995) afirma que a consideração da ciência como fim em si é absolutamente estranha a Descartes, por ignorar a crença na liberdade da consciência, aspecto que foi considerado pelos iluministas como elemento metafísico, o que reduziu o sujeito cartesiano ao sujeito da ciência, pois, refutadas as

fundamentações metafísicas, seja de Descartes, seja de Kant, em torno da subjetividade e do desejo, só restou à verdade alojar-se na ciência (RIBEIRO, 1995:12-3).

Descartes teria revelado, despropositadamente, “a impossibilidade do pensamento aceder a uma verdade absoluta, se não pela via da fé” (:12). Isto decorre da dificuldade que Descartes encontra em conciliar a prioridade dada ao entendimento das “verdades eternas” com a “liberdade da vontade”. Ao priorizar a primeira “a finalidade da ação humana fica reduzida ao esforço para libertar-se de tudo o que é histórico e contingente, e tornar-se entendimento puro”. Já ao priorizar a segunda, “a ciência é considerada apenas um meio, através do qual os anseios humanos de felicidade podem realizar-se” (RIBEIRO, 1995:12).

Diante desse conflito entre necessidade e liberdade, Descartes opta por um Deus criador que tudo justifica, o que por sua vez choca-se com a pretensão de construir um sistema que seja fruto de puras deduções racionais.

Instala-se assim no berço do pensamento moderno o gérmen que, permanecendo latente por longo tempo, irá contemporaneamente recolocar o sujeito com seus interesses, como constitutivo do conhecimento, o que contraria o dogma positivista da neutralidade do sujeito em relação ao objeto. A existência desta abertura na visão mecanicista de Descartes é, sem dúvida, algo polêmico e pode ser entendido como limite do próprio pensamento humano, principalmente daquele que se mantém nos limites da “filosofia do sujeito”.⁸

5 – O IDEAL DE RACIONALIDADE DA MODERNIDADE

O pensamento moderno, sobretudo de seus fundadores, Bacon e Descartes, pretende estabelecer uma dicotomia entre epistemologia e história ao conceber o conhecimento como destituído de historicidade. A pretensão desses pensadores funda-se no desejo de verem-se liberados de uma tradição que, segundo eles, é fonte de enganos e ilusões, bem como empecilho ao livre desenvolvimento da razão.⁹

⁸ Pensadores como Locke, Hume, Condillac, La Metrie e Holbach, acreditaram ter resolvido este problema através da construção de uma “metafísica mecanicista”, para a qual a razão não passa de uma resultante da mecânica das sensações. “Este entendimento permitiu, por fim, conceber os produtos da razão como algo passível de ter sua objetividade garantida não porque deus, o incognoscível, garantiria a necessária universalidade destes mesmos produtos, mas porque, sendo a razão a resultante de uma mecânica, torna-se possível garanti-la assenhoreando-se do próprio mecanismo (BARBOSA, 1987:57). Razão e mundo (mecânico), podemos dizer, espelham-se, esvaziando o conceito de liberdade.

⁹ Esta postura recebe críticas de Adorno, para o qual, a tradição, enquanto mediadora dos objetos do conhecimento, é inerente ao próprio conhecimento (BOMBASSARO, 1992:75-92).

Segundo SILVA (1993a), o fato de a filosofia de Descartes não se colocar diretamente à problemática da história e do social, não significa que sua filosofia não tenha desdobramentos importantíssimos para a história, maiores inclusive do que a contribuição de muitos que fizeram da história seu objeto de reflexão.

O que há de fundamental e de básico em Descartes é a constituição reflexiva do poder da razão de *representar*, na instância da subjetividade, a realidade naquilo que ela tem de objetivo. E com isto se fundamenta metafisicamente a apreensão lógico-matemática do real e se consolidam as bases da civilização científica e tecnológica (1993a:16).

Desta forma, apesar de seu “desinteresse” pela história, o significado de sua obra e de sua atitude filosófica tornaram-se fundamento da civilização moderna, pois é desta atitude que derivam a ciência e seu produto imediato, a tecnologia.

O ideal de racionalidade da modernidade, baseado na prevalência do Sujeito e na extensão do poder da razão a todas as realidades suscetíveis de apreensão objetiva é, sem dúvida, cartesiano, assim como o estatuto de sujeito que será o suporte da posterior complementação kantiana.¹⁰

O “eu pensante” cartesiano (sujeito epistêmico) transforma o objeto de seu conhecimento (mundo exterior) à sua imagem e semelhança, ou seja, “desqualifica” a natureza, transformando-a em “idéia”, condição de sua “quantificação” (matematização), o que, nos termos da velha problemática metafísica, significa a separação entre essência e aparência, sendo que aqui aparência é identificada com as qualidades e a essência com a quantidade.

Sujeito e objeto são então “des-qualificados”, tornados pura abstração, sujeito livre dos sentidos e das paixões, objeto destituído de cultura e história, consideradas fontes de engano e ilusões. O que os liga é a racionalidade comum a ambos, fonte da objetividade do conhecimento. O método de acesso a esse conhecimento objetivo só pode ser geométrico – algébrico, pois, como lembra Galileu,

A filosofia está escrita neste grandíssimo livro, que nos está continuamente aberto diante dos olhos (quero dizer universo), mas não se pode entender sem antes aprender a entender a língua e entender os caracteres em que está escrito. Ele é escrito em língua matemática, e os caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas (*apud* ROSSI, 1992:203-4).

¹⁰ A hegemonia da racionalidade cartesiana não irá se impor sem críticas, pois, já Pascal aponta para a arbitrariedade dos princípios da ciência e constata a impossibilidade de fundamentar racionalmente a relação do Homem com a transcendência (SILVA, 1993^a:17 e ss.). A crítica à racionalidade moderna será tema dos próximos capítulos.

O processo de des-qualificação do indivíduo, tal como dos demais objetos, atende à necessidade de construção de uma igualdade abstrata, a qual nega aquilo que o torna único, e portanto, incomparável, ou seja, seus dados qualitativos. Estes, no entanto, dificultam o tratamento mercantil do indivíduo. Daí a necessidade de um denominador comum quantitativo, condição para seu tratamento “científico”.¹¹

A razão moderna, como já vimos, imagina a si e ao mundo como máquina, como engenho. Imaginar o mundo mecanicamente é condição da razão mecanicista para poder controlá-lo. O que exige que a própria razão seja concebida mecanicamente, ou seja, composta a partir de elementos simples, irreduzíveis, os quais se combinam de acordo com regras limitadas *a priori*, e subordinadas a leis específicas de atração e repulsão exprimíveis formalmente. Os elementos simples são para Descartes as *idéias*, os *conceitos* e o mecanismo que os combina, a *razão*. Assim, desconhecendo as bases materiais, ligadas à criação de máquinas e autômatos, a “razão moderna clássica se pensa construída à *imagem e semelhança* das máquinas que inventou e concebe a natureza reproduzindo o mesmo modelo mecânico.” (LUZ, 1988:34).

O modelo explicativo mecanicista, o método experimentalista-dedutivista e a linguagem matematizante constituíram-se nos elementos da síntese epistemológica que caracterizou e, em boa medida, ainda caracteriza a racionalidade moderna.

Para esta racionalidade precisão e exatidão são sinônimos de mensurabilidade. Isto posto, a questão que se coloca é: como equacionar, nos termos da linguagem físico-matemática, esta qualidade substancial da matéria que é o “movimento”? É esta a tarefa levada a efeito por Newton e que está na origem da própria mecânica. O primeiro passo foi, “a partir de uma concepção mecânica do tempo, reduzi-lo a momentos sucessivos e ordenáveis, a posições atomizadas no espaço e numeráveis do segundo ao ano-luz, progressivamente mensuráveis por aparelhos de *precisão crescente*” (LUZ, 1988:43).

Utilizando-se deste artifício, a obra de Newton possibilitou a análise do movimento de todos os corpos como um tipo específico de *mecanismo natural*, cujas leis são objeto de disciplinas específicas e podem ser traduzidas em caracteres matemáticos, levando-se em consideração sua localização no espaço e variação no tempo. Assim, na Física, por exemplo,

... se expressa a verdade como objetivação da experiência através da mensuração experimental, sendo esta a forma característica do desvelamento da verdade do Ser na Modernidade. Sendo o ente da Física o movimento da matéria, não emergem **a priori** limites para uma extensão da unidade da Física para além do

¹¹ Este é o dilema da Psicologia na sua busca de reconhecimento enquanto ciência positiva, pois, ao reconhecer o indivíduo singular, legitima o objeto que a justifica; porém ao buscar tratá-lo nos moldes da ciência positiva, o nega enquanto individualidade, perdendo assim seu objeto e com isso sua legitimidade “científica”.

campo anorgânico, de modo que toda e qualquer realização de todo e qualquer ente seja passível de uma objetivação “física” (BARTHOLO JR., 1988:29).

Objetivação da qual as demais ciências são herdeiras, pois, afinal, o método racionalista, com sua linguagem quantitativista, forneceu o modelo epistemológico não só para a física, mas para todas as disciplinas que se constituíram sob a égide da racionalidade moderna.

6 – A CIÊNCIA EM BUSCA DE SUA AUTONOMIA

A partir do renascimento, a natureza é percebida pelo homem como alteridade, como objeto, e portanto cognoscível. Sua existência objetiva e independente torna-se condição epistemológica e ontológica não só para que o homem possa conhecê-la, mas fundamentalmente para que possa moldá-la sob a ordem da Razão, o que significa a dessacralização¹² de todo e qualquer objeto, inclusive o corpo humano. Objetiva-se com isto “descobrir” a “verdadeira” ordem da natureza, descoberta que se faz não pela mera contemplação, mas pela intervenção sistemática, a qual busca soluções pragmáticas para problemas concretos colocados pela vida social, tais como: comércio, guerra, agricultura, etc. (LUZ, 1988:20-22).

¹² A dessacralização ou desdivinação da natureza implica em dissociá-la do sagrado e do humano, colocando como objetividade material, sujeitada pela razão, sujeito do conhecimento (LUZ, 1988:23).

A ambição da ciência moderna é tornar a natureza transparente aos olhos da razão, ou seja, “dizer de modo definitivo o que a natureza ‘é’” (BARBOSA, 1987:52). É essa a novidade que a revolução copernicana traz em seu bojo ao propor um conhecimento não iniciático, um conhecimento que prescinde, para ser inteligível, de qualquer esforço de reinterpretação espiritual da relação Homem/Universo, pois afinal o heliocentrismo já fora proposto por escolas gregas, egípcias e islâmicas. Agora, a verdade de uma teoria não é mais uma questão de fé, mas produto de um conhecimento que pretende sobrepor-se aos demais: o conhecimento “científico” (BARTHOLO JR., 1987:36). “Arrogância” que gerou obviamente a ira dos demais saberes, em particular daquele que possuía a hegemonia, o saber religioso, já que essa pretensão exclusiva de legitimidade, aliada ao conteúdo da nova astronomia galileana, feria a noção, cara à Igreja, de verticalidade e horizontalidade, expressas no simbolismo da cruz. Noção que possibilitava o estabelecimento de uma hierarquia que vai do nível mais baixo, o homem, até o mais alto, Deus (BARTHOLO JR., 1988:37).

Esta ambição que se, por um lado, aumentou o poder das sociedades modernas, por outro, seu sucesso, assentado no processo de simplificação, originou uma das mais discutíveis instâncias da modernidade: a manipulação dos sistemas naturais, inclusive o corpo humano, relegados, desde Descartes, ao reino do puramente objetual, do mecanismo sem sentido próprio, “ao reino que não é” (BARBOSA, 1987:53).

A ruptura natureza/homem, ao mesmo tempo que cria um objeto privilegiado da razão, atribui estatuto de realidade às dualidades matéria/espírito e objeto/sujeito. A estas dualidades somam-se outras: qualidade/quantidade; corpo/alma; sentidos/razão; organismo/mente; paixões/ vontade. Estas dualidades marcarão as disciplinas científicas, as quais transitarão de um pólo ao outro da dicotomia, presos a monismos de ordem epistemológica, teórica ou metodológica, incapazes de sínteses¹³ (LUZ, 1988:25).

As características da época renascentista, tais como: o sensualismo presente na plasticidade da pintura, da escultura, da arquitetura; a busca da beleza como fim da existência; a valorização do “homem” como portador de verdades universais e amigo da verdade; o hedonismo na literatura, no teatro, na música, são gradativamente superados pela modernidade científica. Esta relegará ao plano das artes tudo aquilo que diga respeito aos sentidos, paixões... A razão torna-se des-subjetivada. Objeto (natureza, mundo, coisas) e sujeito (homem) são submetidos a uma espécie de “pan-racionalismo”, o que ocasionará, do lado do sujeito, a compartimentação em razão, paixões, sentidos e vontade.

Ruptura que não é apenas epistemológica, mas social e psicológica, na medida em que institui instâncias socialmente exclusivas para o exercício de cada um desses compartimentos: a produção de verdades

¹³ Este problema coloca-se claramente para a educação física, a qual alterna em sua história momentos de subjugação do corpo pela alma, com momentos de completa apologia àquele.

para a razão (ciência); as paixões para a política e para a moral (ética); os sentimentos e os sentidos para as artes (estética).¹⁴ Esta compartimentação terá o efeito de “negar” socialmente o sujeito humano e “neutralizá-lo” epistemologicamente, criando condições históricas para torná-lo como a *Natureza* objeto de ciência, isto é, para naturalizá-lo, torná-lo coisa passível de intervenção, de transformação, de modelação, de *produção* (LUZ, 1988:26).

Este processo de naturalização, ou secularização do mundo, característica marcante da idade moderna, tem em Bacon um grande aliado. Para ele há uma separação nítida entre teologia e ciência, o que garante o princípio de autonomia da pesquisa científica em relação à religião, e inviabiliza qualquer possibilidade de uma passagem da física à metafísica. Essa tese aliada

... à insistência sobre as "obras" coincidia com a formação da doutrina do progresso e com a tese de uma cultura que se constrói, como ocorre nas artes, por acréscimos sucessivos; a afirmação do caráter não "mefistofélico" da ciência entrelaçava-se com o ideal "prometéico" de um saber capaz de modificar as condições de vida sobre a Terra; a "caridade" como fim último da ciência soava como sinônimo do interesse ou do "bem" da espécie humana, tornava-se a idéia de um saber de valor universal e cujos resultados seriam desfrutáveis por todos; a exigência de uma purificação das mentes e de uma liberação dos fantasmas que tornasse os homens novamente iguais a crianças desenvolvia-se na doutrina do método e da indução; por fim, a idéia de uma "redenção" do gênero humano tomava corpo nas páginas da *Nova Atlântida* e na idéia de uma técnica capaz de ser utilizada para tornar o homem senhor da natureza (ROSSI, 1992:84-85).

Ao lado da crença na liberdade do sujeito, outro traço definidor da modernidade é a crença na possibilidade de progresso acumulativo da ciência, o qual se constituiria na garantia de felicidade humana. O não atingimento desta, é uma das causas da crise da modernidade.

A visão baconiana de ciência irá sem dúvida influenciar a crença no progresso, própria ao pensamento dos séculos seguintes, mas é preciso ressaltar que se Bacon acreditava ser "a luz da ciência pura e sem malefício", alertava, por outro lado, que "seu uso pode ser pervertido, os homens podem extrair instrumentos de vício e de morte das artes mecânicas", acreditando que "A luz da ciência, entretanto, enquanto desejo de descoberta, não pode de modo algum ser manchado por elas" (ROSSI, 1992:80).

Foi a física, sem dúvida alguma, a ciência que se apresentou como o campo mais propício para a aplicação das conquistas da matemática moderna (Geometria Analítica, Cálculo Integral, Cálculo

¹⁴ Os sentimentos e os sentidos – a sensualidade – são declarados inimigos tanto da razão científica natural e da razão da moralidade cristã, religiosa ou laica, o que a levará possivelmente a refugiar-se no sensualismo estético do barroco. Desta forma, a arte, separada do conhecimento e da moral, constituir-se-á no espaço privilegiado da expressão dos sentidos e sentimentos (LUZ, 1988:65).

Infenitesimal), baseando-se "no mais simples modelo das leis gerais aplicadas a unidades quantificáveis, isoláveis e identificáveis; sem qualquer ambigüidade" (MARQUES, 1993:43). Na sombra da física seguem as demais ciências naturais e em seguida as ciências humanas, tendo no método seu balizamento.

7 – O APOGEU DA RAZÃO

É o direito natural moderno que legitima a figura do indivíduo racional, atribuindo ao conjunto deles, por uma decisão pessoal, o estabelecimento do contrato que dará origem ao Estado Moderno em suas diferentes versões. Para Hobbes a "Guerra de todos contra todos", própria ao estado de natureza onde "o homem é o lobo do homem", só pode ser superada pelo estabelecimento de um contrato onde os indivíduos deliberadamente transferem suas forças a um estado soberano (Leviatã). Locke iguala os valores da vida e da propriedade, ambos resguardados pelo consenso estabelecido contratualmente entre os indivíduos livres, transformando-se, assim, em teórico privilegiado do liberalismo político. Rousseau, por sua vez, promove a aliança do poder absoluto hobbesiano com a idéia dos direitos dos cidadãos, de Locke, o que gera a noção de "soberania do povo" (MARQUES, 1993:45).

A crença na racionalidade dos indivíduos, capazes de fundar o Estado Moderno (realização da Razão para Hegel), tem seu apogeu na idade moderna durante o movimento conhecido como "Ilustração" ou "Esclarecimento", o qual tornou conhecido o Século XVIII como o "Século das Luzes".¹⁵

Apesar da grande divergência entre os pensadores a respeito do que seja o "Esclarecimento", parece haver um consenso quanto ao fato de que "não se tratava de um acontecimento, nem apenas de um movimento intelectual, espécie de modismo de uma certa época, mas sim de um processo que apenas estava começando – o processo de esclarecimento do homem" (FALCON, 1986:19). Esse processo, aliado à idéia de progresso, tinha como objetivo "a capacidade de um número cada vez maior de homens pensarem por si mesmos". Para isso, sem dúvida, contribui seu espírito de crítica permanente e o compromisso de emancipação (FENSTERSEIFER, 1995a:43).

¹⁵ Floriano de Souza Fernandes ao traduzir o termo "*Aufklärung*" como "Esclarecimento", justifica a sua opção, por acreditar que esse termo preserva a característica de "processo" que possui o termo alemão (Kant, I. Textos Seletos, 1985, Petrópolis : Vozes). Rouanet distingue Ilustração de Iluminismo, entendendo pelo primeiro, exclusivamente, a corrente de idéias que floresceu no Século XVIII, e o segundo como sendo uma tendência intelectual, não limitada a qualquer época específica, que combate o mito e o poder pela razão (1987:28).

Se tomarmos este espírito de crítica e esforço emancipatório como centrais para a ilustração, e esta como expressão do projeto moderno, é impossível não colocarmos Kant como figura central e, segundo Foucault, o ensaio de Kant **O que é Esclarecimento?** "inaugura o discurso filosófico da modernidade", pois haveria neste texto "uma relação sagital com a atualidade, independentemente de qualquer comparação com os antigos" (ROUANET, 1987:196).

É em Kant que encontraremos uma teoria moral que "procura substituir a moral heterônoma cristã por uma moral autônoma assentada na razão" e que "reúne na sua forma mais pura as três dimensões consideradas características para a Ilustração do século XVIII: o cognitivismo, o individualismo e o universalismo" (FREITAG, 1992:51-52).

Kant, sensível aos argumentos de Hume sobre a intransponibilidade dos fatos, consegue visualizar em meio a este ceticismo a possibilidade de transcendência; mas para isso é preciso submeter a razão a uma severa crítica, ao final da qual Kant concluirá que os fatos não são tudo, pois é a razão que os explica e os ordena a partir de um movimento próprio. Os fatos constituem, no entanto, certo limite à razão teórica, pois os princípios dessa só valem no âmbito daqueles. Limita-se, assim, o âmbito da metafísica e garante-se o espaço da ciência, em particular da física. A razão humana passa então, da condição de "mendiga da verdade" em Hume para a de "princesa encarcerada" em Kant (LARA, 1988:52).

Essa atitude kantiana de submeter **a razão ao tribunal da razão**, passa a ser a máxima do iluminismo, pois para esse, toda a crítica, mesmo que dirigida à razão, deve dar-se em nome da razão.

O fervor do pensamento revolucionário deste período, ganha expressão política na prática incendiária dos enciclopedistas franceses, e tem seu apogeu na revolução burguesa de 1789. Este momento histórico revolucionário encontrará em Hegel seu fiel tradutor.

Ele parece (ao menos parece) não reconhecer limites a razão. Ela é tudo, abarca a totalidade, ou melhor, é a totalidade; nada se lhe antolha no caminho. Para Hegel, a razão é uma deusa. Uma deusa, contudo, desvestida da pureza da transcendência e imersa no processo dialético. Hegel marcava, assim, com seu idealismo, momentos de decisão histórica. Consumava o processo da modernidade, submetendo tudo a razão: processo cósmico e histórico. Ao mesmo tempo, o hegelianismo esgotava e explodia a modernidade, no ato de acabar com a transcendência da razão, tornando-a imanente. Abriam-se novos horizontes, para a cultura ocidental (LARA, 1988:53).

O sonho renascentista concretizava-se; impunha-se uma ordem racional sobre o mundo medieval da tradição e da superstição; os homens colocam-se em pé de igualdade, todos sob a luz da razão e de seus construtos históricos, as instituições liberais e a ciência moderna; a história substitui o plano divino e apresenta-

se como lugar da contradição que busca a superação, dialética que perpassa não só o plano da realidade (revolução), mas também o plano da inteligibilidade (conceito). O pensamento revolucionário de Hegel privilegia o novo em comparação ao velho; o futuro, frente ao passado e ao presente, respondendo desta forma ao momento histórico da revolução burguesa quando o mundo, a história não são réplicas, ainda que imperfeitas, de um mundo ideal transcendente, estático no seu estado de perfeição; eles são a idéia, enquanto se fazendo, procurando ainda sua perfeição. Esta substituição da metafísica pela dialética constitui-se, juntamente com o idealismo alemão, em marco de rompimento com a Idade Moderna e o ingresso na Contemporânea (LARA, 1988:66-74).

8 – AS IMAGENS DA MODERNIDADE

Anthony Giddens acredita existir, no âmbito da literatura sociológica, duas imagens de como é viver no mundo da modernidade. Uma delas produzida por Weber e a outra por Marx, ambas no seu entender estão sujeitas a diversas críticas.

De acordo com a imagem weberiana, os laços da racionalidade tornam-se cada vez mais apertados, aprisionando-nos numa gaiola anódina de rotina burocrática. Para Weber a vivência cotidiana retém seu colorido e espontaneidade, mas apenas no perímetro da gaiola de "aço rígido" da racionalidade burocrática (GIDDENS, 1991:139)

Marx, segundo GIDDENS, teria visto a modernidade como um monstro, percebendo seu impacto destruidor e irreversível.¹⁶ Por outro lado, Marx teria percebido que a modernidade é, utilizando expressão de Habermas, um "projeto inacabado".

O monstro pode ser domado, na medida em que os seres humanos sempre puderam submeter a seu próprio controle o que eles criaram. O capitalismo, simplesmente, é uma via irracional para dirigir o mundo moderno, porque ele substitui a satisfação controlada das necessidades humanas pelos caprichos do mercado (GIDDENS, 1991:139-140).

Uma terceira imagem é sugerida por GIDDENS, o **Carro de Jagrená**,¹⁷ que constaria segundo ele de

¹⁶ Aspecto traduzido na expressão de Marx que deu título a obra de Marshall Bermann "Tudo que é sólido desmancha no ar". São Paulo : Companhia das Letras, 1987.

... uma máquina em movimento de enorme potência que, coletivamente como seres humanos, podemos guiar até certo ponto mas que também ameaça escapar de nosso controle e poderia se espatifar. O carro de Jagrená esmaga os que lhe resistem, e embora ele às vezes pareça ter um rumo determinado, há momentos em que ele guina erráticamente para direções que não podemos prever. A viagem não é de modo algum inteiramente desagradável ou sem recompensas; ela pode com frequência ser estimulante e dotada de esperançosa antecipação. Mas, até onde durarem as instituições da modernidade, nunca seremos capazes de controlar completamente nem o caminho nem o ritmo da viagem. E nunca seremos capazes de nos sentir inteiramente seguros, porque o terreno por onde viajamos está repleto de riscos de alta consequência. Sentimentos de segurança ontológica e ansiedade existencial podem coexistir em ambivalência (1991:140).

Esta visão deriva, segundo GIDDENS, da dialética do tempo e do espaço, tal como expressa na constituição tempo-espaço das instituições modernas, e parece a seu autor, fundamental para capturar a vivência da modernidade. Já a afirmação de que a modernidade se caracteriza por um apetite desmesurado pelo novo, carece, segundo ele, de precisão, pois no seu entender **o que de fato caracteriza a modernidade é a suposição da reflexividade indiscriminada** (GIDDENS, 1991:45-46). Escreve GIDDENS:

Provavelmente estamos, somente agora, no final do século XX, começando a nos dar conta de quão profundamente perturbadora é esta perspectiva. Pois quando as reivindicações da razão substituíram as da tradição, elas pareciam oferecer uma sensação de certeza maior do que a que era propiciada pelo dogma anterior. Mas esta idéia parece persuasiva apenas na medida em que não vemos que a reflexividade da modernidade de fato subverte a razão, pelo menos onde a razão é entendida como ganho de conhecimento certo. A modernidade é constituída por e através de conhecimento reflexivamente aplicado, mas a equação entre conhecimento e certeza revelou-se erroneamente interpretada. Estamos em grande parte num mundo que é inteiramente constituído através de conhecimento reflexivamente aplicado, mas onde, ao mesmo tempo, não podemos nunca estar seguros de que qualquer elemento dado deste conhecimento não será revisado (1991:46).

Conclui-se, então, como Whitehed, que “a ciência é muito mais mutável que a teologia”, ou nas palavras de Popper: “toda ciência repousa sobre areia movediça” (*apud* GIDDENS, 1991:46). Dessa forma o conhecimento sob a modernidade perde seu sentido antigo, em que conhecer é estar certo, e isso vale tanto para as ciências naturais quanto para as sociais. Estas últimas estariam, no entender de GIDDENS, em uma relação

¹⁷ Segundo GIDDENS este termo vem do hindu "*Jagannāth*", que significa "senhor do mundo", e é um título de Krishna: um ídolo desta deidade era levado anualmente pelas ruas num grande carro, sob cujas rodas, conta-se, atiravam-se seus seguidores para serem esmagados (GIDDENS, 1991:133).

mais profunda com a modernidade, "na medida em que a revisão crônica das práticas à luz do conhecimento sobre estas práticas é parte do próprio tecido das instituições modernas" (GIDDENS, 1991:46-47).

Nós – modernos – que nos considerávamos filhos da certeza, encontramos-nos órfãos. É preciso, portanto, elaborar este luto, não sem angústia, mas, se possível, sem desespero, afinal a racionalidade moderna foi sem dúvida uma grande conquista. O erro em relação a ela é acreditar que a realidade se esgota nela, quando de fato ela é apenas uma forma de tentar apreender esta realidade. Uma forma que certamente possui seus méritos, mas que não é única nem absoluta, pois seu produto, o conceito, é sempre insuficiente, o que faz desta racionalidade, algo “demasiado humano”, o que pode parecer pouco para quem abandonou a certeza das verdades onipotentes da teologia.

Resta-nos, diz Freud, nosso deus, que é o logos e a razão, “talvez não seja muito poderoso e só possa realizar uma pequena parte daquilo que seus predecessores prometeram. Estamos dispostos a reconhecer esse fato, aceitá-lo com resignação, e isso não será suficiente para eliminar nosso interesse pelo mundo e pela vida” (*apud* ROSSI, 1992:23-4).

Retomando as imagens colocadas por GIDDENS, podemos dizer que a dificuldade em livrar-se da "gaiola de aço rígido" da racionalidade burocrática, utilizando a construção weberiana, ou o domínio ameaçador da "criatura" sobre o "criador" na perspectiva marxiana, ou ainda a dificuldade – ou impossibilidade – de dirigirmos o "Carro de Jagrená", coloca-nos em uma situação de impasse. Mas, se a perda da crença no progresso nos dificulta qualquer certeza quanto ao desenrolar da história, nem por isso a abandonamos ao **destino**¹⁸ e aposentamos a razão, o que não implica fecharmos os olhos para a situação de crise que abala o projeto da modernidade.

¹⁸ GIDDENS refere-se ao desenvolvimento de um sentimento pré-moderno, que pode ser de tonalidade negativa ou positiva, em relação a eventos sob os quais o indivíduo não tem controle. O destino coloca-se assim como uma sensação de que as coisas vão seguir, de qualquer forma, seu próprio curso, em meio a um mundo que supunha estivesse assumindo controle racional de suas próprias questões (GIDDENS, 1991:134-135).

No início deste capítulo afirmávamos que a principal característica do pensamento moderno é sua confiança otimista na razão, logo, a crise deste pensamento dá-se pela perda desta confiança, ou pelo menos, de seu exagerado otimismo. E é disto que trataremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

A CRISE DA MODERNIDADE

O mito grego do ser humano, soberbamente ritualizado na epopéia do homem em marcha para a posse absoluta da idéia de si mesmo, é o prólogo em que se anuncia a destinação histórica da civilização ocidental, cujo epílogo se denuncia na crise atual do humanismo (MELO e SOUZA, 1986:36).

1 – AUTOCERTIFICAÇÃO DA MODERNIDADE: A RAZÃO NOS LIMITES DA FILOSOFIA DO SUJEITO

Quando começa propriamente a idade moderna? Para HABERMAS, "foi apenas no século XVIII que o limiar histórico fixado à roda de 1500 foi reconhecido retrospectivamente como sendo na realidade esse começo" (1990a:17).

Marcado pela descoberta do "novo mundo", pelo renascimento e pela reforma, o "mundo novo", **moderno**, distingue-se do antigo por sua abertura ao futuro, "o começo do novo epocal repete-se e perpetua-se a cada momento do presente, o qual a partir de si gera o que é novo" (:18).

No bojo dessa "consciência de época" dos tempos modernos (*Neuzeit*) inserem-se conceitos dinâmicos que nos acompanham a partir do Século XVIII, tais como os de revolução, progresso, emancipação,

desenvolvimento, crise, espírito da época, etc. É próprio desse período a modernidade buscar, fugindo da tradição, os critérios que a orientam e as normas que a regem. Nas palavras de Hegel

À parte algumas tentativas anteriores, ficou reservado sobretudo ao nosso tempo presente o reivindicar, como propriedade dos homens pelo menos em teoria, os tesouros que haviam sido desperdiçados atribuindo-os ao Céu; mas qual será a época que terá a força suficiente para fazer valer esse direito e deles se apossar? (*apud* HABERMAS, 1990a:19).¹

Esta autofundamentação da modernidade dá-se inicialmente no domínio da crítica estética, onde

O partido dos modernos insurge-se contra a idéia que o classicismo francês tem de si próprio, assimilando o conceito aristotélico de perfeição ao de progresso tal como este fora sugerido pelas modernas ciências da natureza. Os "modernos" põem em questão, com argumentos de crítica histórica o sentido da imitação dos modelos antigos, em face das normas de uma beleza absoluta, aparentemente desligada do tempo, elaboram os critérios de um belo relativo e condicionado pelo tempo e, dessa forma, articulam a autocompreensão do iluminismo francês, como de um recomeço epocal (Hegel *apud* HABERMAS, 1990a:19).

Para Hegel, o princípio dos tempos modernos é marcado pelo advento da **subjetividade**, a qual, segundo HABERMAS, implica sobretudo quatro conotações: individualismo, direito à crítica, autonomia do agir, filosofia idealista. Este princípio encontra na Reforma, no Iluminismo e na Revolução Francesa os acontecimentos históricos que possibilitavam seu estabelecimento. Princípio que irá determinar as configurações da cultura moderna, na **ciência**; desmistificando a natureza e libertando o sujeito cognoscente, nos **conceitos morais**; reconhecendo a liberdade subjetiva dos indivíduos, na **arte moderna**; tendo sua forma e conteúdo determinados por uma interioridade absoluta (HABERMAS, 1990a:27-28).

Hegel em sua obra "Filosofia do Direito" expressa esta idéia da seguinte maneira:

O direito à liberdade subjetiva constitui o ponto fulcral e de inflexão que marca a diferença entre a antiguidade e a época moderna. Este direito, na sua infinitude, encontra-se expresso no cristianismo e tornou-se o princípio universal e efetivo

¹ Podemos dizer que essa época ainda hoje permanece como horizonte longínquo, pois, se hoje esses tesouros não são atribuídos ao céu, pelo menos não exclusivamente, outros "deuses", no entanto, nos limitam a autonomia, tais como: progresso, capital, ciência, etc.

de uma nova forma do mundo. Entre as configurações que lhe estão mais próximas contam-se o amor, o romantismo, a busca da eterna bem aventurança do indivíduo, etc., e depois as convicções morais e o escrúpulo e depois ainda as outras formas que em parte se destacam como princípios da sociedade civil e como elementos da constituição política, e em parte se manifestam de uma forma geral na história da arte, da ciência e da filosofia (*apud* HABERMAS, 1990a:29).

Kant, embora exprimindo de forma singular o mundo moderno, não tematiza a questão da bipartição; não só da razão, como de "todo o sistema das condições de vida" ocasionadas pela subjetividade moderna (natureza e espírito, sensibilidade e entendimento, entendimento e razão, razão teórica e razão prática, faculdade de julgar e imaginação, eu e não eu, finito e infinito, saber e crença). Hegel, por sua vez, acredita na reconciliação desta razão, para o que se faz necessário, segundo ele, a crítica do idealismo subjetivo, que significa "a crítica de uma modernidade que apenas por essa via pode certificar-se do seu próprio conceito e chegar a um equilíbrio a partir de si própria". O instrumento para essa crítica é a **reflexão**, a "mais pura expressão do princípio dos tempos modernos " (HABERMAS, 1990a:30-2).

Hegel crê ser a própria razão a força conciliadora que superará a fragmentação levada a efeito pela subjetividade, esta, segundo ele, será derrotada nos "limites de uma filosofia do sujeito" (:32). O "absoluto", figura do pensamento característica de Hegel, não é substância nem sujeito, apenas "processo mediador da auto-regulação que se produz sem qualquer condição" (:42).

Esta figura de pensamento (...) utiliza os meios da filosofia do sujeito com o fim de uma superação da razão centrada no sujeito. Com ela o Hegel da fase madura pode persuadir a modernidade dos seus erros sem recorrer a mais nenhum **outro** princípio que não seja o da subjetividade que é imanente a ela mesma (HABERMAS, 1990a:42).

A razão, posta enquanto saber absoluto, mostra-se imponente de tal modo, que resolve **demasiado bem** o problema da autocertificação da modernidade, diz HABERMAS, de modo que "a questão sobre a auto-compreensão genuína da modernidade parece ao som das gargalhadas irônicas da razão" (:49). A razão ocupou o lugar do destino, pois a racionalidade "dilatada até espírito absoluto, neutraliza as condições sob as quais a modernidade adquiriu uma consciência de si mesma" (:50). Ficando, assim, a necessidade de conceber um conceito de razão "**de um modo mais modesto**", como tarefa para aqueles que, após Hegel, busquem resolver o problema da autocertificação da modernidade.

Marx, por sua vez, desloca a tônica hegeliana do **sujeito cognoscente** para o **sujeito atuante**, reconhecendo na relação deste com o mundo dos objetos manipuláveis o processo de formação da espécie. O **trabalho** e não a autoconsciência passa a ser o princípio da modernidade (HABERMAS, 1990a:69-70).

Na sociedade capitalista este trabalho encontra-se alienado, à medida que o produtor é apartado dos seus próprios produtos, e neste processo, de si próprio. Este deve ser então, para Marx, o ponto de partida da práxis emancipatória. Segundo HABERMAS, a "filosofia da práxis",² não fornece os meios para pensar o trabalho morto como uma **intersubjetividade paralizada** e mediatizada. Desta forma

A filosofia da práxis permanece uma variante da filosofia do sujeito que, embora não coloque a razão na reflexão do sujeito cognoscente, não deixa de colocar na racionalidade orientada para fins do sujeito actuante. Nas relações entre actor e um mundo de objetos perceptíveis e manipuláveis, é só uma racionalidade cognitivo-instrumental que se pode afirmar como válida; e o poder unificador da razão, que agora é representado como práxis emancipatória, não se dissolve nesta racionalidade orientada para fins (1990a:71).

Neste breve sobrevôo em torno do esforço moderno de autocertificação, ou autofundamentação, que, em outras palavras, significa busca de autonomia, ruptura com fundamentações heterônomas, seja na religião, na arte, na moral, etc., percebemos o movimento de busca de afirmação da razão. Mas se há necessidade de um esforço neste sentido é porque a razão não se afirma sem embates, o que evidencia que razão e crise são “velhas conhecidas”.

2 – CRISE DA RAZÃO

BORNHEIM, preocupado com a conotação exclusivamente negativa da palavra *crise* e seus derivados *crítica*, *crítico*, *critério*, nos remete a uma análise etimológica, evidenciando não ser este sentido negativo intrínseco a estas palavras. O verbo de origem grega, *krino*, possui sentidos tais como: *escolher*, *julgar*, *discernir o verdadeiro do falso*, entre outros, o que não corrobora o sentido negativo que lhe é dado, possibilita porém que lhe reconheçamos, tal como no sentido grego de *krisis* (escolha, julgamento, sentença), um certo exercício da negatividade,³ pois, afinal, *escolher*, *julgar*, *decidir*, implica um negar. Isso posto, pergunta BORNHEIM: “porque não avançar que toda filosofia não passa, de certa maneira, de crise, que *filosofia* e *crise* são palavras convergentes?” (BORNHEIM, 1996:49-50). Afinal, o que fez Tales, Sócrates, Descartes, Marx, entre outros, senão por em crise a tradição?

² HABERMAS chama de filosofia da práxis não somente as diversas versões do marxismo ocidental, mas também as variantes democrático-radicalis do pragmatismo americano e da filosofia analítica (HABERMAS, 1990a:68, nota 14)

Temos, assim, a tese da historiografia que afirma ser a história ocidental uma seqüência de crises, onde cada uma volta, a seu modo, à origem, buscando aí seu critério inspirador, no esforço de “reinventar a realidade”, valendo-se para isso do estabelecimento de uma “nova origem” ou uma nova interpretação desta.

Tomando a distinção de OLIVEIRA, entre **história ôntica**, a qual pressupõe um "sentido último" imutável, e **história ontológica**, a qual, por sua vez, toma o sentido último de todas as coisas como sendo mutável, podemos visualizar em ambas as definições a confirmação daquilo que Hegel define como sendo a própria filosofia; "seu tempo compreendido pelo pensamento". Pois entendemos, com OLIVEIRA, que tal como a Coruja de Minerva, a elaboração conceitual de História Ontológica expressa o sentimento de um homem que "experimenta que o próprio mundo – e não só as coisas do mundo – muda" (1989:5-6). Mais do que perceber estes "mundos distintos", o homem de hoje acredita estar vivendo uma fase que tem como específico uma cosmovisão em vias de desaparecimento, dando lugar a uma outra, cujos elementos estruturais ainda não se delineiam claramente. Esta "consciência de crise" constitui uma tendência fundamental na cultura ocidental a partir do século passado, e crise, diz OLIVEIRA, "é em primeiro lugar, uma crise de sentido e conseqüentemente do valor de todas as coisas". Por isso,

A modernidade, sua significação e sua contribuição para a antropogênese estão de novo em debate. A crise cultural que vivemos é crise contra a razão, contra a ilustração, numa palavra, contra a modernidade. A crítica da razão instrumental desenvolvida pela modernidade desemboca numa crítica à modernidade enquanto tal, e, em última análise, numa crítica a própria razão, que é vista como instrumento de repressão (OLIVEIRA, 1989:7).

KUJAWSKI, valendo-se do pensamento orteguiano, aponta para o fato da razão vigente, grega em sua origem, captar apenas o "imutável" o "**eterno** nas coisas", abstraindo-as do tempo, do espaço e da vida. Aperfeiçoada por Descartes e Galileu serviu ela à ciência moderna da natureza, denominada posteriormente por Kant, "razão pura", a qual, presa as suas leis internas, tendo a matemática como seu produto exemplar, mostra-se insuficiente para a compreensão da problemática humana.

A razão pura é a melhor possível para apreender a natureza e equacioná-la matematicamente,⁴ mas não serve para entender a vida humana, nem as ciências

³ BORNHEIM distingue dois tipos de negatividade, uma presa à nostalgia e que emperra o elemento negativo em si próprio, outra afirmativa que aponta para a superação do negativo.

⁴ Veremos mais adiante os problemas que a própria matemática enfrenta nos limites desta razão, conforme apontado por Castoriadis.

do humano, a história, a sociologia, a antropologia, a política. Não serve para constituir minha vida, em sua temporalidade, em sua individualidade, em seu dinamismo e em sua variação (KUJAWSKI, 1991:164).

Podemos afirmar que Kant percebeu isso quando propunha a anterioridade da Razão Prática, sem a qual a Razão Pura é cega, não a convocamos, portanto, a manifestar-se sobre algo que ela é incapaz de resolver.

Goethe, alertava-nos no sentido de que devemos ter muito cuidado com nossos sonhos de juventude, pois eles podem se realizar. Algo semelhante se dá hoje com a modernidade, a qual percebe como ameaça "o futuro que buscou com tanta sofreguidão" (MARQUES, 1993:55). De inquiridora converte-se a razão em inquirida (MARQUES, 1988:83).

Trata-se portanto, para além da crise de valores, ético-política, econômica e cultural, de uma crise que atinge o cerne da modernidade enquanto forma da razão humana, abalando com isso os fundamentos desta em seu próprio exercício. Nas palavras de MARQUES,

Culminou a modernidade numa exasperação da subjetividade, do individualismo, que teve início na opção do mundo ocidental pelo dualismo de sujeito e objeto e que se acentuou no paradigma cartesiano da consciência fundadora das idéias claras e distintas. É esse paradigma que está em crise (1993:56).

Segundo STEIN, ao tomarmos como característica fundamental da modernidade a idéia de razão que mantém sua unidade em torno de um princípio determinado, podemos afirmar que no momento em que um sistema filosófico não dá conta das diversas regiões fundamentais do saber e do convívio humano (nível cognitivo, de conhecimento, prático, moral, subjetivo, artístico, etc.), chegamos ao fim da modernidade, o que coincidiria com o fim dos grandes sistemas filosóficos ou metafísicos (STEIN, 1991:17-18).

Outro sinal deste fim estaria na perda da "fé na ciência", pois acredita-se agora que ela não nos revela "verdades", limitando-se à procura de certezas que lhe permitam eficácia. O próprio conceito tradicional de verdade desaparece das ciências, o que, sem dúvida, evidencia uma ruptura entre esta e a filosofia.

Mas a questão mais "impressionante" desta crise, no dizer de STEIN, é a percepção da finitude do conhecimento, ou seja, que os "mecanismos" do conhecimento, ou "aparelhos mentais" construídos pela razão, tidos como perenes para o ser humano, são vistos agora como finitos e dependentes das condições históricas exteriores. Arriscaria dizer que o "aparelho de conhecer" de Descartes não é o mesmo de Einstein, o que inviabiliza a idéia de linearidade progressiva do conhecimento, o que significa que o "aparelho" não sobrevive necessariamente ao seu portador.

JIMÉNEZ, ao tratar do questionamento ao modelo racional próprio à modernidade, em particular ao realizado pela chamada "escola italiana", e a Feyerabend,⁵ evidencia que esses autores teriam percebido uma crise na racionalidade clássica no momento da tomada de consciência por parte dessa de que "a racionalidade não é uma natureza", e que as abstrações articuladas em estruturas teóricas, das quais a matemática e a lógica são exemplos, são construções históricas datadas, e enquanto tais não representam a única forma possível de relação com a realidade (1989:20).

Quando a razão se apossa da verdade, a partir do enfoque de Descartes, o particular, o concreto e o específico degradam-se como situações de saber. Estabeleceu-se a crença de que tudo era conhecido desde todo sempre e que a atividade intelectual devia explicitar somente uma ordem pré-constituída (JIMÉNEZ, 1989:21).

Kant, Wolff, Booles e Dedekind são listados como autores que acreditavam na existência de leis naturais da razão e do conhecimento, a partir das quais as construções conceituais e a linguagem adquirem as características de produto natural e enquanto tais rígidos, atuando em relação ao saber ao modo de "Procurto".⁶

Já para os autores da chamada escola italiana a razão é parte de uma atividade, o que lhe impõe limites e a submete a projetos e decisões, o que evidencia sua pluralidade e o ultrapassamento de uma dimensão meramente cognitiva. As imagens da razão permanecem então, sempre relacionadas com as imagens do poder, e este, por sua vez, expressa-se num conjunto de instituições e costumes.

A pretensão de unificação da razão clássica vai cedendo lugar a uma série de regiões autônomas e separadas, contribuindo para a fragmentação do real e pondo em questão as linguagens que descrevem essa pluralidade. Essa crise atinge também a linguagem crítica que se pretende onicompreensiva e busca constituir-se em nova verdade. Essa versão, pretensamente crítica da razão, não faz senão identificar instrumentos e procedimentos, de caráter intelectual com o domínio da realidade das coisas e dos comportamentos humanos. Em suma, esses pensadores declaram a razão humana incapaz de "esgotar" o campo de nossas operações intelectuais em sua totalidade, deixando a descoberto novas áreas de conhecimento (JIMÉNEZ:21-22).

⁵ Em particular na obra "Contra o Método" editada no Brasil pela Editora Francisco Alves.

⁶ Personagem da mitologia grega. Este famigerado saltador utilizava um leito de ferro onde estendia suas vítimas, cortando os pés daqueles que ultrapassavam o tamanho do leito, ou estirando a vítima caso esta não atingisse o tamanho do leito.

Esta problemática tem, poderíamos dizer, um “vício de origem”, pois se pensarmos, tal como o faz WOLFF (1996), que a razão desde seu nascimento foi plural, pois, para ele, não foi “a” razão que veio substituir de maneira inteiramente uniforme o mito, mas racionalidades diversas e conflituais, tendo em vista que estas se vinculam a instituições sociais e, enquanto tais, são determinadas por práticas políticas e técnicas discursivas o que as coloca no plano dos conflitos. Entendido desta forma, “o *nascimento* da razão foi ao mesmo tempo, e necessariamente, sua *crise*” (WOLFF, 1996:69).

O *nascimento* da razão trouxe, por um lado, a rejeição do Mestre, e por outro, a aceitação da Universalidade, a qual pode ser produto da *interlocução* de locutores autorizados (subjetividades), ou da *objetividade* explícita. Estabelecer fronteiras entre ambas, bem como determinar o fundamento da unidade é um problema que parece insolúvel aos modernos,⁷ constituindo uma crise endógena a problemática da universalidade, o que equivale a dizer, uma crise da racionalidade. Precisamos, segundo WOLFF, aceitar esta insolubilidade como inevitável e, se possível, fazer bom uso dela, tal como uma “ilusão necessária” (1996:80-2).

A racionalidade passa a ser um *telos*, ou, como quer Husserl, “uma idéia situada no infinito” (*apud* MOURA, 1996:93), mas que não se realiza à medida que não existe o “originário”, o que inviabiliza uma fundação absoluta, de forma que a verdade necessariamente se multiplica. Frustrado o projeto husserliano, ou qualquer outro, de estabelecer uma razão universal, à qual pudéssemos reportar a verdade de nossos valores e fins, pergunta-se MOURA: “Mas esta seria, realmente, uma má notícia?” E responde: “Talvez os ‘bons europeus’ respirem aliviados com essa morte natural do platonismo” (MOURA, 1996:94).

3 – CRISE DA RAZÃO NA MODERNIDADE

Questionado sobre o que seja algo racional o homem médio diria, segundo HORKHEIMER, que as coisas racionais são as que se mostram obviamente úteis, pouco importando se os propósitos como tais são racionais. É a racionalidade meios-fins, tendo os fins justificados pelo interesse subjetivo. Concepção que dista em muito dos grandes sistemas filosóficos (Platão, Aristóteles, Escolasticismo, Idealismo Alemão), os quais se fundavam sobre uma *teoria objetiva da razão*. Era esta que media o grau de racionalidade das ações humanas individuais. A razão subjetiva não era ignorada, mas considerada como expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivam os critérios de medida de todos os seres e coisas. Estão em conflito

⁷ Os gregos encerraram os dois tipos de universalidade em seus conceitos de doxa e episteme (WOLFF, 1996:81).

basicamente duas teorias, a de que a razão é um princípio inerente à realidade, e a de que a razão é uma faculdade subjetiva da mente, revelando-se como “capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado” (HORKHEIMER, 1976:11-3).

A incapacidade de conceber uma tal objetividade, ou sua negação enquanto ilusão, é o que produz, no entendimento de HORKHEIMER, a chamada “crise da razão”. Processo que em sua evolução na modernidade incluiu o conteúdo objetivo de todo conceito racional.

No fim, nenhuma realidade particular pode ser vista como racional *per se*; todos os conceitos básicos, esvaziados de seu conteúdo, vêm a ser apenas invólucros formais. Na medida em que é subjetivada, a razão se torna também formalizada (:15).

Percebe-se assim um contraste entre o reconhecimento da incapacidade da razão em estabelecer padrões de vida individual e social e, portanto, de julgar, o que HORKHEIMER chama o “desterro da razão”, com o papel de destaque que ela assumiu no princípio da civilização burguesa, quando se reconhecia nela o poder de “supremo arbítrio”, bem como a origem da força criativa de idéias e coisas. HORKHEIMER procura, assim, evidenciar a distância entre esta forma de razão, hoje hegemônica, mera regulação entre meios e fins (ajustamento à realidade), e seu projeto inicial de estabelecimento de fins.

O que se percebe hoje, diferentemente do projeto inicial onde a razão era um instrumento do “eu”, é a transformação do “eu” em instrumento da razão. Por isso, HORKHEIMER pode falar que a crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, o qual foi o suporte do desenvolvimento da própria razão. Perde a autopreservação, tema caro à modernidade, seu próprio objeto, afinal o “eu” a ser preservado teve seu lugar usurpado pelo seu produto: a razão. A criatura se sobrepõe ao criador, ou, nas palavras de HORKHEIMER: “A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço” (:139).

Esta tendência, hoje concretizada, não decorre de um “erro de percurso” da razão, uma “doença” que a tivesse atingido em determinado período histórico, para HORKHEIMER, ela é “inseparável da natureza da razão dentro da civilização” (:187). Seu mal é de origem, localizando-se no impulso do homem em dominar a natureza, transformando esta em simples objeto.

Pode-se dizer que a loucura coletiva que hoje vagueia pelo mundo, desde os campos de concentração até as reações aparentemente inofensivas da cultura de massas, já estava presente em germe na objetivação primitiva, desde a primeira vez em que, calculadamente, o homem contemplou o mundo como uma presa (:187).

Desta postura poderíamos concluir que HORKHEIMER retira da razão qualquer potencial emancipatório, colocando-se, em decorrência de seu pessimismo, em uma postura irracionalista. Porém verificaremos na citação seguinte que a tarefa de denúncia daquilo que hoje se define como razão caberá, segundo ele, à própria razão.

Agora que a ciência nos ajudou a superar o mundo do desconhecido na natureza, somos escravos das pressões sociais em relação à própria construção de nós mesmos. Quando somos instados a agir independentemente, clamamos por modelos, sistemas e autoridades. Se por evolução científica e progresso intelectual queremos significar a libertação do homem da crença supersticiosa em forças do mal, demônios e fadas, e no destino cego – em suma, a emancipação do medo – então a denúncia daquilo que atualmente se chama de razão é o maior serviço que a razão pode prestar (:198).

É nessa perspectiva de crítica ao iluminismo que se coloca a obra já clássica que HORKHEIMER produz junto com ADORNO, “Dialética do esclarecimento”, onde os autores denunciam o caráter dominador da razão iluminista, domínio que se em um primeiro momento dirige-se a natureza, volta-se posteriormente sobre os homens. O esclarecimento, dizem eles, “comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens”⁸ (1985:24).

Alicerçado na separação sujeito/objeto, e tendo a abstração como principal instrumento, o iluminismo converte todas as coisas em algo reproduzível numericamente, condição de conhecimento, o qual tem no positivismo sua expressão máxima ao aceitar o factual como última palavra e transformar o conhecimento em sua repetição. O pensamento não passa então, de mera tautologia, à medida que o novo aparece como algo pré-determinado, ou, no dizer dos autores,

Na pregnância da imagem mítica, bem como na clareza da fórmula científica, a eternidade do factual se vê confirmada e a mera existência expressa como o sentido que ela obstrui (1985:39).

⁸ A razão se torna racionalização, relação calculada entre meios e fins, razão técnica; esse cálculo define a racionalidade pela eficiência, eficiência esta que se exhibe pelo grau de domínio sobre a natureza e sobre os homens (MATOS, 1989:130).

O esclarecimento que se auto-instituiu a tarefa de acabar com o mito, vê-se preso em sua rede, afinal, segundo MATOS, tanto a mitologia quanto o iluminismo encontram suas raízes nas mesmas necessidades básicas: sobrevivência, autoconservação e medo (Angst) (MATOS, 1989:147).

A autoconservação, que garante a sobrevivência e afasta o medo, tem seus princípios contemplados pelo sistema visado pelo esclarecimento, uma vez que sua forma de conhecimento é a que melhor lida com os fatos e mais contribui para o esforço de dominação da natureza. Para efetivação desse objetivo, o esclarecimento conta com o esquematismo kantiano, o qual consegue harmonizar exteriormente o universal e o particular, o conceito e a instância singular. Com esta fórmula o esclarecimento expulsa da teoria a diferença⁹ (ADORNO, HORKHEIMER, 1985:81-5).

A supressão da diferença encontra no processo de produção industrial um grande aliado para sua efetivação, uma vez que para a indústria o indivíduo é ilusório, sendo tolerado somente “na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão” (:144), ou, “é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal” (:145), sendo possível reintegrá-los totalmente na universalidade. Esse caráter fictício do indivíduo é que vai caracterizar a cultura de massas, onde a “indivíduoação” será substituída pela “imitação”, e o “individual” pelo “estereotipado”. O herói, longe de contribuir para o processo de indivíduoação, surge como o modelo a ser imitado, poupando aos “mortais” o esforço deste processo. Assim é com o artista, desportista, empresário, etc.¹⁰

O indivíduo deve negar-se enquanto indivíduo, tal como Ulisses ao denominar-se “Udeis” (Ninguém) para salvar-se dos cíclopes, recuperando sua identidade, falsa agora, como dádiva do poder. Este processo retira do indivíduo/herói (artista, desportista, político, etc.) toda a autonomia, assim como daqueles que, destituídos de individualidade, o imitam. Fracassa então o projeto de “maioridade” preconizado por Kant e buscado pelo iluminismo.

O fracasso deste projeto, que se traduz na crítica à racionalidade ocidental, não deve significar, segundo JAPIASSÚ, uma crítica à totalidade da razão humana, a qual o autor considera “patrimônio universal da humanidade”, mas deve sim, ser dirigida a uma de suas formas históricas de realização que é o “racionalismo”, visão de mundo que segundo ele afirma “o perfeito acordo entre o ‘racional’ e a ‘realidade’ e

⁹ Esta crítica será um dos “*leitmotiv*” dos pós-modernos, apologistas da diferença.

¹⁰ Este fenômeno aparece contemporaneamente com muita força nos estereótipos corporais, os quais ditam pesos e medidas que todos devem perseguir na busca de imitar o modelo. Tudo isso em uma época que endeusa a diferença.

que as ações humanas e as sociedades devem ser racionais em seu princípio, em sua conduta e em sua finalidade” (1996:7).

Quando assume esta dimensão totalizante a racionalidade torna-se mitológica, o que, segundo JAPIASSÚ, vem sendo abandonado pelas teorias científicas contemporâneas, as quais renunciaram às pretensões de totalidade ou de completude, buscando somente uma “universalidade da prática”, construída nos embates, na coexistência e nos diálogos (1996: 15-6).

Walter Benjamin também procura diferenciar a crítica à racionalidade em si, da crítica a **uma forma** específica de racionalidade, a qual seria representada pela ideologia do progresso total e pelas instituições e estruturas que a encarnam na sociedade burguesa moderna, no estado burocrático-militar e na civilização industrial capitalista. Sua rebeldia direciona-se contra “uma concepção da história que, confiando na infinitude do tempo, só distingue o ritmo mais ou menos rápido no qual os seres humanos e as épocas avançam no caminho do progresso” (*apud* LÖWY, 1996:397).

Poderíamos falar então de um *irracionalismo do racionalismo*, ou pelo menos, de uma determinada forma de racionalismo. De qualquer forma, aceitar a crítica à racionalidade, significa certamente uma fragilização de determinados princípios que impregnaram o discurso da modernidade, um deles é o da “necessidade”, tido como imanente à natureza e à história.

CHAUÍ chama atenção para o paradoxo colocado no restabelecimento da “fortuna”, da contingência, em contraposição ao *mito da necessidade*, por ela se dar justamente no momento em que a biofísica, a bioquímica ou a biogenética parecem apontar para um determinismo natural absoluto, e em que a tecnologia, com os recursos das engenharias social, política e genética, apostava no controle racional das ações humanas (CHAUÍ, 1996:21).

Restabelece-se, assim, a fortuna na ética e na política, a contingência na história, e o acaso na natureza, pondo em crise todo o esforço da racionalidade ocidental em eliminá-los. O esforço determinista da ciência transforma-se, seja ao abordar o humano seja a natureza, em cálculo de probabilidade. O capital financeiro sobrepõe-se à materialidade da produção, o trabalho perde o lugar de referencial para o consumo. Isto tudo leva a filosofia ao elogio da contingência, e ao desprezo pela necessidade como forma do real. O que, segundo CHAUÍ, tem um preço, pois

... é uma necessidade do espírito humano encontrar a ordem na desordem, o sentido no não senso, a estrutura invisível que explica o visível. Na medida em que a ciência e a filosofia renunciaram à idéia clássica da teoria e da razão, os humanos reencontraram um meio para repor aquilo que a teoria havia substituído ao nascer: os mitos, os fundamentalismos religiosos. Mitologias e religiões ocupam, hoje, o lugar vazio deixado pela razão (1996:22).

Assim mito, magia, astrologia e fundamentalismo religioso, acabam apresentando-se como reorganizadores dos fragmentos ordenados até então pela razão ocidental que, em seu trabalho intelectual e afetivo, produziu um determinado sentido, o qual se encontra hoje em crise. Mas, “O que existe por traz da crise da modernidade?” Pergunta ROUANET (1993). Segundo ele, por traz desta crise encontra-se uma crise de civilização, ou melhor, “o projeto moderno de civilização, elaborado pela ilustração européia a partir de motivos da cultura judeo-clássica-cristã e aprofundado nos dois séculos subseqüentes por movimentos como o liberal-capitalismo e o socialismo” (:9).

Os ingredientes deste projeto, expressos nos conceitos de *universalidade*, *individualidade* e *autonomia*, encontram-se ameaçados. A *universalidade*, significando a abrangência ao conjunto dos seres humanos, encontra-se ameaçada pela proliferação de particularismos nacionais, culturais, raciais e religiosos. A *individualidade*, traduzida pela consideração das “pessoas concretas” e que tem na individualização um valor ético positivo, sucumbe ao anonimato do conformismo e da sociedade de consenso. A *autonomia*, como capacidade de autodeterminação no plano do pensamento, da política e da economia encontra-se ameaçado no plano intelectual, pelo “reencantamento do mundo”; no plano político, pelos regimes ditatoriais ou pela encenação dos processos eleitorais; e no plano econômico, por manter marginalizada a grande maioria do gênero humano. Trata-se, conclui ROUANET, de uma recusa dos valores civilizatórios propostos pela modernidade, não havendo, por outro lado, um projeto que o substitua. Vácuo civilizatório a que ele chama barbárie (ROUANET, 1993:9-11).

A esta recusa dos valores civilizatórios propostos pela modernidade, ROUANET, em analogia a obra freudiana, fala em um “Mal-estar na modernidade”, o qual alimenta-se de um ressentimento contra-iluminista, tendo em vista ser o iluminismo o modelo civilizatório da modernidade. Mantendo a analogia com Freud, poderíamos dizer que, assim como ele não propõe como solução ao “mal estar da civilização” o fim da civilização, ROUANET, e isto tem constituído sua obra, não propõe o fim da modernidade como solução ao seu mal estar, pois ele não compactua com o processo inquisitório ao qual a modernidade vem sendo submetida em seu conjunto.

Neste mesmo “espírito”, buscando fugir de uma visão catastrofista de orfandade que impregna o pensamento contemporâneo, LEFORD coloca-nos um questionamento de grande pertinência, à medida que evita uma espécie de unilateralidade na abordagem do fenômeno. Diz-nos ele:

Será lícito juntar, reduzir, de dois séculos para cá, todas as mudanças sob o denominador da crise da civilização ou da humanidade? O que significa o silêncio em torno de todos os combates que tiveram por objetivo a conquista de direitos individuais, civis e políticos? Por que, em particular, tamanho afínco em perceber na multiplicação das relações entre os homens tanto na escala da cidade como na escala do mundo apenas os sinais de degradação do espírito? (1996:44).

LEFORD reconhece a existência de fatos incontestáveis sobre os quais se apoia o discurso da crise, nota porém uma particularidade dos discursos, os quais para além da denúncia de uma “técnica livre de amarras”, parece traduzir a expressão de inconformismo de pensadores, com a possibilidade de uma forma de sociedade onde os homens convivam com uma “incerteza última”, onde a incerteza não seja vista como uma patologia da civilização e ainda assim, ela conserve “o desejo de liberdade no meio das tempestades” (LEFORD, 1996:44). Alguém que consiga conviver com a precariedade de uma ordem cercada de caos, ou como queria Nietzsche, alguém que, mesmo diante do abismo, consiga dançar.

4 – CIÊNCIA MODERNA: PILAR AMEAÇADO DA MODERNIDADE

Segundo BARBOSA (1987), há uma crise que evidencia os limites do projeto moderno com seus ideais de racionalidade, de ordem e de progresso ilimitado. Crise que se manifesta nos diferentes ramos da ciência moderna, gerando impasses de ordem filosófica, ética e ideológica, o que caracterizará uma época “pós-otimista” da ciência, a “era das incertezas” (:58). A raiz desta crise reside, no entender dele, na impossibilidade de continuar a explicar a dinâmica do mundo a partir do paradigma da ordem. A máquina não serve mais como modelo para o mundo, o que põe em cheque a “evidência *ontológica* da ordem enquanto *exclusiva* condição do ser” (:58).

Posto isto, dois problemas se apresentam: primeiro, é impossível continuar supondo que a ordem define, exclusivamente, os processos naturais e o destino humano; segundo, é insustentável a concepção de uma natureza homogênea, uniforme, desprovida de singularidade e complexidade, orientada por leis causais simples e ordenadas. Os proscritos, “desordem”, “degradação”, “desorganização” e “acaso”, voltam à cena, abalando o mito da ciência clássica e sua metafísica legitimadora, abrindo espaço para o que Edgar Morin chamará “paradigma da complexidade”, contraponto às “idéias claras e distintas” de Descartes, recompondo a totalidade como fator explicativo das partes.

Atualmente, “obedece-se à máquina e não se sabe para onde vai a máquina”, constata MORIN, evidenciando a “cegueira” da ciência, a qual teria sido já diagnosticada por Husserl, em sua célebre conferência sobre a crise da ciência européia, o qual apontava para um “buraco cego” no objetivismo científico, o buraco da consciência de si próprio. Na raiz desta problemática estaria a disjunção entre subjetividade humana, ao encargo da filosofia ou da poesia, e a objetividade do saber, sob responsabilidade da ciência. Desta dicotomia resultou um conhecimento científico dotado de técnicas sofisticadas que abrangeram os mais variados objetos, porém completamente cego acerca do caminho da própria ciência. Encontra-se ela incapaz de conhecer-se e pensar-se a si própria devido ao limite dos métodos de que dispõe (MORIN, 1990:97-103).

Temos assim um cientista que perfaz o perfil do que chamamos de “especialista idiota”, o qual vive nos limites de seu objeto, ignorando o mundo que o cerca, inclusive a determinação e o uso do conhecimento produzido por sua ciência. Estes cientistas, tal como os remadores do porão de uma galera, buscam imprimir o máximo de velocidade ao “barco ciência”, ignoram porém o rumo a ser tomado.¹¹ Equiparam-se desta forma aos pequenos animais que vivem na costa do mediterrâneo, “lemingos”, se não me falha a memória, os quais passam a vida a cavar em direção ao mar, morrendo ao alcançá-lo.

Para reverter este quadro de irresponsabilidade, é necessário, segundo MORIN, um “sujeito consciente”, o qual, porém, está banido da visão científica clássica, à medida que esta elimina a consciência, elimina o sujeito, elimina a liberdade, a favor de um determinismo universal. Logo, conclui MORIN, a noção de sujeito consciente não é uma idéia científica, assim como a idéia de responsabilidade não é científica. Resta-nos superar a dicotomia apontada anteriormente entre subjetividade humana e objetividade do saber, o que significa em outros termos, reconciliar ciência e ética.

Alguns pontos se impõem, segundo MORIN (1990:152-160), para a superação da visão determinista da ciência que a modernidade nos legou. Primeiro, é preciso abandonar a certeza como objetivo da ciência, pois aceitando o espaço da indeterminação presente em todo conhecimento, é preciso “negociar” com a incerteza. O que significa que o objetivo do conhecimento não pode mais ser o de desvendar o “segredo do mundo” ou achar a “equação chave do universo”, mas dialogar com o mundo.

Em segundo lugar, é preciso, contrapor ao universo racionalizado, fundado na idéia de um universo que é apenas ordem, um universo racional, o qual é produto de uma racionalidade, oposta à racionalização, que é diálogo com o irracionalizado, ou com o irracionalizável. Isto exige a instauração de um pensamento

¹¹ Tomo esta imagem do livro “Conversas com quem gosta de Ensinar”, de Rubem Alves, o qual a deve a C. Wright Mills.

complexo,¹² que além de pensar o uno e o múltiplo conjuntamente, saiba também pensar conjuntamente o incerto e o certo, o lógico e o contraditório, incluindo o observador na observação.

Por fim MORIN chama a atenção para a necessidade de romper com a mitologia ou ideologia da ordem, a qual não está, segundo ele, “só na idéia reacionária na qual toda inovação, toda a novidade significa degradação, perigo, morte, está também na utopia de uma sociedade transparente, sem conflito e sem desordem” (1990:160). Ambas, sabemos hoje, são produto da coerção, na maioria das vezes, violenta.

Em acordo com essa perspectiva, a matemática, pelo fato de garantir a necessária objetividade (devido sua autosuficiência lógica pretensamente não contraditória), servindo de referência aos campos do saber que pretendessem o "status de ciência", perde seu papel vanguardista ao ter que admitir com Hilbert, a necessidade de uma meta-matemática, o que evidencia, que a coerência da matemática não é uma questão matemática e não pode ser discutida no interior da matemática e com seus recursos (CASTORIADIS, 1987a:164-5; MARQUES, 1993:57).

O que acontece então com as ciências na modernidade, assemelha-se, no meu entender, a uma corrida onde os corredores (ciências) perseguem um objetivo (chegar as "idéias claras e distintas", neutralidade do observador, verdade absoluta, etc.), aqueles que se adiantaram (empírico-analíticas) já estão voltando, o que significa repor a complexidade de seus objetos, reconhecer a impossibilidade da separação sujeito-objeto da experiência, desistência de alcançar "a" verdade, etc. No caminho de volta deparam-se com as retardatárias ciências humanas que ingenuamente perseguem os objetivos antes referidos. A filosofia divide-se entre; "correr junto"; voltar-se nostalgicamente a um período onde possuía domínio dos "corredores"; ou dialogar com os corredores no sentido de preservar a racionalidade das regras da corrida e dos objetivos buscados, além daqueles que acreditam que a corrida acabou, ou melhor, a "pista" orientadora do sentido, ficando os corredores a deriva. Certamente esta imagem, como toda pretensão generalizadora, peca pela simplificação, pois, não considera por exemplo, a denúncia da teoria crítica ao positivismo das ciências sociais, onde inscreve-se o esforço habermasiano em denunciar todo saber como "interessado". Feita esta ressalva, cabe lembrar que as ciências humanas, de modo geral, buscaram sua "dignidade científica" procurando apagar qualquer vestígio de

¹² A complexidade proposta por MORIN (ver principalmente a segunda parte do livro citado) implica uma ruptura com a noção cartesiana de que a clareza e a distinção das idéias são um sinal da sua verdade, pois surgem atualmente verdades em ambigüidades e numa aparente confusão. Entram em crise assim as demarcações absolutas, tais como: ciência/não ciência, sujeito/objeto.

sua dívida com a filosofia, crenças de que este afastamento, somado aos procedimentos tomados de empréstimo às ciências naturais, lhe garantiriam a produção de um saber neutro, livre de ideologias.

Voltemos à imagem descrevendo um pouco do que foi o "caminho de ida".

Iniciou-se a simplificação pela eliminação do sujeito do conhecimento em função de uma objetividade pura, no ideal da neutralidade e distanciamento. Em seguida, o próprio objeto do conhecimento deveu ser reduzido, fragmentado, esmigalhado ao extremo e isolado de todo seu contexto natural e cultural. Abstraído de seu ambiente e de seu sistema de relações, o objeto do conhecimento tornou-se manipulável para a experimentação, mutilado em seu ser, separado de suas condições de existência, artificialmente reproduzível (MARQUES, 1990:32).

Vejamos parte da paisagem de volta.¹³

À introdução da complexidade na base mesma do objeto da análise científica, com a Teoria da Relatividade, com a descoberta da antimatéria, com a Química Biológica e a Biologia Molecular, com a Cibernética e a Sóciobiologia, corresponde a reintrodução do sujeito e o reconhecimento do caráter cultural e social dos conceitos científicos, desde o princípio de indeterminação de Heisenberg e as necessárias relações de incerteza e tensão no conhecimento, onde não pode o objeto isolar-se do sujeito, que o penetra e o perturba ao mesmo passo que por ele é afetado e transformado (MARQUES, 1990:33).

Evidencia-se, assim, que o "material" utilizado para essa construção chamada ciência moderna não foi submetido a um exame suficientemente rigoroso – tendo em vista, quem sabe, o entusiasmo dos resultados iniciais – produzindo uma construção para além da capacidade de seus "alicerces". Já a complexidade do real e a diversidade humana necessitam de outras formas de racionalidade que não a ciência, ela é uma apenas, daí falar-se em “relativismo epistemológico”, onde a ciência é entendida como um empreendimento que se reduz a um conjunto de práticas, nela não podendo haver verdade, pois não constitui um atributo da natureza universal do homem, e, sendo um fenômeno cultural enraizado socialmente, é relativo (JAPIASSÚ, 1996:88-9).

O relativismo epistemológico tem em Feysabend um de seus mais destacados defensores, tendo as seguintes proposições como características (JAPIASSÚ, 1996:89-92):

¹³ As expressões, "ida" e "volta", aqui como antes, não traduzem uma concepção linear de progresso, servindo apenas como imagem, o que certamente sempre tem seus inconvenientes. Segundo CASTORIADIS, 1987a, só caberia falar de "atraso" das disciplinas antropológicas, caso já esteja estabelecido como "ideal" o caminho

- Contra “o” método, propõe um pluralismo metodológico;
- Contra o exclusivismo da ciência, propõe reconhecimento de direitos e poderes a todas as tradições;
- A ciência não é necessariamente superior às outras disciplinas;
- A simples utilização de um critério geral de cientificidade e de racionalidade é totalmente insuficiente para desqualificar os saberes não científicos;
- Não seria fecundo deixar afirmações do tipo isto é racional ou isto é irracional exercer uma influência na pesquisa, tendo em vista sua ambigüidade, afinal métodos tidos como irracionais podem levar ao sucesso da mesma forma que métodos racionais podem estar na origem de enormes problemas.
- Razão e racionalidade constituem poderes da mesma natureza e que se encontram rodeados de uma aura idêntica à aura de que gozam os deuses, os reis, os tiranos e suas leis impassíveis;
- O objetivo é demolir o mito da razão e a idéia de objetividade (pilares da ciência moderna);
- Todas as metodologias possuem seus limites, a única *regra* que sobrevive é: *tudo é bom*;
- A ciência moderna deve seu êxito não a uma superioridade de direito mas à sua imposição pela força. Contra essa tirania propõe o princípio de *incomensurabilidade*, segundo o qual, só podemos compreender a significação dos conceitos e dos enunciados construídos por observações se os situarmos no contexto teórico em que surgiram;
- Cada ponto de vista determina o real que investiga, cada jogo possui suas regras, não havendo exigências intelectuais, neutras e objetivas, logo a escolha entre sistemas incomensuráveis dá-se em última instância de acordo com desejos subjetivos;
- As teorias científicas reinantes são protegidas por seu êxito, não por sua verdade;
- Por fim conclama Feyrabend: “Libertemos a sociedade do poder de estrangulamento de uma ciência ideologicamente petrificada, exatamente como nossos ancestrais nos liberaram do poder de estrangulamento da verdadeira-e-única-religião” (*apud* JAPIASSÚ, 1996:92).

JAPIASSÚ busca estabelecer uma diferenciação entre a crítica à “ideologia cientificista” e a “crítica da razão”. Segundo ele, o cientificismo clássico buscou desqualificar qualquer outra forma de discurso, seja

percorrido pelas ciências ditas exatas, para isso precisaríamos estabelecer a equivalência de seus objetos (CASTORIADIS, 1987a:160).

poético, filosófico, teológico ou místico, chegando ao máximo de suas pretensões com o positivismo lógico. A aliança das ciências naturais e da lógica formal sob a luz da razão e do método, buscou constituir um modelo exclusivo de pensamento emancipatório para enfrentar os irracionalismos. O resultado já foi em boa medida denunciado por Marcuse, Habermas, entre outros, o que não deve, no entanto, levar-nos ao “vale tudo”, à supressão de todo sentido hierárquico e de valores em nome do “direito à diferença”, ao abandono do universal pela sua potencial “violência simbólica”. Isso nos jogaria na vala comum do relativismo, levando-nos, segundo JAPIASSÚ, “a um amargo sentimento de impotência e, o que é mais grave, a uma total demissão ética, filosófica e política” (JAPIASSÚ, 1996:93-4).

É preciso repensar a razão (JAPIASSÚ fala em uma “Razão aberta”), tomá-la como *necessária*, o que não significa *suficiente*, assim como *insuficiente* não significa *desnecessária*, é o que nos diz F. Jacob:

... o século XVII teve a sabedoria de considerar a *Razão* como um instrumento necessário e indispensável para tratar os negócios humanos; que os séculos XVIII e XIX cometeram a loucura de proclamá-la, não somente necessária, mas suficiente para resolver todos os problemas humanos e sociais. Nos dias de hoje, corremos o risco de a pretexto de julgá-la insuficiente, considerá-la desnecessária (*apud* JAPIASSÚ, 1996:125).

A crise do positivismo, aliada às novas formas de racionalidade, certamente não resolve a problemática relação das ciências humanas ou sociais com as ciências naturais, mas abre novas possibilidades de resolução de suas relações, fugindo do unitarismo epistemológico ditado pelas ciências naturais, ou do dualismo que mantém as ciências naturais nos limites do positivismo, além de estabelecer sua superioridade hierárquica em relação às ciências sociais.

A questão, segundo SANTOS (1989), não é medir as ciências sociais pelas ciências naturais (positivistas), mas, aproveitando-se da precariedade do estatuto epistemológico das ciências naturais gerada pela crise do positivismo, perguntar se as ciências naturais são iguais ou diferentes das ciências sociais. A resposta esboçada por ele é de que “as ciências naturais são ainda hoje diferente das ciências sociais, mas aproximam-se cada vez mais destas e é previsível que em um futuro não muito distante, se dissolvam nelas” (:51-2).

As razões que SANTOS apresenta são duas:

Primeiro: o avanço das ciências naturais levou à crise do modelo positivista, daí que as características que ditavam a precariedade das ciências sociais, são reconceptualizadas e passam a apontar o horizonte epistemológico possível para as ciências no seu conjunto (os limites são para as duas);

Segundo: “a materialidade tecnológica em que o avanço científico das ciências naturais se plasmou não fez com que os objetos teóricos das ciências naturais e das ciências sociais deixassem de ser distintos, mas fez com que aquilo em que são distintos seja progressivamente menos importante do que aquilo em que são iguais” (:52).

As ciências naturais perdem assim sua condição de tribunal de julgamento das pretensões de cientificidade das demais ciências, seguindo a tendência contemporânea de cada ciência colocar seus próprios critérios de cientificidade, não havendo modelo único, uma vez que cada ciência é uma construção operacional para dar conta de um determinado objeto.

A tomada de consciência da ciência moderna de sua incapacidade em *decifrar* os “enigmas da natureza”, tendo que se contentar em *descrever* o que se passa (não o que é), e de que esta descrição é sempre subjetiva, uma vez que sujeito e objeto são parte do objeto observado, assim como o instrumento de medida faz parte do objeto medido, transformando os “dados” em construções, significa certamente um abandono das pretensões absolutistas que se desenvolveram em seu interior. Caberia perguntar se essa “perda do absoluto” significa uma ruptura com a modernidade. Para P. Valéry a resposta certamente seria não, pois para ele

Um homem moderno, e é nisto que ele é moderno, vive familiarmente com uma grande quantidade de contrários estabelecidos na penumbra de seu pensamento e que alternadamente se apresentam à frente da cena (*apud* LEFORD, 1996:41).

5 – AS DESCONTINUIDADES DA MODERNIDADE

GIDDENS acredita que a modernidade produziu um conjunto de descontinuidades, embora reconheça continuidades entre o tradicional e o moderno, de difícil interpretação a partir da tradição.

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de **todos** os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes.

Tanto em sua extencionalidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança características dos períodos precedentes. Sobre o plano extencional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intencionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana (GIDDENS, 1991:14).

As características que identificam as discontinuidades que separam as instituições sociais modernas das tradicionais são, de acordo com GIDDENS (1991:15-16), as seguintes:

O ritmo de mudança: óbvio no que tange às tecnologias, mas evidente também em outras esferas;

O escopo da mudança: as transformações sociais, devido às facilidades de interconexão, atingem um caráter global;

A natureza intrínseca das instituições modernas: formas sociais como o sistema político do estado-nação, a dependência por atacado da produção de fontes de energia inanimadas, ou a completa transformação em mercadoria de produtos e trabalho assalariado são próprias à modernidade, enquanto outras têm uma continuidade espiciosa com ordens sociais pré-existentes, como é o caso da cidade;

A modernidade, segundo GIDDENS, deve ser vista como um "fenômeno de dois gumes", pois se, por um lado, o desenvolvimento de suas instituições sociais promete aos seres humanos uma existência segura e gratificante, por outro, apresenta um lado sombrio cada vez mais aparente no Século XX, como evidenciam as problemáticas relacionadas ao meio ambiente e ao fenômeno do totalitarismo, ambas ligadas respectivamente à indústria moderna e à combinação do poder político, militar e ideológico propiciado pela emergência dos estados-nação modernos. Soma-se a isso a conexão da organização e inovação industriais com o poder militar, processo coetâneo à industrialização moderna e que transformou o Século XX no século da guerra (1991:16-9).

O mundo "carregado e perigoso", contrapondo à expectativa de "uma ordem social mais feliz e segura", coloca sem dúvida em uma situação de crise as filosofias da história orientadas teleologicamente.

A perda da crença no "progresso", é claro, é um dos fatores que fundamentam a dissolução de "narrativas" da história. Há, aqui, entretanto, muito mais em jogo do que a conclusão de que a história "vai a lugar nenhum". Temos que

desenvolver uma análise institucional do caráter de dois gumes da modernidade (GIDDENS, 1991:19).¹⁴

O crescimento de poder totalitário, o colapso dos mecanismos de crescimento econômico, os conflitos nucleares ou guerras de grande escala, deterioração ou desastre ecológico, são o que GIDDENS chama "riscos de alta consequência da modernidade", os quais se apresentam como possibilidade futura.

Do outro lado da modernidade, como virtualmente ninguém na Terra pode continuar sem perceber, pode não haver nada além de uma "república de insetos e grama", ou um punhado de comunidades sociais humanas danificadas e traumatizadas. Nenhuma força providencial vai intervir inevitavelmente para nos salvar (...) O apocalipse tornou-se corriqueiro, de tão familiar que é como um contrafactual da vida cotidiana; e, como todos os parâmetros de risco, ele pode tornar-se real (GIDDENS, 1991:172).

Não mais otimista é a perspectiva de KURZ, segundo o qual

O **mundo único**, finalmente realizado e reconhecido como tal, mas condenado à forma fetichista, atacada por crises, do sistema produtor de mercadorias, revela-se como visão de terror de uma guerra civil mundial que está por vir, guerra em que já não haverá frentes firmes, mas apenas surtos de violência cega em todos os níveis (1992:189).

Certamente a sensação de estarmos no “fim do mundo”, não é exclusividade da nossa época, afinal no início do período que chamamos “moderno” esse sentimento colocava-se para aqueles que se referenciavam no mundo medieval, houve porém o renascimento e tudo o mais que nós conhecemos. Há porém uma situação colocada hoje que difere daquele momento histórico, pois o “fim do mundo” hoje não é apenas uma possibilidade divina, um “castigo dos céus”, mas uma possibilidade humana. O homem criou as condições objetivas de sua autodestruição (não é gratuita a proliferação de profetas do apocalipse), inclusive com opções, ou seja, lentamente por problemas ecológicos, abruptamente por explosões nucleares, entre outras.

¹⁴ A ligação entre ciência, técnica e progresso social, tida como inquestionável pela modernidade, encontra-se hoje sob suspeita de um ceticismo largamente disseminado, o que, segundo SCHORSCH, 1993, contribui para a consciência de crise da modernidade.

Possibilidades passíveis de cálculos de relativa exatidão em termos de tempo e espaço, o que sem dúvida retira o caráter trágico de sua realização.

6 – RACIONALISMO OCIDENTAL, MODERNIDADE E MODERNIZAÇÃO

A empresa capitalista e o estado ao se burocratarem, estabeleceram o que Weber chama de "institucionalização de um agir econômico e administrativo teleo-racional". A dissolução das formas de vida tradicionais bem como a racionalização cultural e social do cotidiano, somam-se aos aspectos anteriores para caracterizar o racionalismo ocidental,¹⁵ o qual possibilitou às modernas ciências empíricas, à autonomização das artes e às teorias da moral e do direito serem fundamentadas a partir de princípios levando à formação de esferas culturais de valores que possibilitaram processos de aprendizagem segundo leis internas dos problemas teóricos, estéticos ou prático-morais, respectivamente (HABERMAS, 1990a:13-14)

Durkheim e Mead, clássicos da sociologia ao lado de Weber, consideraram que os mundos da vida racionalizados estavam marcados antes por uma relação, tornada reflexiva, com tradições que haviam perdido a sua espontaneidade natural, pela universalização de normas de ação e uma generalização de valores que desvinculam o agir comunicacional de contextos estritamente delimitados e lhe abrem amplos campos de opção, e finalmente por modelos de socialização orientados para uma formação de identidades-do-eu abstratas que forçam o adolescente a uma individualização (HABERMAS, 1990a:14).

Se para Weber, modernidade e racionalismo ocidental, estavam imbricados de forma indissociável, o conceito de "modernização" vem dissociar esta relação¹⁶ à medida que perde sua dimensão espaço-temporal, e toma como referência

... um feixe de processos cumulativos que se reforçam mutuamente: à formação de capital e mobilização de recursos, ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho, ao estabelecimento de poderes políticos centralizados e à formação de identidades nacionais, à expansão de

¹⁵ Weber toma estes aspectos como demonstração do avanço da razão instrumental, formal, em detrimento da razão substantiva (*Wertrationalität*), ocasionando uma perda de sentido (*Sinnverlust*) decorrente do esvaziamento das grandes concepções de mundo, e uma perda de liberdade (*Freiheitsverlust*), produzida pelo avanço da burocratização (ROUANET, 1987:162).

¹⁶ Com isso "os processos de modernização deixam de poder ser concebidos como racionalização, como uma objetivação histórica de estruturas racionais" (HABERMAS, 1990a:14).

direitos de participação política, de formas urbanas de vida e de formação escolar formal, refere-se à secularização de valores e normas, etc. (HABERMAS, 1990a:14).

Habermas discorda de Weber, por este aplicar as mesmas categorias a dois processos tidos como diferentes: a modernização cultural e a social. Para Habermas, a racionalização das religiões e visões do mundo tradicionais não significaram nenhum *Sinnverlust* (perda de sentido), tendo em vista ter propiciado a liberação do potencial de razão comunicativa bloqueado por estes, o que contribuiu no sentido de maior autonomia e implementação de processos argumentativos. Já quanto à modernização social, Habermas concorda com a posição weberiana, de que esta teria difundido a *Zweckrationalität* (racionalidade instrumental) a amplas esferas da vida social por meio da burocratização crescente (ROUANET, 1987:162).

Assim, para Habermas, a crise da razão na modernidade é produto de um crescimento desproporcional da esfera da racionalidade social insuflada pelo estado e pela economia. Este crescimento trouxe o domínio da racionalidade instrumental radicada na esfera sistêmica, ocasionando a perda da autonomia e da liberdade individual em uma sociedade que tinha justo nestes valores seu alicerce, a sociedade moderna.

A proposta de Habermas é que se estude o processo de modernização a partir de seu "conceito bidimensional de sociedade", o qual entende este processo como tendo origem no "mundo vivido" (*Lebenswelt*), implicando a racionalização deste. Isto implica uma diferenciação das esferas da cultura, sociedade e personalidade, as quais possuem processos próprios de reprodução. Assim "nas sociedades modernas formam-se complexos de ação especializados no processamento de cada um desses três momentos" (ROUANET, 1987:163).

Tomemos cada um dos três.

Cultura: autonomização, já referida por Weber, das esferas da ciência, do direito e da arte, ficando as tradições sujeitas a um processo de revisão constante;

Sociedade: as relações de dominação e de solidariedade são produzidas através da ação consciente e intencional dos homens, como convém à ordem democrática, ficando a ordem legítima na dependência de procedimentos formais para a instauração e justificação de normas;

Personalidade: cria-se um sistema pedagógico autônomo, que permite uma socialização racional, diferente da realizada no quadro da igreja e da família, de modo que a formação das identidades visa um ego cada vez mais autônomo (ROUANET, 1987:163).

Avaliadas em seu conjunto estas três esferas apontam para a condição de "maioridade" referida por Kant, cresce o papel dos homens enquanto indivíduos autônomos e decresce o papel da tradição e da autoridade. O problema residiria, segundo Habermas, no fato de que

... esse aumento de autonomia e de reflexividade teria sobrecarregado a capacidade comunicativa do mundo moderno e teria criado condições para o surgimento de sistemas de ação automáticos, que não precisassem ser coordenados por processos específicos de entendimento mútuo (ROUANET, 1987:163).

Esses sistemas são os administrativo-econômicos, coordenados automaticamente segundo o modelo da racionalidade instrumental, em detrimento da racionalidade comunicativa. Habermas denuncia o que para ele constituiu-se em patologia, a "colonização" do mundo vivido (família, escola, tempo livre, etc.), quer pela burocratização (sistema político), quer pela monetarização (sistema econômico), efetivadas por um estado que reflete as crises de reprodução do capital.

Esse processo ambíguo entre o aumento da razão e da autonomia e suas conseqüências negativas à medida que "colonizam" o mundo da vida, produzindo seu contrário, ou seja, a perda da razão e da autonomia frente a processos autonomizados de ação instrumental, constituem o cerne da crítica habermasiana da modernidade. A perspectiva emancipatória residiria então na libertação dos territórios ocupados pelo sistema, de forma que a comunicação, própria ao mundo vivido, se contraponha à violência do sistema, isso implicará, de acordo com Habermas, a mudança do paradigma da ação estratégica e instrumental em direção ao paradigma da ação comunicativa.*

7 – MODERNIDADE, ENTRE O “NÃO MAIS” E O “AINDA NÃO”

Se tomarmos a modernidade como o movimento de afirmação da razão, identificado, embora com nuances, com o iluminismo, cabe perguntar: que perspectivas tem o iluminismo neste final de milênio?

* Tema a ser tratado no Capítulo IV deste trabalho.

Longos anos nos separam de Condorcet, não parece porém que tenha chegado o momento por ele preconizado, “em que o sol só iluminará sobre a terra homens livres, sem reconhecer outra autoridade que a razão. Em que os tiranos e os escravos, os fanáticos e seus instrumentos hipócritas e estúpidos só existirão na história e no teatro” (*apud* ROUANET, 1992:24). Pelo contrário, assistimos hoje, para além das tiranias políticas, a tirania de uma racionalidade instrumental que toma os problemas práticos como assuntos técnicos,¹⁷ ilusão da "realidade objetiva", sobre a qual o indivíduo não exerce nenhum controle, ocasionando a perda da capacidade dos indivíduos de refletirem sobre suas situações, bem como da capacidade de modificá-la através de seus atos. A ciência positivista rompe assim com a conexão teoria/vida, separando fatos e valores, saber teórico e práxis. O esforço do iluminismo hoje (ou neo-iluminismo) dá-se no sentido do restabelecimento desses vínculos a partir da concepção de uma "razão interessada", o que reintroduz as ciências no contexto da ação.

Assistimos, por outro lado, a uma ambigüidade em relação aos porta-vozes do discurso da modernidade, afinal é relativamente comum ouvirmos setores reconhecidamente reacionários falarem em seu nome, mascarando a autocracia e heteronomia com uma terminologia que esteve historicamente preenchida pelos conteúdos da liberdade e autonomia.

A relação com a tradição iluminista constitui-se no divisor de águas do pensamento contemporâneo, tendo por um lado a *crítica progressista* que realiza-se em nome de uma **razão crítica** e aposta nos acertos, e por outro, a *crítica conservadora* que se realiza em nome de uma **crítica da razão** e tem em mira as falhas da razão. A primeira, sabendo-se histórica, portanto finita, mantém-se ligada a eventos concretos singulares, buscando dar a eles um caráter de universalidade. A segunda, “desconfiando” da razão, presume uma realidade superior a esta, ou uma “super razão”, colocando a razão humana como subordinada (STEIN, 1991:10-21).

A experiência da finitude, a qual inaugura-se com a modernidade, é uma afirmação da finitude como solidão no universo e não como contraface da infinitude, o que levará a uma concepção de razão finita, isolada, como própria da modernidade. Segundo STEIN, é isso que pretendia o marxismo enquanto teoria, mas que ao buscar na prática constituir-se em princípio organizador em nível político, econômico e social, restabelece a heteronomia. O que não significa o fim da dialética, mas sim o fracasso "de um tipo de organização que se queria dar à razão e em nome da qual se praticava todo o tipo de restrições em nível de liberdade humana e da razão individual" (1991:22).

¹⁷ "Prático", tem para a teoria crítica o sentido aristotélico do "obrar" e não do "fazer", englobando por isso a ética, a política, a educação, ou seja, as questões que devem ser abarcadas para respondermos a pergunta kantiana "o que devo fazer?" Já o "técnico" refere-se aos conhecimentos que propiciam um controle da natureza, tendo um caráter instrumental, daí seu largo uso nos processos produtivos. Manifesta-se de forma patológica quando toma o homem como meio e não como fim.

STEIN exemplifica estas duas críticas, utilizando duas proposições manifestadas diante da crise brasileira, por um lado a crítica conservadora afirmando que o problema central reside nas "questões morais", e por outro, a crítica progressista que afirma ser a moral uma função dependente das estruturas em que funciona a sociedade. Sabem os conservadores que "com a pregação moral ou com a moralização, no fundo nada se muda, tudo fica como está e os indivíduos apenas se comportam bem" (:22). Ficando a estrutura econômico-político-social, que constitui o núcleo da racionalidade moderna, intacta.

Tomando a modernidade para além de um período histórico, com características como o iluminismo, a afirmação da razão, a afirmação do indivíduo, e uma busca essencial da racionalidade, portanto, como conteúdo, a pergunta que STEIN coloca, é se a modernidade teria acabado. Ou utilizando a terminologia de Habermas, **a modernidade é um projeto acabado ou inacabado?**

... podemos atrelar-nos à modernidade, continuando a realizar seu projeto, ou será que a modernidade acabou e nós temos que perceber os sinais de um novo tempo, de uma nova época, de um novo princípio não organizador da história em períodos, mas de um novo princípio que nos faça perceber as coisas de uma outra maneira em nível de razão, em nível enfim, de compreensão do ser humano na história? Esta é a grande questão (STEIN, 1991:23).

Castoriadis refere-se em suas obras a um imaginário social próprio à modernidade que por força da inércia persistiria em nossa consciência, tais como: o progresso indefinido da técnica; a possibilidade da ciência resolver todos os problemas; um modelo progressivo de que nesta mesma direção vai haver um avanço de melhoria social; etc. Crença que Castoriadis considera ilusória.

Habermas e a Escola de Frankfurt, referem-se a um "descompasso" havido entre razão instrumental técnica e razão comunicativa emancipatória, ou seja, o avanço no plano do fazer, do inventar e da produção, não encontrou paralelo no âmbito da comunicação, do convívio e dos processos de libertação do ser humano, o que evidencia, segundo estes autores, a necessidade de uma crítica à razão instrumental e à defesa da razão comunicativa. Habermas, embora percebendo pontos de estrangulamento, acredita ser o projeto da modernidade um projeto inacabado e enquanto tal exigindo continuidade.

STEIN, como vimos, denomina esta crítica, que acredita na continuidade do projeto da modernidade, de crítica progressista. Já a crítica daqueles que dizem que a modernidade acabou, que a unidade da razão, qualquer que seja sua forma, está perdida, os chamados pós-modernos, representariam a crítica conservadora,

tendo em Nietzsche, seu primeiro profeta. Para esta crítica, a história apresenta uma sucessão de momentos não apenas exteriores e formais, mas que têm conteúdo e substância, os quais Heidegger chama de "princípios epocais". Cabe a eles determinar o que é arte, religião, moral, ciência, etc., e o fim da modernidade significaria a inexistência de tal princípio único. Daí que, no dizer de STEIN,

... somos seres do **não mais** e do **ainda não**. Nós não suportamos, de certo modo, o vazio. A pergunta é: como nós podemos sustentar esta situação de estar entre o **não mais** e o **ainda não**. Ou o **não mais** continua, que é a interpretação progressista, o projeto inacabado da modernidade. Ou então este **não mais** já é realmente **não mais** e então se iniciou o **ainda não**. Que **ainda não** é este? Que novo tempo é este? Que características dar a isto? Como pensarmos este novo tempo? (STEIN, 1991:25).

É em torno destas duas perspectivas que giram os dois próximos capítulos deste trabalho.

CAPÍTULO IV

A PÓS-MODERNIDADE

... das Moderne ist Wirklich unmodern geworden (Adorno, "Mínima Moralia", *apud* ROUANET, 1987:229).

1 – O FIM DE UM PROJETO

O fazer filosófico caracterizou-se desde os seus primórdios pela busca dos fundamentos da vida humana e da realidade, ou, como diziam os gregos, pela "*arché pánton*", pelo princípio, pelo fundamento do todo, e fazia isto partindo sempre da multiplicidade fática. É neste sentido, diz OLIVEIRA, que "a filosofia é a articulação da razão abrangente, onde todas as razões particulares encontram seu lugar" (1993:11-2).

Se, como quer o Círculo de Viena (neopositivismo lógico), só são aceitáveis as sentenças analíticas das ciências lógico-formais e as ciências experimentais, a tentativa da filosofia em dizer o todo, torna-se impossível, e o esforço unificador da razão aparece como ingênuo, senão, totalitário. A finitude do homem, e com isso a historicização da razão, produzem uma fragmentação infinita de razões, gerando a dicotomia plena entre universalidade e particularidade, entre infinitude e finitude (STEIN, 1988:77-92, OLIVEIRA, 1993:12-3).

Abandona-se a razão una, articuladora de sentido e com pretensões de universalidade. Em troca temos o fervilhar de infinitos sentidos sem pretensão alguma de unificação.

Somos, hoje, essencialmente, especialistas: a pluralidade ilimitada constitui o solo de nossa vida. Nossa razão, entendida conscientemente apenas como epocal, não nos fornece mais certezas últimas. Sua especificidade consiste precisamente

em recolher as riquezas do diferente, do pequeno, do particular, do múltiplo (OLIVEIRA, 1993:13-4).

É esse o pano de fundo da polêmica que abarca os mais diversos campos do saber na atualidade, polêmica que tem como cerne a crise instalada no interior do projeto moderno de racionalidade. Trataremos, neste capítulo, da perspectiva que entende consumado este projeto, e que, portanto, nos situa em um período "pós-moderno". Abordaremos, de início, a obra de Jean-François Lyotard, "O Pós-Moderno", tendo em vista a importância que ela assume no interior deste debate.

2 – LYOTARD E O "PÓS-MODERNO"

LYOTARD define, no primeiro parágrafo, o objeto de seu livro, qual seja, “a posição do saber nas sociedades mais avançadas”, as quais ele designa como pós-modernas, termo 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 (1988:XV).

Se podemos chamar de moderno, segundo LYOTARD, o período em que as ciências encontravam sua legitimação em metadiscursos, fundados em grandes relatos, tais como a "dialética do espírito", "hermenêutica do sentido", "emancipação do sujeito racional", etc., considerar-se-á como "pós-moderna" a incredulidade em relação a esses metarrelatos¹ (:XVI). O problema colocado, então, é, onde encontrar legitimidade uma vez que se abre mão dos metarrelatos. LYOTARD afasta a resposta de que seja o critério de operatividade, tendo em vista este ser tecnológico, não sendo pertinente para se julgar o verdadeiro e o justo, afasta também a proposição habermasiana do consenso, pois este violentaria a heterogeneidade dos jogos de linguagem, além do que, "a invenção se faz sempre no dissentimento" (:XVII).

A questão aberta é a seguinte, diz LYOTARD, “uma legitimação do vínculo social, uma sociedade justa, será praticável segundo um paradoxo análogo ao da atividade científica?” Ou ainda: “Em que consistiria este paradoxo?” (:XVII). É o que sua obra tenta responder.

¹ A pós-modernidade, segundo Reiner Schürmann, "está sob o signo do definhar de toda e qualquer forma de interpretação do mundo guiada por princípios e unimorfizadora; essa pós-modernidade mostra os traços anarquistas de um mundo policêntrico que perdeu as habituais diferenciações categoriais" (HABERMAS, 1990a:139)

O contexto de sua análise é o de uma sociedade em crescente informatização, característica da chamada sociedade pós-industrial, solo da cultura pós-moderna. E é neste ambiente que o saber científico, alterado em suas funções básicas (pesquisa e transmissão de conhecimentos), busca seu novo estatuto, necessitando passar por um processo de legitimação, o qual possui, segundo LYOTARD, uma dupla face, do saber e do poder.

Examinando-se o estatuto atual do saber científico, constata-se que enquanto este último parece mais subordinado do que nunca às potências e, correndo até mesmo o risco, com as novas tecnologias, de tornar-se um dos principais elementos de seus conflitos, a questão da dupla legitimação está longe de se diluir e não pode deixar, por isso, de ser considerada com mais cuidado. Pois ela se apresenta em sua forma mais completa, a reversão, que 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 (:13-4).

LYOTARD, tendo como referência os "jogos de linguagem" de Wittgenstein, estabelece como alicerce de seu método, dois princípios. Primeiro, "é que falar é combater, no sentido de jogar, e que os atos de linguagem provêm de uma agonística geral".² Segundo é que "o vínculo social observável é feito de 'lances' de linguagem" (:17-18).

Analisando a natureza do vínculo social na modernidade, LYOTARD exclui tanto a perspectiva funcionalista, expressa pelo modelo de Parsons, como a perspectiva marxista, a qual em suas diferentes versões toma a sociedade como dualidade que trabalha a unidade social (:20-6). Segundo ele, estas perspectivas não dão conta das "manifestações mais eloqüentes do saber pós-moderno" (:27).

As mudanças propiciadas pela técnica/tecnologias colocam as funções de reprodução a cargo de autômatos, os quais terão seu desempenho de acordo com o abastecimento de informações, estas por sua vez serão da alçada de *experts* de todos os tipos. Caberá aos **decisores** (dirigentes de empresas, altos funcionários, dirigentes de grandes órgãos profissionais, sindicais, políticos, confessionais) a função de classe dirigente. Os pólos de atração, tais como os Estados-nações, os partidos, as instituições e as tradições históricas perdem seu atrativo, e não encontram substitutos à altura. "Cada qual é entregue a si mesmo" (:27-8).

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

² Embora admita que não se jogue só para ganhar, LYOTARD aponta para o prazer de superar o principal adversário deste jogo: "a língua estabelecida, a conotação" (:17).

comunicação, por ínfimos que sejam. É preferível dizer: colocado nas posições pelas quais passam mensagens de natureza diversa. E ele não está nunca, mesmo o mais desfavorecido, privado de poder sobre estas mensagens que o atravessam posicionando-o, seja na posição de remetente, destinatário ou referente (LYOTARD, 1988:28).

Os jogos de linguagem colocam-se como exigência mínima para que haja sociedade, o que seguramente garante um papel de relevo à linguagem, a qual enfrenta os limites impostos pela pressão de instituições modernas burocratizadas, funcionando como "filtros sobre os poderes de discursos" (:31), garantindo o que deve ser dito e a maneira de dizê-lo. No entanto, os limites dessas instituições podem ser ultrapassados, espírito no qual se deve, segundo LYOTARD, "abordar as instituições modernas do saber" (:32).

LYOTARD, referindo-se às espécies de linguagem, vai traçar um paralelismo entre saber narrativo (não científico) e a ciência, não no intuito de medi-los, tendo em vista que os critérios pertinentes não são os mesmos para um e outro" (:49), mas alertando para a importância da existência de ambos e que tanto um quanto outro são formados 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" (:48). O autor alerta ainda para a diferença de legitimação de ambos, pois enquanto o saber narrativo "autoriza-se a si mesmo pela pragmática de sua transmissão sem recorrer à argumentação e à administração de provas" (:49), o saber científico não pode prescindir destes artefatos, o que leva este último a julgar aquele como inferior e não diferente, gerando o conhecido "imperialismo cultural".

Mais adiante, LYOTARD mostra que esta pretensão de superioridade esbarra na necessidade que o saber científico tem do saber narrativo, exemplificado pelo próprio ato de fundação daquele.

O fato é que o discurso platônico que inaugura a ciência não é científico, e isto à medida que pretende legitimá-la. O saber científico não pode saber e fazer saber que ele é o verdadeiro saber sem recorrer a outro saber, o relato, que é para ele o não saber, sem o que é obrigado a se pressupor a si mesmo e cai assim no que ele condena, a petição de princípio, o preconceito. Mas não cairia também nisto valendo-se do relato? (:53).

Com a modernidade, as condições do verdadeiro são estabelecidas no próprio meio científico, ficando sua aprovação na dependência do consenso dos *experts*, o que implica o abandono da "prova primeira" metafísica ou da autoridade transcendente. Esta postura de "definir os elementos de um discurso num discurso sobre estes elementos", restabelece a dignidade das culturas narrativas (populares), coincidindo com a emancipação dos burgueses, os quais encontram no relato a forma de legitimar sua autoridade, logo, diz LYOTARD, o povo aparece como o legitimador (:54).

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" (:55).

No entanto, observa LYOTARD, este "povo" não é o mesmo dos saberes narrativos tradicionais, onde não havia necessidade de deliberação instituinte, nenhuma progressão cumulativa, nem pretensão a universalidade, passando a ser não mais que um sujeito abstrato legitimador de um Estado que busca excluí-lo (:55).

Porém, não se contenta ele, o povo, em conhecer, quer legislar, não se limitando a enunciados **denotativos**, dependentes do verdadeiro, mas enuncia também **prescrições**, com pretensões de justiça, exercendo assim ambas as competências do saber narrativo (:56).

Dessa forma, o modo de legitimação que reintroduz o relato como validade do saber, pode tomar duas direções,

... conforme represente o sujeito do relato como cognitivo ou como prático: como um herói do conhecimento ou como um herói da liberdade. E, em razão desta alternativa, não somente a legitimação não tem sempre o mesmo sentido, mas o próprio relato aparece já como insuficiente para dar sobre ela uma versão completa (1988:56).

LYOTARD, após uma breve análise dos "relatos de legitimação do poder" (Cap. 9, p. 58-68), conclui (Cap. 10, p.69) que o "grande relato", quer na sua forma especulativa, quer na da emancipação, perdeu credibilidade. Dessa forma, a legitimação do saber na sociedade e na cultura contemporânea, pós-industrial e pós-moderna, respectivamente, coloca-se em outros termos (:69). A "ciência joga seu próprio jogo, ela não pode legitimar os outros jogos de linguagem". "Deslegitimação", promovida já por Kant ao colocar a razão cognitiva em paridade com a razão prática e estética. Levada adiante posteriormente por Wittgenstein, chega, para além da conclusão a pouco referida, a perceber que a ciência "não pode mais se legitimar a si mesma como supunha a especulação" (:73).

A situação contemporânea coloca tal número de "jogos de linguagem" em funcionamento que impossibilita o projeto do "sistema sujeito" à medida que não existe uma "meta-língua universal". Este pessimismo alimentou artistas do início do século em Viena, bem como a filósofos como Mach e Wittgenstein, os quais levaram a termo o processo de deslegitimação (:73-4).

A própria nostalgia do relato perdido desaparece para a maioria das pessoas. De forma alguma segue-se a isto que elas estejam destinadas à barbárie. O que as impede disso é que elas sabem que a legitimação não pode vir de outro lugar senão de sua prática de linguagem e de sua interação comunicacional. Face a qualquer outra crença, a ciência que ironiza (...) ensinou-lhes a dura sobriedade do realismo (:74).

No momento em que a ciência torna-se uma força de produção, ao inserir-se como uma etapa na circulação do capital, e que a técnica, sua filha diletta, rege-se pelo princípio da otimização das performances, ambas encontrarão sua legitimidade no poder. Cabendo a este o controle sobre a destinação dos fundos de pesquisa (Cap. 11, p. 77-87).

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 (:83).

Também o ensino neste contexto de deslegitimação, submete-se, segundo LYOTARD, ao critério do desempenho. Cabendo as universidades e demais instituições de ensino superior formar "competências" que garantirão o melhor desempenho do sistema social. Também aqui o poder coloca-se como causa do interesse pelo saber, o que ocasiona a substituição da questão: "isto é verdadeiro?" Por, "para que serve isto?" O que na lógica do mercado, à qual está submetida o saber, traduz-se por: "isto é vendável?" E, por fim, como condição de aumento de poder: "isto é eficaz?" (:92-3).

"Ora", diz LYOTARD,

... 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 (:94).

Esta perspectiva aponta para uma superação do isolamento dos vários campos do saber, visualizando na interdisciplinaridade e trabalho em equipe o melhor caminho para atender ao critério do desempenho. A prevalência deste critério, somado a deslegitimação, "soam como a hora final da era do Professor", pois este

“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” (:95-6).

LYOTARD, acredita estar o saber científico em busca de "caminhos de saída da crise", tomando por crise o "determinismo", entendido este, como "a hipótese sobre a qual repousa a legitimação pelo desempenho".³ Chamando a isto de "filosofia positivista da eficiência", LYOTARD, apresentará uma série de exemplos que a contrapõe, procurando com eles mostrar que a "pragmática do saber científico pós-moderno tem, nela mesma, pouca afinidade com a busca do desempenho" (:99).

Segundo SANTOS (1991:85), Lyotard, aliado a outros niilistas, busca uma ciência pós-moderna permissiva (não performativa), uma ciência do instável, do contraditório, do paradoxal, exemplificada na teoria das catástrofes de René Thon,⁴ ou da comunicação paradoxal de Watslawick (utilizada para o melhor entendimento dos esquizofrênicos). Ciência que estaria próxima a Feyerabend, o qual contrapõe à ciência a liberdade humana, e Ilya Prigogine, físico russo, que vê na desordem não o caos, mas a parteira de estruturas racionais e práticas.

As conclusões que se chega a partir das pesquisas realizadas sob este novo enfoque dado as ciências, em particular de René Thon,

... é de que a preeminência da função contínua de derivada como paradigma do conhecimento e da previsão está em vias de desaparecer. Interessando-se 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 que não é de modo algum o da melhor **performance**, mas o da diferença compreendida como paralogia (LYOTARD, 1988:107-8).

³ LYOTARD define desempenho por uma relação *input/output*, devendo-se supor que o sistema no qual faz entrar o input, encontrar-se num estado estável; obedecendo uma trajetória regular através da qual pode-se estabelecer a função contínua e derivável que permitirá antecipar convenientemente o *output* (:99).

⁴ Segundo Thon, não existem senão "ilhas de determinismo", sendo o antagonismo catastrófico a regra (*apud* LYOTARD, 1988:107).

Afastadas as possibilidades de legitimação do saber pelos "grandes relatos", bem como pelo "princípio do consenso",⁵ LYOTARD buscará na "paralogia"⁶ esta legitimação. Segundo ele, "o consenso tornou-se um valor ultrapassado, e suspeito. A justiça, porém, não o é. É preciso então chegar a uma idéia e a uma prática de justiça que não seja relacionada à do consenso" (:118).

Para isso faz-se necessário primeiramente, "o reconhecimento da heterogeneidade dos jogos de linguagem" (:118). Em segundo lugar, o consenso, caso existir, "**deve** ser local, isto é, obtido por participantes atuais e sujeito a uma eventual anulação" (:119), o que significa que o contrato temporário ocupa o lugar das instituições permanentes nos diversos campos (afetivo, cultural, político, etc.), refletindo a evolução das interações sociais.

Quanto à informatização das sociedades, LYOTARD evidencia os dois desdobramentos possíveis. Por um lado, "pode tornar-se o instrumento 'sonhado' do controle e de regulamentação do sistema de mercado, abrangendo até o próprio saber, e exclusivamente regido pelo princípio de desempenho" (:119). Por outro, no entanto, pode "servir os grupos de discussão sobre os metaprescritivos,⁷ dando-lhes as informações de que eles carecem ordinariamente para decidir em conhecimento de causa" (:119-20). O que seria possível à medida "que o público tenha acesso livremente às memórias e aos bancos de dados" (:120).

Os jogos de linguagem serão então jogos de informação completa no momento considerado. Mas eles serão também jogos de soma não nula e, nesse sentido, as discussões não correrão o risco de se fixar jamais sobre posições de equilíbrio mínimos, por esgotamento das disputas. Pois as disputas serão então constituídas por conhecimentos (ou informações) e a reserva de conhecimentos, que é a reserva da língua em enunciados possíveis, é inesgotável. Uma política se delineia na qual serão igualmente respeitados o desejo de justiça e o que se relaciona ao desconhecido (:120).

⁵ Referência a pretensão habermasiana do "consenso universal", projeto que visa a emancipação humana e que tem na contribuição a esta o critério de legitimidade de todo enunciado (:118).

⁶ LYOTARD distingue "paralogia" de "inovação", evidenciando que esta última é utilizada pelo sistema para melhorar a eficiência, enquanto a primeira "é um lance, de importância muitas vezes desconhecida de imediato, feito na pragmática dos saberes" (:112).

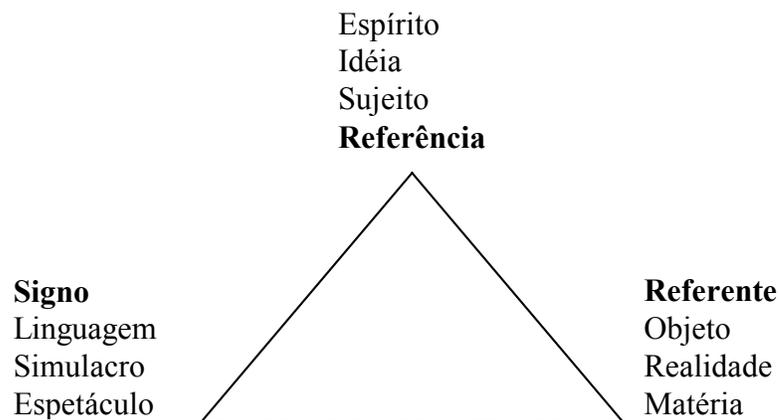
⁷ São as regras, as quais, segundo LYOTARD, prescrevem o que devem ser os lances dos jogos de linguagem para serem admissíveis (:117).

3 – PÓS-MODERNO, TENTATIVA DE DEFINIÇÃO

SANTOS, em sua obra introdutória, "O que é Pós-Moderno?", assim o define:

Pós-modernismo é o nome aplicado às mudanças ocorridas nas ciências, nas artes e nas sociedades avançadas desde 1950, quando, por convenção, se encerra o modernismo (1900-1950). Ele nasce com a arquitetura e a computação dos anos 50. Toma corpo com a arte Pop nos anos 60. Cresce ao entrar pela filosofia, durante os anos 70, como crítica da cultura ocidental. E amadurece hoje, alastrando-se na moda, no cinema, na música e no cotidiano programado pela **tecnociência** (...), sem que ninguém saiba se é decadência ou renascimento cultural (1991:7-8).

Considerando que o ambiente pós-moderno é dominado pela tecnociência aplicada à informação e à comunicação, SANTOS aceitando a definição de que o "homem é linguagem", buscará na semiologia (ciência dos signos) o entendimento do que se passa neste novo ambiente. Para isso ele toma o modelo de signo elaborado por Ogden e Richards, o qual reproduzimos aqui (:15).



Onde

"**Signo** é toda palavra, número, imagem ou gesto que representa indiretamente um **referente** (uma cadeira) através de uma **referência** (a idéia de cadeira na nossa cabeça)" (:14).

Posto isto, e concordando com a Psicanálise, Lingüística e Antropologia, que a linguagem é condição de pensamento, de mundo e do próprio homem, perceberemos que a linguagem dos meios de comunicação dá forma tanto ao nosso mundo (referente, objeto), quanto ao nosso pensamento (referência, sujeito). Sujeito e

Objeto necessitam passar pelo signo para serem algo. O que significa ser a pós-modernidade também uma “semiurgia”, ou seja, "um mundo super-recriado pelos signos" (:15). Manipula-se então mais signos do que coisas,⁸

... matéria e espírito se esfumam em imagens, em dígitos num fluxo acelerado. A isso os filósofos estão chamando **desreferencialização do real e dessubstancialização do sujeito**, ou seja, o referente (a realidade) se degrada em fantasmagoria e o sujeito (o indivíduo) perde a substância interior, sente-se vazio (:16).

A exemplificação do primeiro caso, desreferencialização do real, acontece quando um indivíduo compra determinado produto, não pelo seu valor intrínseco, mas, pelo **discurso** sobre o mesmo. Já o segundo caso, dessubstancialização do sujeito, manifesta-se na busca enlouquecida, pela diferenciação, seja pela moda,⁹ seja pelo exotismo.¹⁰

Embora reconhecendo a dependência do Pós-Moderno em relação ao Moderno, o pós-modernismo é, para SANTOS, "um fantasma que passeia por castelos modernos" (:18), mesmo existindo mais diferenças que semelhanças, mais rupturas que prolongamentos entre ambos. Caracterizariam essas mudanças a exacerbação do individualismo levando ao narcisismo, a ação política micrológica,¹¹ o niilismo, o ecletismo, entre outros. Além disso, o pós-modernismo carece de unidade, seu pluralismo e abertura dificulta qualquer definição precisa, o que, segundo SANTOS, coloca a todos em uma situação de interrogação, "é a decadência fatal ou renascimento hesitante, agonia ou êxtase." (:19). A pós-modernidade é "isto e aquilo", flutuando no indecível.

Não há como decidir. Fim do moderno e começo do pós-moderno. É demônio terminal e anjo anunciador. Na condição pós-moderna, como já se disse, a vida

⁸ É neste contexto que se compreende a corrida atrás das "marcas", onde, na falta total de critérios, consome-se a "marca da moda".

⁹ O paradoxal é que nesta corrida pela diferença as pessoas acabam tornando-se muito parecidas, homogeneização promovida pelos meios de comunicação de massa e patrocinado por uma indústria e comércio que buscam tirar de cada novo produto o lucro máximo em um reduzido espaço de tempo, o que torna a moda extremamente transitória. A diferenciação só acontece em relação a quem primeiro vestir o "último lançamento", processo que normalmente faz o percurso centro-periferia.

¹⁰ O próprio exotismo entra no circuito comercial, sendo muitas vezes a vanguarda de uma nova moda, encontrável em pouco tempo em qualquer loja de periferia.

¹¹ "Renuncia-se aos temas grandiosos como Revolução, Democracia Plena, Ordem Social – coisas da modernidade industrial. Na pós-modernidade, só há revolução no cotidiano" (:29).

não é um problema a ser resolvido, mas experiências em série para se fazer. Abertas ao infinito pelo pequenino e (:111).

Para KAPLAN, esta situação faz com que a pós-modernidade sofra de um "mal-estar", o qual se reflete na tensão própria de seu discurso. Tensão que tem de um lado o pós-moderno como ruptura cultural, a qual teria iniciado com o modernismo mas que teria desdobramentos posteriores até tornar-se "pós"¹² e por outro lado, a contestação desta ruptura, evidenciando a dificuldade de perceber a existência de uma realidade diferente (1993:11).

JAMESON analisando as diversas expressões do pós-modernismo na arte, conclui que "há tantas formas diferentes de pós-modernismo quantos foram os modernismos canônicos estabelecidos, já que as primeiras, ao menos inicialmente, são reações específicas e locais contra esses modelos" (1993:26). Essas manifestações provocam também um esmaecimento da distinção, tão cara aos meios acadêmicos, entre alta cultura e a chamada cultura de massa ou popular.¹³ Outra "vítima" desse esmaecimento foi a fronteira entre os diversos discursos (filosofia, história, teoria social, etc.), dando origem ao chamado "discurso teórico", manifestação do pós-modernismo (1993:26-7).

Quanto ao uso adequado do conceito, diz JAMESON,

ele não é apenas mais um termo para descrever um estilo específico. É também, pelo menos tal como o emprego, um conceito periodizante, cuja função é correlacionar a emergência de novos aspectos formais da cultura com a emergência de um novo tipo de vida social e com uma nova ordem econômica – aquilo que muitas vezes se chama, eufemisticamente, de modernização, sociedade pós industrial ou de consumo, sociedade da mídia ou dos espetáculos, ou capitalismo multinacional (1993:27).

JAMESON não esconde o fato de os traços marcantes da arte pós-moderna estarem já presentes nas obras modernistas, no entanto, mostra que esses traços passaram de uma situação secundária a de dominantes, enquanto o contrário se passava com traços modernistas. Além disso, é exemplar, segundo ele, a mudança na relação entre a produção cultural e a vida social. Pois, enquanto a arte modernista "chocava" por ofender o bom

¹² Esta postura apresenta complicações, segundo VATTIMO, à medida que "dizer que estamos num momento posterior à modernidade e conferir a este fato um significado de algum modo decisivo pressupõe a aceitação daquilo que mais especificamente caracteriza o ponto de vista da modernidade, a idéia de História, com seus corolários, a noção de progresso e de superação." (1987:9).

¹³ A utilização dos termos, "massa" e "popular", como sinônimos é no mínimo problemática. Ver a respeito o texto de ROUANET, "Reinventando as Humanidades" (1987, p. 304-330).

gosto reinante, a arte contemporânea ou pós-moderna, é assimilável sem grandes transtornos, tornando-se inclusive, de fácil comercialização,¹⁴ significando que ainda que a arte contemporânea tenha todas as mesmas características formais do antigo modernismo, ela alterou sua posição em nossa cultura (1993:42).

A pergunta que Jameson deixa em aberto é: Cumpre o pós-modernismo, a exemplo do que fez o modernismo, uma função crítica, subversiva a lógica dominante do capitalismo? Para MONTAG, a resposta a essa pergunta certamente é "não", pois o pós-modernismo comete um erro, o qual, segundo ele, os marxistas devem precaver-se, que é "acreditar que esse presente durará para sempre" (1993:133).

... o traço característico do pós-modernismo que mais o indispõe com o materialismo histórico é sua pretensão de ser o fim de todas as crises, o fim de todas as narrativas, o fim da resistência e da transformação revolucionária (MONTAG, 1993:133).

Segundo a leitura marxista de SAVIANI, a pós-modernidade, configura-se no período pós-guerra, centrada na chamada "revolução da informática", de modo análogo à "revolução das máquinas" do período moderno. No entanto, se nesta a produção centrava-se em "novos objetos", naquela o que produz-se são "símbolos". Neste período são cunhadas também as expressões "pós-liberal" ou "neo-liberal" e "neo-capitalismo", procurando definir uma pretensa nova realidade em que o capitalismo ter-se-ia socializado, gerando as sociedades anônimas. O que retiraria da ordem do dia a luta de classes com suas pretensões revolucionárias (1991:18).

Através da interpretação de Lenin e Marx, SAVIANI procura mostrar que essa "nova sociedade" das sociedades anônimas nada mais é do que a concentração ainda maior do capital, ao tornar proprietários de diversas pequenas empresas em sócios minoritários de grandes multinacionais. Logo o neoliberalismo, ou neocapitalismo, passam a ser a nova roupagem ideológica do capital monopolista. Essas multinacionais levaram diferentes regiões a uma padronização do consumo e da cultura, sufocando a criatividade. A crise desse modelo leva a uma **fragmentação**, característica da pós-modernidade, gerando uma estagnação cultural (1991:19-23).

Paradoxalmente a esta estagnação, a automação produz as condições de um avanço material sem precedentes. O que nos colocaria à porta do reino da liberdade, não fosse o fato de convivermos com a miserabilidade de grande parte da humanidade. Realidade que denuncia a subordinação do homem a seus novos produtos. Em outras palavras, a fetichização que atingiu as máquinas responsáveis pelas operações mecânicas,

¹⁴ Exemplo disso é o sucesso editorial da obra de Umberto Eco, "O nome da Rosa", exemplo paradigmático da literatura pós-moderna.

atinge as máquinas responsáveis pelas operações mentais (1991:24-5). Assim, os benefícios do esforço coletivo da humanidade novamente traduz-se em concentração de um lado e condenação de outro.

Já para CHAUÍ, é próprio dos pós-modernistas o "elogio da indeterminação", neste universo volátil onde "tudo que é sólido derrete no ar", nas palavras de Marx. É o tempo do "Espírito Santo", diz a autora, onde "tudo é imaterial... tudo flui... nada bate em nada... voa... voa... imaterialmente, como se fosse o espírito que paira sobre as águas", em contraponto ao modernismo, "tempo de Deus-Pai, o tempo da matéria, do trabalho, o tempo da organização, do plano, da lei, da eficiência, da produtividade" (1992:31-2).

Partindo da constatação de David Harvey (1993), segundo o qual, os elementos referidos como grande inovação pós-modernista já estão contidos no primeiro volume do "Capital" (quando Marx analisa a mercadoria, o dinheiro e a grande indústria), CHAUÍ coloca a seguinte questão: "por que os pós-modernistas na sua crítica ao logocentrismo, da razão, da Ilustração, do Iluminismo, do marxismo, acham que são tão inovadores" (1992:33). O motivo para isso, segundo ela, está no que podemos chamar a "acumulação flexível do capital" que é a resposta do capitalismo à crise do fordismo e do keynesianismo.¹⁵

A acumulação flexível do capital caracteriza-se por um "turn-over" extremamente veloz na produção e no consumo. Quanto a produção, evita-se o estoque, a produção em larga escala e a formação de uma organização conglomerada horizontal e vertical da produção, optando por outro modo de organizá-la. Quanto ao consumo, a velocidade do "turn-over" é garantida pela redução da durabilidade dos produtos (chave do fordismo), eles tornam-se descartáveis (CHAUÍ, 1992:33).

Não há mais lugar para a fábrica que contém tudo, há uma dispersão geográfica da produção, contratam-se serviços temporários de todo um setor informal de pequenos negócios externos a corporação,¹⁶ dispersando desta forma a força de trabalho. A estrutura ocupacional, se expande assim, no interior de toda a sociedade, o que não significa perda de poder por parte das corporações, já que essa mudança e dispersão, chamada "desregulamentação", é preparatória a fase monopolista. Este monopólio não se traduz mais na concentração em um único, sob um único proprietário, de todo mecanismo de produção e consumo, mas se encontra disperso numa pluralidade de lugares, embora sob controle monopolista. Nesta nova forma de

¹⁵ Sendo a crise constitutiva do sistema capitalista, a história desse modo de produção será a história das diferentes respostas que ele dá a ela (CHAUÍ, 1992:33).

¹⁶ A corporação em si "não produz nada, e, no entanto, produz tudo" (CHAUÍ, 1992:34). Esta forma organizativa revela uma realidade extremamente contrastante, tendo por um lado suas próprias instalações em ambientes dos mais refinados, enquanto a produção dá-se muitas vezes, em condições insalubres, por trabalhadores que têm seus direitos mínimos desrespeitados. O ar condicionado dos escritórios pós-modernos esconde o odor de porões pré-taylorianos, revelando que os "impulsos do mercado" desconhecem os limites da dignidade humana (devo esta posição, em parte, ao professor Dinarte Belato).

organizar a produção e o consumo "a mercadoria mais vendida é o prestígio, a mais competida é a informação e o conhecimento, e a mais dispersa é a força de trabalho" (CHAUÍ, 1992:34).

A reorganização do sistema financeiro é a segunda característica da acumulação flexível. Este sistema vai tornar-se autônomo, e vai produzir também uma desregulamentação inicial com uma enorme proliferação das atividades financeiras e uma posterior formação de grandes conglomerados visando a formação de um único mercado mundial para o dinheiro e os recursos de crédito. Este novo sistema financeiro, dirigido pelo "Estado do Capital Mundial" que é o FMI e o Banco Mundial, coloca-se acima do controle dos estados nacionais, não excluindo um certo controle interno por parte destes, tem recebido, após o acordo de Breton Woods que extingue a base metálica do sistema monetário, mecanismos monetaristas e inflacionários (CHAUÍ, 1992:34-5). Este universo é o solo onde germina o pós-modernismo.

Ele é um universo no qual esta mobilidade extrema do capital, do consumo, do sistema financeiro, nos leva a imaginar que não há centro, tudo é fragmentado, tudo é desconstruível, tudo é instantâneo, tudo é efêmero, tudo é volátil, só existe a intertextualidade, a heterotopia, ou seja, o pós-modernismo não é senão a tradução, em termos conceituais, com pretensões epistemológica, ontológica e artística, desta acumulação flexível do capital (CHAUÍ, 1992:35).

Entendido desta forma, o discurso pós-modernista, não passa de discurso ideológico, apologia de um tempo sem futuro. Apressam-se os ideólogos de plantão a proclamar o "fim da história", a vitória do liberalismo econômico e político, como o quer Fukuyama (1992), evidenciando a atitude conservadora de quem perdeu a imaginação e coragem para enfrentar novos desafios (MARQUES, 1993:68-9), ou confundir o final de um capítulo com o fim da história, "equivoco" que mostra a capacidade do capital em mercantilizar tudo inclusive idéias, as quais enquanto mercadoria, acabam no lixo.

Estas posturas, ou "poses pós-modernas", que renunciam à possibilidade de encontrar uma solução racional para os problemas revelam uma desagregação, segundo STEIN, "que leva o luto da perda dos objetos a um excesso" (1993a:48).

A idéia de que a pós modernidade significa o ocaso, significa arrebentar com todas as idéias, significa assumir a postura de marginalidade, certamente isto é uma ilusão. É uma ilusão que projetamos com o luto pelo qual passamos, para dentro da realidade. Efetivamente, nada mudou no mundo no sentido radical. O desafio para uma construção racional da sociedade, para uma reflexão racional sobre a história, este desafio continua o mesmo. No entanto, gerações durante 30, 40, 50, 70 anos sonharam com um tipo de solução que se procurou estabelecer concretamente através de muitos meios e mediações muitas vezes duvidosas e estas gerações estão desencantadas e passam este desencanto para seus filhos, seus netos (STEIN, 1993a:52-3).

Refletindo sobre a dificuldade na obtenção de conhecimento sistemático sobre a organização social, fruto da nossa incapacidade de compreender eventos, os quais parecem fugir ao nosso controle, GIDDENS, não acredita na "providência" do termo pós-modernidade como solução para todos os males. Acredita sim que devemos nos voltar para a "natureza da própria modernidade", a qual, apresentou conseqüências, que por certas razões, não foram esgotadas pelas ciências sociais. O período que adentramos, conclui GIDDENS, não é pós-moderno, mas sim, "período em que as conseqüências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes" (1991:12-3).¹⁷

Em outra ocasião GIDDENS, evidencia sua discordância da idéia pós-moderna de que "tudo é relativo ao contexto", havendo somente "diversidade", pois, segundo ele, existem forças muito gerais movendo o mundo, como os mercados monetários mundiais por exemplo, o que significa mais uma espécie de "estandardização" do que de diversidade. Pode não haver "leis universais", mas nem por isso devemos abandonar a necessidade de estabelecer relações entre o particular e o geral, ou seja, generalizar, e conclui: "Afirmar que só há diversidade e que não existe qualquer afirmação válida que possa se aplicar a todas as diversidades é, essencialmente, uma falsa idéia pós-moderna" (1997:10).

CASTORIADIS por sua vez, toma de Johann Arnason as três tendências que traduzem, segundo ele, o "*Zeitgeist*" contemporâneo. São elas:

- 1) Rejeição da visão global da história como progresso ou liberação;
- 2) Rejeição da idéia de uma razão uniforme e universal;
- 3) Rejeição da diferenciação estrita das esferas culturais.

Após analisá-las, CASTORIADIS conclui serem elas, "meias verdades pervertidas em estratégias de evasão", evanece-se o espírito crítico e com isso o pós-modernismo coloca-se como negação do modernismo (1992:24-5). Sua crítica não pára aí.

O valor do "pós-modernismo" como teoria é refletir servilmente e, portanto, fielmente as tendências dominantes. Sua miséria é fornecer delas apenas simples racionalizações por trás de uma apologética pretensamente sofisticada, mas que

¹⁷ Na página 150 da obra referida GIDDENS traça uma comparação das concepções de "Pós-modernidade" e de sua posição alternativa, a "Modernidade Radicalizada", a qual desafia as concepções usuais da emergência da pós-modernidade.

não passa de expressão do conformismo¹⁸ e da banalidade. Digerindo-se agradavelmente com os discursos fúteis, tão em moda, sobre o "pluralismo" e o "respeito da diferença", o "pós-modernismo" deságua na glorificação do ecletismo, na recuperação da esterilidade, na generalização do princípio do "tudo o que funciona é válido", tão oportunamente proclamado por Feyerabend em outro domínio. Sem sombra de dúvida, a conformidade, a esterilidade e a banalidade, o "tudo bem" são traços característicos desse período (CASTORIADIS, 1992:25).

Maffesoli, em sentido oposto, acredita que a pós-modernidade está longe de ser um elogio ao conformismo, ao capitalismo ou ao imobilismo. Ela é, no seu entender, um lugar-comum, um signo destituído de substância e incapaz de elucidação. Entende ele que o mundo atual perdeu o sentido, e que a felicidade passou a ser uma adequação a uma funcionalidade ideológica. Os atores sociais foram engolidos pela alienação, tendo sido transformados em apáticos observadores de uma hiper-realidade, onde as contradições são encobertas pelos mitos produzidos pelos imaginários de consumo, onde o virtual ocupa o lugar do real (SILVA, 1993b:14).

A pós-modernidade, na visão de Maffesoli, é um campo de vivências lúdico-afetivas, de socialidade conflitiva, de disputas e diferenças, de relativismo e éticas tribais, no sentido do reconhecimento da legitimidade dos particularismos no contexto das nações, e um investimento nas pulsões vitais. A modernidade pressupõe a unidade final a partir do dualismo presente. A pós-modernidade é barroca, sincrética, politeísta e permeável ao equilíbrio de antagonismos (SILVA, 1993b:17-8).

A modernidade, através das grandes narrativas legitimadoras, afundou-se, segundo Maffesoli, no mito do progresso ilimitado, da razão absoluta, do iluminismo emancipatório, do historicismo linear e do futuro radioso. Em conseqüência, disseminou o ódio ao presente, a recusa das estratégias afirmativas de vida e criação no aqui e agora, bem como o repúdio do ser em nome do dever-ser (SILVA, 1993b:17). Da mesma forma, afirma MORIN, "o moderno, na medida que significa crença no progresso seguro e na infalibilidade da técnica, já está ultrapassado" (1993:24-5).

¹⁸ Este conformismo materializa-se, segundo CASTORIADIS, no fato de centenas de milhões de telespectadores em toda a superfície do globo absorverem diariamente as mesmas inutilidades, ou quando "teóricos" repetem que não se pode "quebrar a clausura da metafísica greco-ocidental" (1992:25-6).

Leo Strauss usa expressões como: crise da modernidade, crise do ocidente, crise contemporânea da civilização ocidental, crise do liberalismo, crise da fé no progresso, uma espécie de descalabro do racionalismo, o ocaso de toda a herança do ocidente, a ameaça de uma grande crise de nosso tempo. Estas expressões traduzem-se sinteticamente no termo "pós-modernidade" (STEIN, 1993a:13).

Segundo STEIN, passamos, na pós-modernidade, por experiências situadas no contexto sócio-econômico do capitalismo do pós-guerra e nas modificações que atingiram seu ponto alto nos anos 80. Experiências, que revelam "as tendências para onde se desenvolve o futuro próximo e têm como elemento central, muito provavelmente, o elemento da desintegração do mundo social vivido, no qual estamos enraizados" (1993a:25).

STEIN identifica três elementos que caracterizam esse novo contexto. O **primeiro** elemento aparece com a inserção da cultura no processo de valoração econômica. Essa perda de "gratuidade" da cultura, ocasiona a dissolução da comunicação espontânea da vida cotidiana, gerando um indivíduo que "se basta", à medida que busca solitariamente sua realização. O que terá como efeito

... o desaparecimento desse sustentáculo coletivo que o mundo da vida dava à experiência do indivíduo e às experiências estéticas do indivíduo, o progressivo desaparecimento da experiência coletiva e a possibilidade de a experiência da cultura se fazer no absoluto individualismo, no anonimato (STEIN, 1993a:27).

O **segundo** elemento a que se refere STEIN, é a ruptura com o elemento da tradição, à medida que nossas experiências se dão desconectadas de um "pano de fundo", seja ele metafísico ou da filosofia da história, o que acaba com qualquer perspectiva de continuidade, é a "ausência de futuro". Isso gera indivíduos desconectados do passado, sem vínculo com o futuro, vivendo "apenas os momentos da sua inserção num determinado contexto que, por sua vez, parece inteiramente fluido, transitório e efêmero" (STEIN, 1993a:27-8).

Como **terceiro** elemento temos o que STEIN chama, a perda do "valor biográfico do trabalho" (:28), ou seja, o indivíduo não encontra mais em sua atividade pessoal a unidade interna, o que o deixa a mercê da mídia, a qual o torna incapaz de distinguir o real do fictício (STEIN, 1993a:28).

Vive-se, portanto, em uma espécie de comunicação com estilos de vida ou de existência simulados. A biografia do indivíduo passará a parecer, na medida em que nela ele pretende se representar como alguém que se realiza, como uma biografia que se organiza esteticamente desde os meios de comunicação e não mais desde impulsos internos do sujeito¹⁹ (STEIN, 1993a:29).

O produto destes três elementos, segundo STEIN, é a perda da autenticidade dos indivíduos, "a busca afirmativa que o sujeito fazia de si mesmo enquanto parceiro de uma comunidade, enquanto trabalhador dentro de um contexto determinado de produção" (1993a:29).

As diferentes abordagens presentes no esforço compreensivo destes autores, evidencia a heterogeneidade em relação a uma possível definição do que seja a pós-modernidade, "ser", para alguns, "dever-ser" para outros, "consciência de ser" para terceiros. Torna-se difícil perceber um fio condutor que os vincule afirmativamente, já sob o ponto de vista da negação, poderíamos unificá-los por coincidirem na percepção de uma ruptura com a modernidade. Cabe então verificarmos a existência desta ruptura.

4 – RUPTURA OU CONTINUIDADE?

O ressurgimento de práticas místicas ou esotéricas, pretensamente suplantadas pela ciência moderna, podem ser vistas, segundo JAPIASSÚ, como indicativos da pós-modernidade. Da mesma forma pode ser tomado o desencanto com a política, o ceticismo, e até cinismo, em relação aos valores fundamentais da modernidade calculadora e racionalizadora. Atitudes que JAPIASSÚ enquadra no que ele chama "fuga da realidade", sentimento que expressa a impotência diante de um *destino* todo poderoso, é a *fatalidade* assumindo o lugar da liberdade. Substituição que gera uma crise ética, tendo como consequência a perda de ideais

¹⁹ Uma biografia organizada nos modelos dos meios de comunicação, seria, segundo STEIN, absolutamente imponderável, sem vínculos normativos com acontecimentos, enfim, a biografia de um espectador aparentemente imparcial (1993a:29).

coletivos, tais como fraternidade, justiça e solidariedade, restando somente os projetos individuais balizados por uma ética hedonista (1996:169-175).

O “fim da modernidade” propicia um novo *estilo de pensamento*, o qual revela uma atitude intelectual de *desconfiança* da razão, ou mesmo de *ceticismo*, colocando sob suspeição sua pretensa capacidade emancipatória. Suas características, segundo JAPIASSÚ, seriam: a perda da crença em uma razão fundadora capaz de orientar uma visão da realidade, do homem e de seus comportamentos, etc.; o fim dos grandes relatos doadores de sentido à história e legitimadores dos projetos políticos, econômicos e sociais; perda da crença no projeto da modernidade enquanto estilo de pensamento e modo de vida desenvolvimentista, competitivista e funcionalista (1996:177 e 182). Isto propicia a abertura de novas possibilidades, tais como:

a) uma nova concepção da Razão e de uma racionalidade pluralista e fruitiva; **b)** uma concepção não-objetivante, não-instrumental e não-logicista da vida humana; **c)** uma visão da imensa riqueza e heterogeneidade da vida; **d)** uma possibilidade para o homem viver esteticamente e misticamente sua vida (JAPIASSÚ, 1996:182).

Resta saber se estas mudanças, ou possibilidades de mudança, significam algo substancialmente novo em relação à modernidade ou se são potencialidades não desenvolvidas desta. Daí a dificuldade que verificamos na definição do que seja o pós-moderno, bem como no estabelecimento da abrangência e efetividade deste conceito. Afinal demarcamos com esse conceito uma ruptura com a modernidade ou designamos apenas uma forma específica de sua continuidade?

Diante destas dificuldades, ROUANET parte em busca de consensos possíveis, o primeiro deles dá-se em torno de uma evidência: “a modernidade envelheceu” (1987:230).

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. Há uma consciência de que a economia e a sociedade são regidas por novos imperativos, por uma tecnociência computadorizada que invade nosso espaço pessoal e substitui o livro pelo micro,

e ninguém sabe ao certo se tudo isso anuncia uma nova Idade Média ou uma Renascença (1987:230).

A questão que ROUANET coloca é se a essa "consciência de ruptura" corresponde uma ruptura real, em outras palavras, a crise da modernidade coloca a pós-modernidade como nova realidade?

Na busca de resposta a esta questão, ROUANET retoma a divisão weberiana entre modernidade cultural e modernidade social, entendida a primeira como processo de dessacralização (*Entzauberung*) das cosmovisões tradicionais, encontrando nas esferas axiológicas (*Wertsphären*) – ciência, moral e arte – regidas pela razão e sujeitas a ação consciente do homem, sua substituição. A modernidade social por sua vez, caracterizar-se-ia pela autonomização de complexos institucionais tais como o Estado e a economia, gerando o processo de burocratização (1987:218). Conservando esta divisão, vejamos com ROUANET, o que seria a "pós-modernidade social" e a "pós-modernidade cultural".

4.1 – Pós-Modernidade Social

O cotidiano pós-moderno diferenciar-se-ia do moderno no momento em que a máquina é substituída pela informação, a fábrica pelo *shopping-center*²⁰ e a relação pessoa a pessoa pela relação com um vídeo.²¹ A estetização dos objetos soma-se a uma publicidade que promete a personalização, tudo dentro de um clima de muito erotismo. Desmaterializa-se o mundo social, o qual ferve em particularismos e "passa a ser signo, simulacro, hiper-realidade" (ROUANET, 1987:233-4).

A dimensão econômica, da ruptura moderno/pós-moderno, encontraria sua base na distinção proposta por Daniel Bell, entre o que ele chama sociedades industriais e pós-industriais, onde a primeira caracterizar-se-

²⁰ Segundo SANTOS, "a fábrica, suja, feia, foi o templo moderno; o *shopping*, feérico em luzes e cores, é o altar pós-moderno" (1991: 10).

²¹ Os meios tecnológicos de comunicação fazem a mediação entre nós e o mundo, eles não nos informam sobre o mundo, mas o refazem, "hiper-realizam o mundo, transformando-o num espetáculo", o que significa "apagar a diferença entre real e imaginário, ser e aparência" (SANTOS, 1991:12-3).

ia pela produção de bens físicos e utilização de energia. Já as segundas tem como principal atividade a produção de serviços e utilizam como aporte a informação. A evidência deste quadro estaria na redução progressiva da mão-de-obra dos setores industrial e rural, enquanto o número de profissionais liberais e técnicos sofreriam um constante acréscimo.

A tese de Bell sugere a dissociação das mazelas industriais (poluição, violência, exploração) do capitalismo em si, o que propicia visualizar a realização da utopia pós-moderna da sociedade informatizada na sociedade pós-industrial. Enquanto isso, Jameson, valendo-se da tese de Mandel de que estaríamos vivendo a fase "multinacional" do capitalismo, fundado nos motores eletrônicos e nucleares, entende a pós-modernidade como expressão cultural dessa nova etapa do capital em que fomos jogados, o que, embora não sendo positivo, exige um esforço de interpretação por parte do pensamento marxista (ROUANET, 1987:235-6).

Embora reconheça um certo silêncio dos teóricos pós-modernos em relação ao Estado, ROUANET não considera difícil perceber a proposição de um Estado neo-ortodoxo por parte destes, o qual buscaria, após sua fase keynesiana, devolver ao setor privado parte de suas atribuições. Discurso coerente, segundo ele, com o "caráter regressivo e arcaizante de outras tendências 'pós'" (1987:237).

A política pós-moderna troca de palco e objetivos, já não é mais o Estado e seu controle que se busca, mas a sociedade civil e interesses segmentares. Os cidadãos com seus fins universais, cedem lugar aos grupos e seus fins micrológicos. De abstração social sem biografia o cidadão encarna a particularidade de gênero, raça, etc., deixando a política, de ser genérica, para ser específica. Os atores dessa política não são mais os partidos, e nem o poder centraliza-se no Estado. Pulveriza-se o poder e com ele os sujeitos políticos, o "macro" cede lugar ao "micro".

Em suma, e sem entrarmos por enquanto no mérito dessas duas posições, teríamos uma pós-modernidade social que se manifesta, no plano cotidiano, por uma onipresença do signo e do simulacro, do vídeo e da hipercomunicação; no plano econômico, por uma planetarização do capitalismo (com suas correspondentes manifestações superestruturais, inclusive a cultura informatizada), e, no plano político, por um Estado que busca no passado modelos de uma inocência perdida e por grupos segmentares que explodem em mil estilhaços o campo da política moderna (ROUANET, 1987:237-8).

4.2 – Pós-Modernidade Cultural

De acordo com ROUANET, é Lyotard quem melhor descreve a **ciência** pós-moderna, a qual, ao contrário da ciência moderna que encontra nas grandes sínteses homogeneizadoras sua legitimação, vai buscar no heterogêneo, no inesperado, na diferença sua legitimação (1987:238-9).

Se a **filosofia** moderna encontra no uso da razão o referencial para a construção das grandes narrativas emancipatórias, os profetas da pós-modernidade, na trilha de Nietzsche e Heidegger, empenham-se no trabalho de destruição da razão. É assim que Derrida volta-se contra uma tradição fonocêntrica que privilegia o espírito, a razão, a ciência, a consciência em detrimento do corpo, da vida, do inconsciente, aliados da escrita. Soma-se a isso a anti-história de Foucault, a qual, no intento de banir a razão incorporada na historiografia ocidental, exclui toda referência a uma consciência, a um projeto, a um sujeito e se funda no corte, na ruptura, no descontínuo. Juntos estes profetas anunciam "o reino do fragmento, contra a totalização do descontínuo e do múltiplo, contra a teleologia das grandes narrativas e o terrorismo das grandes sínteses, do particular contra o geral, do corpo contra a razão. Em breve, Dioniso poderá voltar do exílio" (ROUANET, 1987:239-46).

No campo da **moral** a mutação teria acontecido à medida que no modernismo do início do século XX as paixões sobrepõe-se a razão e o desejo à inteligência, ocasionando, senão o fim, pelo menos a perda do monopólio da moral moderna, com seus princípios de universalidade, dando lugar a uma moral alicerçada sobre os valores da vida e da espontaneidade.

Em primeiro lugar (...) o hedonismo substituiu a austeridade e o autocontrole que caracterizavam o capitalismo ascético do início da modernidade. E, em segundo lugar, parece haver uma regressão para o particularismo ético das sociedades tradicionais (ROUANET, 1987:248).

Mas foi na esfera **estética**, em particular na arquitetura e na literatura²² que o termo aflorou, tendo a função de marcar a ruptura com o modernismo estético. De acordo com Jameson, o pós-modernismo promove o apagamento das fronteiras entre a arte popular, ou de massas, e a arte erudita, bem como o desaparecimento do sujeito, da ideologia do novo e do vanguardismo em geral. Sua relação com a história se dá através do *pastiche* de obras anteriores, é a imitação pela imitação, já que não há uma normatividade que permita a sátira ou o cômico. Daí o ecletismo que "serve" o passado "canibalizado". Sem o sentido deste passado e sem perspectiva

²² A arquitetura pós moderna é exemplificada constantemente pelo prédio AT&T, de Philip Johnson, o qual evidencia de forma paradigmática a apropriação que esta arquitetura faz dos estilos passados. Já na literatura a obra de Umberto Eco, "O Nome da Rosa", aparece como estereótipo de grande recorrência.

de futuro "a cultura pós moderna só tem a dimensão do presente"²³ – um presente monstruoso, avassalador, responsável pela estrutura **esquizo** da pós-modernidade"²⁴ (ROUANET, 1987:250).

Habermas, tomando esta distinção entre modernidade cultural e modernidade social, estabelecerá duas formas de pós-modernismo. **Pós-modernismo neoconservador**, o qual apoia a modernidade social mas rejeita a modernidade cultural, ou considera esgotados os seus conteúdos, tendo em Arnold Gehlen um representante típico. A segunda forma, que encontraria, segundo Habermas, em Foucault²⁵ sua representação, é o **pós-modernismo anarquista**, o qual rejeita ambas as expressões da modernidade (ROUANET, 1987:218).

No entender de Habermas, é na modernidade cultural que se encontra o "divisor de águas" entre modernos e pós-modernos, sendo aceita pelos modernos e rejeitada pelos pós-modernos. Nessa perspectiva coloca-se sob um novo quadro a divisão entre pensamento conservador e liberal.

Na moldura moderna, o pensamento conservador aceita os dois blocos da modernidade, ao passo que o pensamento crítico aceita unicamente a modernidade cultural e em nome dela, invocando a razão iluminista liberta dos seus entraves pelo processo de desencantamento do mundo, denuncia as perversões do Estado e da economia, embutidas na modernidade social (ROUANET, 1987:218).

Por outro lado,

Na moldura pós moderna, o pensamento conservador rejeita a modernidade cultural em nome de valores pré-capitalistas, ao mesmo tempo que defende a modernidade social. Os pós-modernos críticos rejeitam a modernidade cultural porque a razão iluminista seria um simples agente da dominação e rejeitam,

²³ O homem pós-moderno, que já sabe não existir céu nem sentido para a história, se entrega ao presente e ao prazer, ao consumo e ao individualismo, "rindo levemente de tudo" (SANTOS, 1991:10)

²⁴ A arte "pós-moderna", que nos liberou do sentido e da "tirania do estilo", prestou, segundo Castoriadis, um serviço realmente enorme: fez ver até que ponto a arte moderna havia sido verdadeiramente grande (CASTORIADIS, 1992:13 e 23).

²⁵ Posição questionada por ROUANET, o qual defende, no texto "Foucault e a Modernidade" (1987:217-228), a idéia de um Foucault moderno.

igualmente, a modernidade social, lugar da repressão política e econômica (ROUANET, 1987:219).

Nessa polêmica, Habermas coloca-se como representante da modernidade crítica, denunciando os mecanismos de poder inerentes à modernidade social, mas se mantendo em uma perspectiva moderna, que ele denomina "razão comunicativa", a qual, após liberada pela modernidade cultural, teria sido soterrada pela dinâmica da modernização social. Posição a ser analisada no próximo capítulo.

CAPÍTULO V

A NEOMODERNIDADE

... a denúncia daquilo que atualmente se chama razão é o maior serviço que a razão pode prestar (HORKHEIMER, 1976:198).

1 – RUPTURA, OU CONSCIÊNCIA DE RUPTURA?

Muitos autores têm se mobilizado em torno do polêmico esgotamento do projeto da modernidade, alguns já desfraldando a bandeira da pós-modernidade, outros resistem e se empenham na tentativa de avaliar a existência ou não de uma ruptura com a modernidade. Este último posicionamento citado é, precisamente, o caso de Rouanet, o qual, valendo-se do pensamento habermasiano, levanta uma série de argumentos no sentido de mostrar que à "consciência de ruptura", não corresponde uma realidade efetiva, o que poria por terra a tese de que estaríamos vivendo um período pós-moderno. Acompanhemos então seu raciocínio, pois é a partir dele que se coloca a perspectiva de neo-modernidade, objeto deste capítulo.¹

Tomemos inicialmente as dimensões relativas à **pós-modernidade social**: cotidiano, economia, política e, em seguida, a **pós-modernidade cultural** a partir das três esferas axiológicas de Weber: o saber (ciência, filosofia), moral e arte.

¹ Sigo aqui o texto de ROUANET, “A verdade e a ilusão do Pós-modernismo”. In “As Razões do Iluminismo”, 1987:229-77.

1.1 – Pós-Modernidade Social

1.1.1 – Dimensão do Cotidiano

Características como: estetização da mercadoria, domínio da informação, substituição do livro pelo vídeo, hedonismo, consumismo, narcisismo exacerbado, esvaziamento da subjetividade, extinção dos espaços de subjetividade, tidos como pós-modernos, correspondem na realidade, de forma crítica ou apologista, à modernidade, não havendo, segundo ROUANET, "nada mais moderno que a obsessão com a tecnologia e seus efeitos sobre a vida, positivos ou negativos" (1987:258). Dessa forma, a informatização da sociedade não difere substancialmente da maquinização da vida, o que torna o entusiasmo pelos video-games comparável ao ocasionado pelos automóveis.

Quanto às demais características apontadas, todas elas foram alvo, enquanto expressão da modernidade, do esforço crítico da Escola de Frankfurt, ou antes ainda de pensadores como Tocqueville e Stuart Mill,

... cuja descrição do rebanho humano imbecilizado pelo conformismo não é muito diferente da descrição dos indivíduos pós-modernos, programados pela tecnociência eletrônica para pensar os mesmos pensamentos e comprar as mesmas mercadorias. Em suma, não há corte no cotidiano contemporâneo: no máximo, há uma intensificação de características já antigas (ROUANET, 1987:259).

1.1.2 – Dimensão Econômica

A tese segundo a qual a economia moderna baseava-se em uma sociedade industrial, enquanto a economia pós-moderna funda-se em uma sociedade pós-industrial, ignora, segundo ROUANET, que continuamos vivendo em uma economia capitalista, em que o aumento da produtividade dá-se, pela crescente racionalização da produção e introdução de novas tecnologias, entre elas a informática, o que certamente torna mais eficiente o sistema industrial, reduzindo a mão-de-obra assalariada, entretanto, não a abolindo. A lógica desse processo não apresenta ruptura alguma entre o capitalismo atual e o antigo, pois,

... tanto os primeiros teares mecânicos quanto os autômatos industriais de hoje têm como objetivo modificar a composição orgânica do capital através da substituição do capital variável pelo capital constante, da mão de obra pela máquina, a fim de aumentar a mais-valia relativa (ROUANET, 1987:259-60).

1.1.3 – Dimensão Política

ROUANET vê as tendências contemporâneas orientarem-se em direção a um Estado pré-keynesiano, a manifestação de determinada filosofia de governo, a qual não representa uma ruptura com o modelo moderno de Estado, mas sim uma estratégia, que como a social-democrata, responde a certas disfunções do sistema social, todas modernas.

Já o aparecimento de novos atores políticos (mulheres, homossexuais, ecologistas, etc.),

... não representa nenhuma ruptura com a modernidade. Pelo contrário, é a realização de uma tendência imanente do liberalismo moderno, que com sua doutrina dos direitos humanos abriu um espaço infinitamente fértil para a criação de novos direitos, defendidos por novos protagonistas, segundo novas estratégias (ROUANET, 1987:261).

1.2 – Pós-Modernidade Cultural

1.2.1 – Ciência

A condição pós-moderna da ciência, segundo LYOTARD, estaria na incredulidade da ciência com relação às grandes narrativas e na sua legitimação a partir da própria pragmática do discurso científico, baseado na diferença, na novidade, na paralogia. Elementos que, segundo ROUANET, estariam presentes já na ciência moderna, pois ambas compartilham dos mesmos critérios de aceitabilidade – controle pela experiência, possibilidade de argumentação, acréscimo ao acervo do saber existente (ROUANET, 1987:261-2).

ROUANET reconhece o papel que as grandes narrativas de "emancipação do gênero humano" ou de "autoconhecimento do espírito", tiveram no processo de legitimação da ciência, no entanto ele lembra que, mesmo hoje, "os cientistas invocam o valor humanista e libertador da ciência, e o sonho positivista da *unified science* é o equivalente contemporâneo do enciclopedismo de Hegel" (:262). Essas narrativas, por outro lado, não têm e não tiveram qualquer valor para determinar a aceitabilidade dos enunciados com pretensão científica, dependendo estes de sua validade intrínseca, determinados pelas regras da pragmática científica. Não há assim, "qualquer corte entre a ciência moderna e a 'pós-moderna', nem do ponto de vista da aceitabilidade dos enunciados, nem do ponto de vista da legitimidade do discurso científico" (:262).

1.2.2 – Filosofia

Seguramente não é a crítica à modernidade que estabelece o diferencial da pós-modernidade, pois, promovida a tema filosófico desde os fins do século XVIII (HABERMAS, 1990a:11), a modernidade inaugura sua própria crítica, até porque,

... já nasceu no bojo de uma crise, a que levou à fragmentação do homem nos papéis contraditórios de **homme, citoyen e bourgeois** e à fragmentação da razão, desmembrada em três momentos autárquicos - a razão científica, a razão prática e a razão estética (ROUANET, 1987:263).

A "razão reconciliadora" de Hegel e a "práxis" marxista são tentativas de reagir à fragmentação moderna, valendo-se da grande arma da modernidade, a razão iluminista. Nesta perspectiva, os pós-estruturalistas franceses, Foucault e Derrida, movimentam-se no espírito da modernidade, o primeiro criticando não a razão, mas a "razão cínica", que se põe a serviço do poder, e o segundo voltando sua "*Vernunftkritik*" à razão fonocêntrica, a qual "expulsou e reprimiu os elementos marginais vinculados à ordem da *écriture* – o inconsciente, o corpo, a vida" (ROUANET, 1987:263). Ambos buscam, não destruir a razão, mas resgatá-la, seguindo a trilha de Marx e Freud, os quais em sua crítica da razão pervertida – ou por um interesse de classe ou por um investimento pulsional – fazem-no "na perspectiva de outra razão, intacta, que aparece em negativo sob os traços da razão degradada" (:264).

1.2.3 – Moral

As tendências atuais de rejeição à ética do trabalho e à proliferação de valores contraculturais hostis à família e ao Estado, existiam em germe na dinâmica da racionalização que autonomizou a ética como esfera axiológica própria. A moral perde, no processo de secularização, seu rigorismo original, por outro lado a lógica da modernização social passa a privilegiar o pólo do consumo, o qual pressupõe certa dose de hedonismo, em detrimento do pólo da acumulação, o qual exigia valores ascéticos (ROUANET, 1987:264).

Quanto ao conflito, universalismo/particularismo, presente em subculturas atuais, Weber já os havia percebido no Século XIX, quando culturas marginais boêmias, opostas à moral burguesa chocavam-se com as exigências da racionalização social, não sendo portanto exclusividade dos tempos pós-modernos.

1.2.4 – Arte

A proposição de que a arte estaria abandonando a modernidade, só seria real, no entender de ROUANET, se ela "estivesse perdendo sua autonomia de *Wertsphäre*, reabsorvida na simbiose tradicionalista,

pré-moderna, com a religião e o Estado", ou se sua autonomia "estivesse sujeita a outra ameaça: a absorção pela vida" (1987:265). Ambas, no entender do autor, não estão na ordem do dia.

Afastada a hipótese de ruptura com a modernidade, restaria a hipótese de uma ruptura com o modernismo, o que significaria que estamos diante de um novo ciclo estético dentro da modernidade. ROUANET refuta mesmo esta hipótese, pois as características mais caras ao "pós-modernismo" – citar o passado, a partir do sentimento de que "tudo já foi inventado" – já estariam, segundo Benjamin, presentes no interior da modernidade, além do que a "tradição do novo", característica do modernismo refletida, atualmente, nas manifestações **pop** e hiper-reais bem como nas tendências **neo** dos anos 80.

Podemos achar boa ou péssima a arte que se faz atualmente, mas no conjunto não há justificativa para chamá-la de pós-moderna – é um bom ou mau modernismo, um modernismo vivo ou um modernismo epigônico, mas para o bem ou para o mal é uma variedade de modernismo (ROUANET, 1987:267).

Embora ROUANET tenha se esmerado em mostrar a inexistência de ruptura, tanto na dimensão social quanto cultural, da modernidade, é inegável, no seu entender, a existência de uma "**consciência de ruptura**", a qual ele procura decifrar, tendo em vista o forte apelo de críticos e artistas que acreditam estarmos vivendo uma guinada histórica análoga à que introduziu a modernidade. A esta são atribuídos todos os males – ameaça de aniquilação atômica, fanatismos religiosos e políticos, degradação dos ecossistemas – o que leva a um desejo de ruptura que se acredita concretizado ou em processo de concretização e que se traduz no prefixo **pós**, o qual

... tem muito mais o sentido de exorcizar o velho (a modernidade) que de articular o novo (o pós-moderno). O pós-moderno é muito mais a fadiga crepuscular de uma época que parece extinguir-se ingloriamente que o hino de júbilo de amanhã que despontam. À **consciência** pós-moderna não corresponde uma **realidade** pós-moderna. Nesse sentido, ela é um simples mal estar da modernidade, um sonho da modernidade. É, literalmente, falsa consciência, porque é a consciência de uma ruptura que não houve. Ao mesmo tempo, é também consciência verdadeira, porque alude, de algum modo, às deformações da modernidade. Fantasiando uma pós-modernidade fictícia, o homem está querendo despedir-se de uma modernidade doente, marcada pelas esperanças traídas, pelas utopias que se realizaram sob a forma de pesadelos, pelos neofundamentalismos mais obscenos, pela razão transformada em poder, pela domesticação das consciências no mundo industrializado e pela tirania política e pela pobreza absoluta nos 3/4 restantes do gênero humano (ROUANET, 1987:269).

2 – MODERNIDADE REPENSADA – A NEOMODERNIDADE

Se concordamos com HABERMAS de que a modernidade é um “projeto inacabado” (1992:99-123), que precisa ser corrigido e completado, a "fuga para a frente" proposta pela pós-modernidade não é a melhor saída. É na própria modernidade que encontramos os padrões normativos que nos possibilitam "comparar o existente com o desejável", ou seja: "criticar a modernidade real com os critérios da modernidade ideal – a que foi anunciada pelo Iluminismo, com sua promessa de auto-emancipação de uma Humanidade razoável", o que é a essência do "ser moderno" (ROUANET, 1987:269).

ROUANET propõe, em contraposição ao pós-moderno, o que ele denomina “neomoderno”,²o qual teria como tarefa

... buscar no arquivo morto da modernidade o sentido autêntico da modernidade; significa contestar a modernidade atual em nome da modernidade virtual; significa opor a todas as fantasias pós-modernas a exigência de um programa inflexivelmente moderno, como única forma de concretizar as esperanças sedimentadas no projeto da modernidade (1987:270).

Seguindo o esquema weberiano, ROUANET esboça o que viria a ser um programa neomoderno, vejamos.

2.1 – Modernidade Social

Embora aceite os ganhos tecnológicos do desenvolvimento industrial e tecnológico, não excluindo a informatização, o programa neomoderno não idealiza a indústria cultural eletrônica, preocupa-se isto sim, "com seus efeitos manipuladores e tenta impedir a transformação dos homens num rebanho de autômatos abúlicos, de zumbis sorridentes e de idiotas lobotomizados" (ROUANET, 1987:270). Desconfia, por outro lado, da tese segundo a qual teríamos transitado para uma civilização pós-industrial, tendo em vista que boa parte da humanidade vive ainda um estágio pré-industrial.

O programa neomoderno incorpora as contribuições de Foucault quanto aos aspectos microscópicos que o poder assume na vida cotidiana, no entanto, não ignora a atuação dos poderes "macros", os quais garantem a manutenção de uma estrutura social que lembra mais os primórdios da modernidade, que uma eventual pós-modernidade. Da mesma forma este programa está aberto para as formas "micrológicas" de política (movimento das feministas, dos homossexuais e dos ecologistas), não esconde porém que "em grande

² Diz ROUANET: "Se for preciso criar uma bandeira capaz de se opor à do pós-moderno diria que essa bandeira é a do modernismo crítico, do modernismo radical, ou – porque não?– do neomoderno. Agrada-me o caráter um tanto pleonástico da expressão, e mesmo a vulgaridade do prefixo" (1986:94).

parte do mundo, dominado por tiranias feudais, não se trata de ultrapassar a política tradicional, mas de torná-la possível" (ROUANET, 1987:270-1).

2.2 – Modernidade Cultural

A consciência neomoderna ao aceitar o processo de desencantamento do mundo, que libertou o homem da tradição e da autoridade, recusa as propostas de regressão pré-moderna, sejam elas promovidas por seitas orientais ou novos fundamentalismos. Da mesma forma refuta os obscurantismos e as hostilidades que correntes pós-modernas dirigem à ciência, embora entenda não ser o "jogo de linguagem" da ciência moderna, modelo para o conjunto da sociedade. Sem interferir na pragmática do discurso científico, a sociedade deve, no entanto, definir as grandes linhas da política científica.

Convencida de que a razão é sempre crítica, pois seu meio vital é a negação de toda facticidade, e o irracionalismo é sempre conformista, pois seu modo de funcionar exclui o trabalho do conceito, sem o qual não há como dissolver o existente, a filosofia, na perspectiva neo-moderna, é "implacavelmente racionalista", embora não mantenha, depois de Marx e Freud, a inocência do racionalismo iluminista, sabendo identificar a des-razão, e assumindo como tarefa o "desmascaramento da razão deturpada". Nessa tarefa, não se pode, sem cair no irracionalismo, exaltar "faculdades mais 'altas' que a razão, que dêem acesso a verdades vedadas ao pensamento discursivo" (ROUANET, 1987:271-2).

Esta posição é compartilhada por JAPIASSÚ, pois, quanto à razão, diz ele,

... não temos escolha: devemos aceitá-la como nosso grande referencial, na ordem do conhecimento, não de nossa "salvação". Claro que podemos e devemos redefini-la, criticá-la e reorientá-la. Mas não podemos anulá-la nem tampouco re-submetê-la a nenhuma tirania exterior. Saber que não podemos mais crer na razão, não significa que "deixamos de crer", que tenhamos nos desembaraçado da herança, mas que precisamos apreender a pensá-la e prolongá-la de outro modo" (1996:223).

Por outro lado, uma filosofia que deve prestar conta reflexivamente de seu próprio contexto de surgimento e do lugar que ocupa na história, não pode colocar-se nunca como metanarrativa no sentido de "fundamento último", ou de "filosofia totalitária da história" (HABERMAS, 1994:311-2).

Quanto à esfera da moral, a consciência neomoderna defende o livre desdobramento de éticas universalistas, onde as normas possam ser objeto de justificação e argumentação coletiva, portanto autônomas. O sentido de sua universalidade liga-se não ao conteúdo – teor material das normas – mas ao seu caráter

processual, "no sentido pragmático-formal de que somente serão aceitas como obrigatórias as normas que tenham sido discutidas num processo argumentativo, com a participação de todos os interessados"³ (ROUANET, 1987:272).

No que diz respeito à arte, a consciência neomoderna, tal como Kant, considera-a como espaço da "finalidade sem fins", reprovando qualquer tentativa de domesticação, seja pela moral, religião ou política, preservando-a como o "reino da transgressão". Isto não significa seu desvinculamento do social, o que significaria condená-la ao isolamento. É preciso, diz ROUANET, "repensar a concepção da arte como *Bildung*, como instrumento de formação, de 'educação do gênero humano', nas palavras de Schiller", devolvendo a arte "um papel reconciliador comparável ao exercido pela razão", como queria Schlegel e Schelling (1987:272).

A consciência neomoderna não renuncia ao projeto hegeliano de restaurar de alguma forma a unidade da razão pulverizada, cujos fragmentos – a ciência, a moral e a arte – foram tematizados por Kant em suas três críticas e vistos por Weber como as três esferas axiológicas cuja autonomização assinala o advento da modernidade. Ao mesmo tempo, está consciente de que esse projeto não pode permitir que as fronteiras entre essas esferas se apaguem numa indiferenciação pré-moderna, o que privaria o homem dos ganhos de autonomia proporcionados pelo processo de racionalização cultural. A razão é para ela a unidade desses três momentos, e não pode aceitar que um deles se arrogue o privilégio de representar a totalidade da razão como até certo ponto já aconteceu com a ciência, que hoje se confunde com a razão *tout court* (ROUANET, 1987:272-3).

Temos assim a neomodernidade como produto de uma reflexão que a modernidade realiza sobre si mesma, suas origens e desvios. Consciente de que o progresso material não implicou automaticamente maior liberdade, nem por isso a consciência neomoderna abandona a ciência e a técnica. Aprendeu com Marx e Freud a perceber o irracional travestido de razão, e como eles não renuncia à razão. Sabe também que a ameaça atômica não é uma fatalidade, buscando na práxis uma saída. Não se ilude com a promessa redentora da educação, mas sabe perfeitamente do poder esclarecedor que ela contém, e embora reconheça que a história não "anda sobre trilhos", não relega a história a um museu de ornamentos para o presente, buscando sim, como queria Benjamin, "salvar o passado do qual somos contemporâneos". E este passado para a consciência neomoderna é o Iluminismo. "É para nós que ele acena, querendo incorporar-se a nosso presente, para que suas esperanças truncadas possam realizar-se, resgatando e completando o projeto da modernidade" (ROUANET, 1987:273-4).

³ O universalismo da ética comunicativa, proposição habermasiana que serve de referência a ROUANET, busca evitar as acusações de "imperialismo" dirigidas às filosofias morais e políticas universalistas, preservando,

Para dar continuidade a este projeto, é preciso superar o impasse a que chegaram os críticos da modernidade, tais como Weber, Adorno e Horkheimer, os quais segundo HABERMAS (1987b II), confundiram o processo de modernização capitalista, baseado na razão instrumental, como sendo a própria racionalização da sociedade, o que os levou a buscar em espaços como carisma, arte e amor, respectivamente, a espontaneidade livre de reificação.

Habermas chama a si a tarefa de dar continuidade à teoria crítica da sociedade, a qual teria sido interrompida com a crítica da razão instrumental, mas para isso faz-se necessário, segundo ele, uma mudança de paradigma, o que implicará por sua vez um novo racionalismo. Um novo racionalismo fundado em uma razão dialógica, a qual busca segundo ROUANET (1996:290-8) superar as patologias advindas, por um lado, do “culto da razão”, ou seja, o **hiper-racionalismo**, produto de uma razão narcísica que se julga soberana com relação a seu Outro (sagrado, cultura, história, pulsão), e por outro, do **irracionalismo**, produto de uma razão niilista que se deixa absorver por seu Outro e desaparece nele. Vejamos no que consiste este novo racionalismo.

3 – NOVO RACIONALISMO

Embora existam alguns pontos de concordância entre Habermas e os pós-modernos quanto à crise da modernidade, de maneira nenhuma podemos enquadrá-los em uma mesma perspectiva de resolução desta crise. Se aqueles despedem-se da modernidade ao realizarem a crítica do iluminismo, Habermas vale-se desta crítica para empenhar-se em um esforço de reconstrução da modernidade⁴, agora não mais alicerçada no paradigma do sujeito, esteio da razão monológica, mas no paradigma da intersubjetividade, esforçando-se por

... resgatar um conceito comunicativo de razão e uma visão moderna de sociedade, na qual os atores se inserem não como peças mecânicas, inconscientes do que fazem, mas como personagens conscientes e responsáveis por suas ações (FREITAG, 1992:237).

Habermas, como todo iluminista, é, segundo STEIN, "um homem da teoria do conhecimento", entendida esta não mais no sentido clássico, mas enquanto preocupação com um amplo espectro de temas

através do reconhecimento intersubjetivo, o espaço do “outro” (WHITE, 1995:84).

⁴ Diz HABERMAS: "Nem que seja por razões metodológicas, não creio que nos seja possível, adaptando nós o ponto de vista rígido de uma fictícia etnologia da contemporaneidade, transformar o racionalismo ocidental num objeto que nos é estranho, passível de ser observado numa atitude de neutralidade, e que, assim, consigamos colocar-nos simplesmente do lado de fora do discurso da modernidade" (1990a:65).

(realidade social, poder, Estado, justiça, convívio, dominação, liberdade, consenso, etc.). O iluminismo de Habermas é sem dúvida de afirmação da razão, no entanto esta não é mais entendida como razão autônoma, absoluta, hipostasiada mas

... uma razão que se manifesta na multiplicidade de suas vozes. E a multiplicidade de suas vozes são as diversas razões que nós procuramos nas diversas áreas humanas em que nos movemos.(...) uma racionalidade que ele não pretende apenas argumentativa, lógica, abstrata, mas uma racionalidade que ele pretende também prática, concreta, material, ética; uma "lógica comunicativa" (STEIN, 1991:68-9).

A racionalidade comunicativa está contida implicitamente na estrutura da fala humana, pois tal como afirma HABERMAS “com a primeira proposição expressa-se inequivocamente a intenção de um consenso comum e sem restrições” (1997:144).⁵ O que evidencia que Habermas, como Wittgenstein, acredita que “linguagem” e “entendimento” são conceitos co-origenários, explicitando-se mutuamente (HABERMAS, 1989c:417).

Habermas constrói esta noção de racionalidade comunicativa para contrapor-se ao relativismo, pois, embora concorde com Popper quanto à ausência de fundamentos universalmente válidos do conhecimento, afirma que “processualmente, os cânones da racionalidade – isto é, o modo de chegar a conclusões com garantia – são os mesmos onde quer que seja” (GIDDENS, 1992:168).

A **razão crítica** continua sendo para Habermas, como o foi para os iluministas, o instrumento para o exercício de **crítica da razão**, e é embebido neste *Geist* que ele se propõe a rever o conceito clássico de razão, afinal

Depois de Marx e Freud, não podemos mais aceitar a idéia de uma razão soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos. Depois de Weber, não há como ignorar a diferença entre uma razão substantiva, capaz de pensar fins e valores, e uma razão instrumental, cuja competência se esgota no ajustamento de meios a fins. Depois de Adorno, não é possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de uma astúcia imemorial, de um projeto imemorial de dominação da natureza e sobre os homens. Depois de Foucault, não é lícito fechar os olhos ao entrelaçamento do saber e do poder. Precisamos de um racionalismo novo, fundado numa nova razão (ROUANET, 1987:12).

⁵ GIDDENS questiona: “Porque não dizer que o primeiro gesto que fazemos de reconhecimento de outra pessoa promete uma solidariedade universal dos seres humanos?” (1994:185).

Este novo racionalismo deve ser capaz de crítica e de autocrítica. Sua capacidade de **crítica** dá-se à medida que reconhece sua competência para lidar com o mundo normativo, contrariando o positivismo que a atrelava exclusivamente ao mundo dos fatos. Como Marx e Freud ela denuncia a desrazão travestida de razão. O primeiro ao mostrar a presença na razão oficial de uma relação de poder infiltrada, e o segundo ao decifrar o desejo nos interstícios do discurso manifesto. Já sua capacidade de **autocrítica**, dá-se ao reconhecer sua vulnerabilidade ao irracional proveniente da falsa consciência (incapacidade socialmente condicionada de conhecer), ou sedimentado no inconsciente e que tenta continuamente sabotar a objetividade do pensamento. Consciente dos seus limites, esta razão, "percebe o espaço irracional em que se move e pode, portanto, libertar-se do irracional" (ROUANET, 1987:12-3).

Não aceitando a saída irracionalista para a crise da modernidade, Habermas propõe o abandono do paradigma sujeito-objeto, e a adoção, por outro lado, do paradigma da razão comunicativa, o qual tem seu pano de fundo, nas relações cotidianas entre sujeitos, mediadas linguisticamente.

Neste novo paradigma, a racionalidade perpassa os procedimentos argumentativos de protagonistas empenhados na busca de entendimento, os quais se referem tanto ao mundo objetivo das coisas, ao mundo social das normas, como ao mundo subjetivo das vivências e emoções. Amplia-se o conceito do que seja racional, pois segundo HABERMAS,

Em contextos de comunicação não somente chamamos racional quem faz uma afirmação e é capaz de defendê-la frente à um crítico, aduzindo evidências pertinentes, mas também chamamos racional a aquele que segue uma norma vigente e é capaz de justificar sua ação frente a um crítico interpretando uma dada situação a luz de expectativas legítimas de comportamento. Da mesma forma chamamos racional a aquele que expressa verazmente um desejo, um sentimento, um estado de ânimo, que revela um segredo, que confessa um feito, etc. e que depois convence um eventual crítico da autenticidade da vivência revelada, tirando as conseqüências práticas e comportando-se de forma coerente com o afirmado (1987b I:33-4).

Temos assim um conceito processual de razão, pois racional não são as proposições que correspondem à verdade objetiva, mas aquelas que são produto de um processo argumentativo, no qual o consenso é alcançado "sem deformações externas, resultantes da violência, ou internas, resultantes da falsa consciência, através de provas e contra-provas, de argumentos e contra-argumentos" (ROUANET, 1987:13-4).

Esta concepção processual de racionalidade de Habermas deixa de considerar a racionalidade em seus aspectos puramente estratégicos e instrumentais – em que o racional diz respeito somente à escolha de meios para consecução de fins pretendidos – para dar atenção aos aspectos ético-normativos e estético-expressivos (BOMBASSARO, 1992:73).

Para Habermas a mesma modernidade que tornou possível a racionalidade comunicativa, emancipando o homem do jugo da tradição e da autoridade, estabelecendo como critério de verdade (mundo objetivo), de justiça (mundo social) e veracidade (mundo subjetivo), a força do melhor argumento, gerou a autonomização do Estado e da economia,⁶ os quais incorporados à esfera sistêmica, regem-se pela razão instrumental. Esta por sua vez, dispensando a coordenação comunicativa das ações, impõe uma coordenação automática, o que leva a uma crescente perda de liberdade à medida que a vontade dos indivíduos não é considerada. A intersubjetividade comunicativa do mundo vivido resiste, no entanto, aos avanços do sistema, garantindo assim a sobrevivência da razão (ROUANET, 1987:14).

A razão instrumental (entendimento calculador) usurpou, segundo Horkheimer e Adorno, o lugar da razão. Sua forma de racionalidade orientada para fins e "empertigada em totalidade", renunciou sua força crítica ao assimilar-se ao poder, por isso

... restringe a diferença entre aquilo que pretende ter validade e aquilo que é útil para a autopreservação, dessa forma deitando abaixo a barreira entre validade e poder e anulando aquela diferenciação de conceitos fundamentais que a compreensão moderna do mundo julgava dever a uma superação definitiva do mito (HABERMAS, 1990a:120).

Habermas procura, com o conceito de razão comunicativa, resguardar a razão dos ataques que, embora legítimos, devem ser direcionados à razão instrumental, a qual no dizer de Foucault, é a razão do sujeito que "observa, esquadrinha e normatiza", e que segundo Adorno é a do sujeito que "calcula, classifica e subjuga". Essa razão, dominadora e reificante, criticada por Adorno e Foucault, é uma razão monológica, a qual se evadiu, no início da modernidade, da matriz mais completa da ação comunicativa, buscando submeter a totalidade da vida a apenas um dos aspectos da razão comunicativa, esquecendo que

Quando o falante diz algo dentro de um contexto cotidiano, ele se refere não somente a algo no mundo objetivo (como a totalidade daquilo que é ou poderia ser o caso), mas ao mesmo tempo a algo no mundo social (como a totalidade de

⁶ O dinheiro substitui a linguagem no sistema económico, enquanto no sistema político, ela é substituída pelo poder (FREITAG, 1992:239).

relações interpessoais reguladas de um modo legítimo) e a algo existente no mundo próprio, subjetivo, do falante (como a totalidade das vivências manifestáveis, às quais tem um acesso privilegiado) (HABERMAS, 1989a:41).

Parcial e usurpadora, essa razão necessita ser criticada, no entanto, esta crítica só pode advir de **outra** razão, a qual é mais rica, porque incrustada nas estruturas da intersubjetividade comunicativa. Do contrário só nos resta a fuga para o irracionalismo, saída que se colocou para aqueles que identificaram a razão sistêmica à razão em si, os quais acreditavam atacar o sistema, atacando a razão.

A razão, sob o registro da ação comunicativa, como a quer Habermas, pretende dar conta do **dever-ser** (*Sollen*) ao julgar valores e fins com os critérios da racionalidade processual, a qual trata do universo dos fatos, do **ser** (*Sein*), ambas necessitam da argumentação racional para que possam decidir sobre a validade de uma afirmação que se pretende verdadeira, ou de uma norma que se pretende justa. Ela poderá ser crítica à medida que identifica os objetivos de dominação do sistema e percebe as relações de poder presentes na base dos saberes que o sistema quer administrar ao mundo vivido. Tem por outro lado, capacidade de autocrítica,

... pois sabe que está sujeita a deformações sociais ou psíquicas que, se não forem identificadas a tempo, poderão distorcer o processo comunicativo, gerando uma pseudocomunicação em que não haverá garantia nem de veracidade subjetiva – as vítimas da falsa consciência mentem para si mesmas e para os outros –, nem de verdade objetiva – porque o mundo dos fatos poderá ser visto de um modo distorcido –, nem de justiça – porque normas que correspondem a um interesse particular poderão ser apresentadas, falsamente, como se correspondessem ao interesse geral (ROUANET, 1987:15-6).

A constituição deste "novo racionalismo" exige um processo de "reconstrução da modernidade", projeto no qual se empenha Habermas, na tentativa de fornecer uma saída para a crítica ao iluminismo sem despedir-se do projeto por este fomentado.

4 – RECONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE

O esforço empreendido por Habermas, no sentido de reconstrução da modernidade, passa por uma revisão da questão do conhecimento e principalmente pelo abandono do paradigma mentalista, fundado na autoconsciência individual, apontando para o paradigma da razão comunicativa, onde o *medium* universal é a linguagem.

As ciências reconstrutivas, base metodológica da teoria habermasiana da evolução social representa o esforço teórico de reconstrução concreta e sistemática de um saber implícito (pré-teórico). Tomando a distinção feita por Gilbert Ryle, podemos falar de uma passagem de um *know how* a um *know that*, ou, o tornar explícito um saber implícito. É isto que possibilita a transformação das estruturas proposicionais contidas nas ações teleológicas em enunciados lingüísticos que se inserem então no âmbito intersubjetivo da argumentação. Para HABERMAS,

Nas emissões ou manifestações lingüísticas se expressa explicitamente um saber, nas ações teleológicas se expressa uma capacidade, um saber implícito. Porém este *know how* pode também, em princípio, tomar a forma de um *know that* (1987b I:24).

As ciências reconstrutivas, embora possam ser consideradas empíricas, uma vez que rompem com o apriorismo da análise transcendental, distinguem-se das ciências nomológicas ou empírico-analíticas, “uma vez que o procedimento de reconstrução racional trata da ‘realidade simbolicamente pré-estruturada’, objeto de compreensão, e não de ‘realidade perceptível’ ou observável” (ARAÚJO, 1996:62-3).

Nesse esforço reconstrutivo a filosofia assumirá um novo papel em relação às ciências, ou seja, abandona seu papel de “tribunal da razão” (juiz sobre toda cultura, segundo Kant), contentando-se com a posição mais modesta de “lugar tenente” (*Platzhalter*), mediando a relação mundo da vida/ciências especializadas. Não cabe mais a filosofia ditar a verdade, esta só pode surgir da plausibilidade e da coerência produzida pelos diferentes fragmentos teóricos (SIEBENEICHLER, 1989:52). A reconstrução conceitual filosófica une-se então à pesquisa empírica, tal como fizeram Mead, Weber, Durkheim, Piaget e Kohlberg.

O esforço empreendido por Habermas busca, em última instância, reconstruir o sistema de regras de todo e qualquer entendimento entre sujeitos sobre objetos, daí a necessidade de tematizar o processo de produção de símbolos ao analisar a estrutura profunda de ordens simbólicas (sistema de regras que possibilita tal produção). Para isso Habermas vale-se da análise e interpretação como acessos privilegiados, o que o aproxima tanto do pensamento analítico como da hermenêutica (OLIVEIRA, 1990:89).

O alvo da ciência reconstrutiva, consiste então, em

... explicitar sistematicamente, através de categorias apropriadas, as estruturas profundas e os elementos de um “saber de regras” pré-teórico, intuitivo, que os sujeitos têm de dominar praticamente quando entram numa situação de interação através da fala (...) este “saber de regras”, que está sempre “às costas” dos sujeitos, perfazendo o seu mundo vital, é interpretado por Habermas como sendo uma capacidade universal, uma competência da espécie humana (SIEBENEICHLER, 1989:92).

Entende-se assim a centralidade que a questão da linguagem vai assumir no pensamento habermasiano. Cabe lembrar, no entanto, que suas investigações passaram antes por desvendar as relações existentes entre conhecimento e interesse.

4.1 – Conhecimento e Interesse: um projeto abandonado

Habermas aceita a tese, segundo a qual, o saber e a ciência encontram suas raízes em práticas sociais extracientíficas, e como Gadamer, sabe que a ciência não espelha a realidade, “ela a interpreta como um campo mensurável de espaço e tempo, matéria e energia, segundo suas próprias premissas metodológicas” (INGRAM, 1993:28), afastando-se assim do objetivismo ingênuo da ciência positivista e mostrando que a relação sujeito-objeto é mediatizada por certos interesses da espécie (*Erkenntnisleitende Interessen*) (HABERMAS, 1987a).

Na introdução da edição brasileira de *Conhecimento e Interesse*, José Heck afirma que a tese central deste livro é a de que

... todo conhecimento é posto em movimento por interesses que o orientam, dirigem-no, comandam-no. É "neles", e não na suposta imparcialidade do método científico, que a pretensão pela universalidade do saber pode ser avaliada (HABERMAS, 1987a:12).

Para Habermas, a espécie humana se produz e reproduz pela **interação** normatizada, visando o entendimento mútuo, e do **trabalho**, o qual busca um controle técnico cada vez mais eficaz da natureza. Estes dois contextos, interação e trabalho, abandonam sua condição espontânea, através do conhecimento

metodicamente elaborado. Este, por sua vez, divide-se em ciências empírico-naturais, relativas à esfera da ação instrumental (trabalho), e às histórico-hermenêuticas relativas à esfera da ação comunicativa (interação).⁷

Constituem-se elas a partir de interesses cognitivos diferentes, por um lado, às empírico-naturais, que atendem interesses da espécie no controle da natureza (interesses técnicos), por outro lado, as histórico-hermenêuticas, atendendo interesses de reprodução simbólica da espécie (interesses práticos) (ROUANET, 1987:170).

Uma vez posto que todo conhecimento constitui sua objetividade a partir de uma estrutura de interesses, a questão é: qual o estatuto teórico do saber que se propõe, precisamente, revelar essa conexão entre conhecimento e interesse? Não é pois exceção, atendendo o interesse de emancipação da espécie, ao qual correspondem as disciplinas críticas tais como, a psicanálise e crítica da ideologia, bem como as ciências sociais orientadas criticamente. Seu estatuto, enquanto condição para o surgimento das ciências, é de caráter transcendental⁸ (no sentido dado por Kant), embora não possam ser atribuídos a um sujeito transcendental, por outro lado, eles aderem ao processo de autoformação da espécie humana, não podendo, no entanto, ser interpretados naturalisticamente como características biológicas da espécie, tendo em vista surgirem no momento em que a dimensão biológica é transcendida pela cultura. Habermas chama-os de **interesses semitranscendentais**, os quais "constituem a mediação entre a teoria e a prática, entre os contextos espontâneos da ação instrumental e comunicativa e as ciências que lhes correspondem, por um lado, e entre estas e a gama das aplicações possíveis, por outro" (ROUANET, 1987:171).

Na medida em que as ciências ignoram em sua práxis, a teoria, alienam o interesse que a levou a ser prática, a saber: "a emancipação dos que participam de sua práxis" (HABERMAS, 1987a:12). Situação na qual se encontram as ciências que abandonaram a reflexão, e "recusar a reflexão" constitui-se para Habermas atitude típica do positivismo (:23), o qual permanece na ilusão objetivista de um mundo concebido como somatório de fatos independentes do sujeito cognoscente (McCARTHY, 1992:81).

Positivismo que assola, também, boa parte da teoria marxiana, quando esta reduz *interação*, própria à práxis comunicativa, a *trabalho*. HABERMAS (1987a, cap. I) ressalta que Marx quando pensa a práxis humana toma em consideração o contexto de interação, com suas mediações simbólicas, bem como o papel da tradição

⁷ As ciências sociais, enquanto procedem monologicamente, incluem-se, segundo Habermas, entre as empírico-naturais, descrevendo o mundo social em uma perspectiva objetivante, buscando fixar covariações e regularidades causais.

⁸ Habermas fala de interesses "quase transcendentais", os quais acompanham o ser humano desde que este existe (STEIN, 1991:33).

cultural, possibilidade de entender o processo de dominação e a ideologia, porém isso não se traduz para o plano epistemológico, mantendo a reflexão ao nível da ação instrumental.

Este viés da teoria marxiana acaba por reduzir as ciências sociais, e o saber mesmo, ao instrumentalismo das ciências da natureza, avalizando com isso uma forma de positivismo que busca eximir-se de toda reflexão epistemológica. O homem, senhor da natureza através da ciência natural, torna-se dentro desta perspectiva, “senhor da história através da ciência social”. Daí que, para Habermas, a tarefa epistemológica do marxismo hoje consiste em fornecer estatuto teórico ao que Marx em suas análises concretas sempre aceitou, ou seja, “a concepção da práxis social enquanto unidade dialética de trabalho e interação” (OLIVEIRA, 1989:60-1).

É preciso que o saber não se resuma à ciência (cientismo), pois esta é apenas uma forma de conhecimento, sintoma do que Habermas chama *atrofia da razão moderna*, a qual encontra-se

... hoje em dia limitada apenas ao aspecto cognitivo, correspondente ao universo das proposições verdadeiras, enquanto o conceito integral de razão abrange também o aspecto normativo, correspondente à esfera da justiça, e o aspecto estético-expressivo, correspondente à esfera das vivências subjetivas. A utopia comunicativa consiste na restauração dessa unidade perdida, na recomposição de uma racionalidade desmembrada em momentos autárquicos, desde que Kant tratou o primeiro aspecto na Crítica da Razão Pura, o segundo na Crítica da Razão Prática e o terceiro na Crítica do Juízo (ROUANET, 1987:173).

Habermas percebe, porém, que esta “utopia comunicativa”, alvo de sua teoria crítica, necessita de outro apoio que não a epistemologia, objeto de sua reflexão em “Conhecimento e Interesse”, passando então a buscar na linguagem, mais especificamente em sua função comunicativa, o novo suporte da teoria crítica. GIDDENS (1994) considerará esta mudança como marco divisório no pensamento de Habermas, o qual teria chegado à conclusão que “o intento de fundamentar a teoria crítica na epistemologia é tão enganoso como equivocado” (:155). Mudança de paradigma que analisaremos mais adiante.

4.2 – Verdade como Consenso

Após o esforço empreendido em definir as condições transcendentais para a objetividade do saber, Habermas buscará, em sua teoria consensual da verdade, examinar as condições sob as quais as proposições das ciências naturais e histórico-hermenêuticas podem ser validadas. Se à investigação transcendental cabia examinar a objetividade da experiência, caberá à teoria comunicativa examinar a validade das proposições construídas para dar conta desta experiência, as quais têm sua verdade determinada, ou não, por um discurso

teórico, o que implica dois *aprioris*; o da experiência (*Erfahrung*) e o da argumentação, que, embora independentes, são necessários conjuntamente para o processo do conhecimento.

Habermas afasta-se assim da epistemologia positivista, a qual postula uma relação não problemática com o real, enquanto para ele,

Verdadeira não é uma afirmação que corresponde a um objeto ou a uma relação real, mas uma afirmação considerada válida num processo de argumentação discursiva. A verdade não tem que ver com conteúdos, e sim com procedimentos: aqueles que permitem estabelecer um consenso fundado. A verdade, num certo sentido, confunde-se com as condições formais para alcançá-la (FREITAG e ROUANET, 1980:21).

Habermas complementarará sua crítica à epistemologia positivista tomando emprestado os critérios de validação e falsificação do modelo freudiano, no qual a validação das proposições não depende da exterioridade do sujeito investigador em relação ao objeto investigado, e sim da intersubjetividade própria à relação terapêutica. Da mesma forma, não depende da correspondência com a realidade, mas com a virtualidade de um estado de coisa antecipado; não depende da vinculação imediata com seu domínio de objeto, mas da mediação de um *a priori*, o qual condiciona a objetividade dos seus enunciados. Esse modelo, para além de criticar o positivismo, serve para "pensar uma ciência social crítica, fundada num interesse emancipatório, com uma estrutura ao mesmo tempo nomológica e hermenêutica, visando explicitamente a intervenção na realidade, sem renunciar, com isso à sua aspiração de objetividade" (ROUANET, 1989:359).

O desafio de fundamentação das ciências empíricas modernas levou a filosofia a um repensar de seus procedimentos, tendo em vista a insuficiência do pensamento metafísico, o qual limitando-se à pura reflexão, esforça-se em conhecer a constituição e as leis do mundo real, dispensando qualquer forma de controle empírico.

Habermas como pensador pós-metafísico descarta a idéia de uma "fundamentação última", mas nem por isso abandona a busca da fundamentação. Esta se dá, segundo ele, quando um conhecimento supera seu antecessor, pois todo "novo paradigma se fundamenta sobre os fracassos do passado" (DURÃO, 1996:88). Essa fundamentação, no entanto, não é definitiva nem absoluta, mas, DURÃO explica,

... nem por isso se pode falar em fim da fundamentação, pois se fosse assim, que razões um paradigma teria para se justificar entre outros? A sua justificação seria assunto de fê, ou de arbitrariedade em qualquer nível. O princípio básico do

racionalismo de que devemos ter boas razões para aceitar o que aceitamos somente pode ser abandonado ao custo da volta a formas pré-modernas de justificação, quer ontológicas, religiosas ou políticas (:88).

Habermas mantém-se, assim, entre uma filosofia transcendental com fundamento último (Apel) e o falibilismo que despreza toda forma de fundamentação (Popper).

As ciências empíricas modernas orientam-se, no entender de HABERMAS (1990b), pelo que ele chama de uma racionalidade exclusivamente **procedurística**, para a qual racional é somente o método do conhecimento científico, não se tratando mais da racionalidade do que é conhecido, mas da racionalidade dos procedimentos do conhecer, os quais combinam a dimensão teórica com a dimensão experimental. Daí que, diferentemente dos antigos, racional não é o ser das coisas, nem como entre os modernos, o constituído pela subjetividade transcendental ou a ordem das coisas produzidas pelo processo de formação do espírito, mas sim a solução exitosa de problemas, que torna possível nosso intervir no mundo dos fenômenos (OLIVEIRA, 1993:44).

Nas palavras do próprio HABERMAS:

a racionalidade tem menos a ver com o conhecimento ou com a aquisição do conhecimento, do que com a forma como os sujeitos capazes de linguagem e ação fazem uso do conhecimento (1987b I:24).

Por outro lado, a racionalidade do procedimento não tem, segundo Habermas, condições de garantir a unidade antecipada na pluralidade dos fenômenos (HABERMAS, 1990b:44). Esta unidade passa a ser buscada em uma relação argumentativa entre as diversas *vozes* (fragmentos ou contextos) da razão (HABERMAS, 1989b:53-79). Para que essa relação argumentativa aconteça faz-se necessário um componente mediador de extrema importância: a linguagem.

4.3 – Linguagem como *Medium*

O interesse de Habermas pela linguagem não é o de um lingüista, que vê nela um sistema lingüístico autônomo, mas na capacidade que ela tem de mediar as interações (FREITAG, 1992:238). Interações sufocadas por uma filosofia que, a maneira de *Procasto*, comprime tudo nas relações sujeito-objeto. Somado a isso a "reificação e a funcionalização de formas de vida e de relacionamento" e a "auto-compreensão objetivista da ciência e da técnica", constituíram o contexto da mudança do paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem⁹ (HABERMAS, 1989b:30).

Esta passagem, ou mudança de paradigma, traz, no entender de HABERMAS, vantagens objetivas e metódicas, tirando-nos do "círculo aporético onde o pensamento metafísico se choca com o antimetafísico" (1989b:38), implicando ainda uma retomada da Filosofia Analítica da Linguagem.¹⁰ Supera-se assim os limites impostos pelo semanticismo e pela semiótica, "em sucessivas 'viradas lingüísticas' em que se coloca a análise no plano pragmático da linguagem usual" (MARQUES, 1993:73), no qual o "sujeito capaz de linguagem e de ação já está introduzido, antes mesmo que este possa relacionar-se de modo objetivizador com algo no mundo" (HABERMAS, 1989b:39).

O que certamente aponta para a superação do dualismo que sustenta os conceitos fundamentais da filosofia da consciência, tarefa para a qual Wittgenstein desempenha um papel de destaque através da seqüência de "viradas lingüísticas".¹¹ Primeiro através de seu *Tractatus Lógico-philosophicus* (1921), onde dentro da postura do positivismo lógico-formal, retira do sujeito do conhecimento o papel de fundamento *a priori* do conhecimento científico, passando-o para a estrutura lógico-objetiva, transferindo as condições transcendentais

⁹ Segundo TUGENDHAT, "na filosofia moderna clássica, o campo do dado (*Gegebenheitsfeld*) sobre o qual se reflete era concebido como consciência, como uma dimensão de representações, enquanto que na nova concepção de filosofia, é concebido como o âmbito da compreensão de nossas expressões lingüísticas" (1992:17).

¹⁰ Filosofia que, segundo TUGENDHAT, procura resolver os problemas da filosofia através de uma análise de linguagem (1992:17).

¹¹ Estas diferentes "viradas" aprofundam um caminho de rupturas, onde Kant, com sua "virada copernicana", dá o primeiro passo ao colocar a consciência no centro das considerações filosóficas. Depois disso, a "virada lingüística" realizou a passagem da análise do entendimento puro, ou da consciência enquanto tal, características da filosofia transcendental, para a análise da forma da linguagem, transformando a filosofia em crítica da linguagem. Já a "virada pragmática" vai tomar uma dimensão esquecida até então em sua significação fundamental, a dimensão da linguagem enquanto práxis social (OLIVEIRA, 1993:51).

presentes no sujeito, para a forma lógica das expressões lingüísticas, local das formas puras, independentes dos fatos (MARQUES, 1993:76).

Já o Wittgenstein das *Investigações filosóficas* (1953), dará uma contribuição decisiva para a "virada pragmática" à medida que estabelece como fundamento da linguagem seu próprio **uso**, ou seja, "o fundamento não é algo fora e exterior à linguagem concreta, mas é a própria práxis do uso da linguagem", evento interpretado por ele como uma "totalidade da unidade da linguagem e das atividades a ela ligadas", totalidade denominada "jogo de linguagem" (OLIVEIRA, 1993:1-2).

Habermas radicalizará a "guinada lingüística", tomando o aspecto "pragmático" da linguagem enquanto forma de ação, e não meramente de representação (MARQUES, 1993:76-7). Buscará ainda complementar a Filosofia Analítica de origem wittgensteiniana, explicitando a questão do "uso lingüístico", elaborando uma teoria da sociedade onde o papel da linguagem possa ser situado, bem como uma teoria da ideologia que aponta as distorções do uso da linguagem devidas às formas de dominação, passando assim a ser

Interpretada como objeto socialmente construído, como prática social concreta, a linguagem reflete a estrutura de interação social. Assim, é necessária uma análise das condições constitutivas do discurso possível (...). Essa análise parte de um conceito de linguagem como comunicação que funda-se na noção de *intersubjetividade*: o uso da linguagem consiste em um ato de entendimento mútuo, levando necessariamente a um acordo fundamentado, justificado, ao qual se chega através do *diálogo*, através da possibilidade de se retomar, interrogar o discurso, característica inerente em princípio, a todo uso da linguagem (MARCONDES, 1992:105).

A linguagem passa assim a ser meio de interação entre sujeitos, de socialização, o que implica a internalização de normas e papéis, as quais darão sentido¹² às expressões lingüísticas. Com isso,

... falar, em última instância, é a realização de um ato regado socialmente, é uma *forma de vida*, isto é, uma maneira de estabelecer interações entre sujeitos e, conseqüentemente, uma forma determinada de viver em sociedade (...) Exatamente aqui se dá a *mudança de paradigma*: o horizonte a partir de onde se pode e deve pensar a linguagem não é o do sujeito isolado, ou da consciência do

¹² A constituição de sentido não é mais produção de uma consciência privada, mas sim de uma comunidade lingüística e de participantes de uma práxis real (Böhler *apud* OLIVEIRA, 1993: 52).

indivíduo, que é o ponto de referência de toda a filosofia moderna da subjetividade, mas a comunidade de sujeitos em interação (OLIVEIRA, 1993:52-3).

Assim a racionalidade está ligada não ao indivíduo, mas à intersubjetividade, o que significa sem dúvida uma mudança em relação ao paradigma moderno da filosofia da consciência.

4.4 – Mudança de Paradigma

Habermas chama a atenção para o fato de os críticos (Lukács, Adorno, Horkheimer), que denunciaram as estruturas repressivas a partir de Weber, terem se valido da mesma razão que produziu essas estruturas, e que segundo Habermas, esgotou sua validade possível: a razão centrada no sujeito. Essa crítica vale inclusive a proposições presentes na obra *Conhecimento e Interesse* de Habermas,¹³ onde a noção de interesses orientadores do conhecimento, permanece na perspectiva do paradigma da filosofia da consciência (HABERMAS, 1988, prefácio à nova edição). Faz-se urgente então uma mudança de paradigma,

... substituir o modelo de um sujeito solitário, confrontado com um mundo de coisas cognoscíveis e manipuláveis, pelo modelo da ação comunicativa, que supõe a intersubjetividade de pelo menos dois atores, voltados para o entendimento mútuo (ROUANET, 1987:179).

Como já foi visto, a racionalização do mundo vivido propiciada pelo processo de modernização permitiu, no entender de Habermas, a liberação do potencial de racionalidade comunicativa que, contido virtualmente no *mundo da vida* (Lebenswelt), era impedido de concretizar-se devido às concepções míticas e religiosas do mundo. Simultaneamente, a racionalização da esfera social autonomizou os subsistemas de ação instrumental (Estado e Economia). Dessa forma a possibilidade de um conceito comunicativo de razão – abrangendo os aspectos cognitivo-instrumental, prático-político e estético-expressivo – baseado no

¹³ Uma crítica bem elaborada a esta obra pode ser lida na introdução de BERNSTEIN à obra “Habermas y la modernidad” (1994:29-34).

entendimento intersubjetivo, foi solapado pela razão instrumental¹⁴ embutida na esfera sistêmica e baseada no modelo do sujeito monológico.

Dessa forma, diz HABERMAS,

... tanto o colocar à sua disposição a natureza (e uma sociedade) objetivada, como a autonomia narcisista empolada (no sentido da auto-afirmação teológica) são momentos *derivados* que se tornaram autônomos perante as estruturas comunicacionais do mundo da vida, isto é, perante a intersubjetividade das relações de intercompreensão e das relações de reconhecimento recíproco. A razão centrada no sujeito é *produto de uma divisão e de uma usurpação*, de um processo social em cujo decurso um momento subordinado toma o lugar do todo sem ter forças para assimilar a estrutura do todo. [...] O potencial racional comunicativo é *simultaneamente desenvolvido e alterado* no decorrer da modernização capitalista (1990a:292).

A tarefa colocada, então, não é a de liberar um sujeito escravizado, nem de denunciar um sujeito despótico, tendo em vista não ser a subjetividade a vítima da opressão e sim a intersubjetividade. A crítica tem que ser endereçada ao conjunto desse processo histórico-social, com o cuidado de não a exercer com as armas do agressor (razão subjetiva), mas sim com as armas da vítima (a razão intersubjetiva), pois "não é possível nem descrever nem contestar a modernidade sem uma mudança de paradigma, transitando da filosofia do sujeito para a filosofia comunicativa" (ROUANET, 1987:180). Pois,

... somente uma filosofia que não concebe a consciência como *recptaculum*, porém a pensa como opinião do real intermediada pela linguagem como algo, e que, de outra parte, não entende a função cognitiva da linguagem como cópia (imagem), mas como síntese hermenêutica da predicação, pode integrar o *a priori da compreensão intersubjetiva* (APEL, 1994:36, nota 30).

Habermas vai buscar então dar novo alento à teoria crítica da sociedade, abandonando o marco conceitual de uma filosofia da consciência, a qual se mantinha prisioneira da relação sujeito-objeto (na cognição

¹⁴ É o que ROUANET chama de um "*putsch* da parte contra o todo", ou seja, da razão limitada ao aspecto cognitivo-instrumental contra uma razão mais rica, que inclui este aspecto, mas o transcende (1987:179).

e na ação), para investir agora em uma teoria da sociedade sob o referencial de uma teoria da linguagem e da ação comunicativa.

4.5 – Teoria da Sociedade

Habermas desenvolve um conceito bidimensional de sociedade, o qual comporta a esfera da *Lebenswelt*¹⁵ (mundo vivido) e a esfera sistêmica. O mundo vivido é o lugar das interações espontâneas (ações socialmente integradas), onde acontece o processo argumentativo com suas pretensões de validade e a busca do consenso. É ele o pano de fundo do processo comunicativo, compondo-se de evidências não tematizadas, certezas pré-reflexivas, vínculos insuspeitos. No entanto, uma vez problematizadas essas certezas, ao entrarem explicitamente no processo comunicativo, não só perdem seu caráter de pressupostos inquestionáveis, como deixam de fazer parte das estruturas do mundo vivido (ROUANET, 1987:160-1, FREITAG, 1985:115-18).

O pano de fundo que representa o mundo vivido não é, como queria Husserl, "constituído ou unificado pela atividade intencional de um ego transcendental", mas "um acervo de conhecimento pré-existente transmitido pela cultura e pela linguagem" (INGRAM, 1993:154-5). Tal como Humboldt e Wittgenstein, Habermas acredita que os limites estruturais e as possibilidades da linguagem definem o escopo da compreensão possível; "o vínculo transcendente entre linguagem e mundo vivo impede este último de se tornar um objeto da consciência e portanto é suficiente para distinguí-lo da idéia de um mundo formal" (INGRAM, 1993:155).

É no mundo vivido que se dá a sedimentação histórica do sentido, nele os domínios de referência objetivo, social e subjetivo encontram-se indiferenciados de forma que toda ação define uma situação complexa. É a racionalização que levará à diferenciação, dos três componentes estruturais que o constituem (ROUANET, 1987:61):

¹⁵ Traduzido também por "mundo vivo" ou "mundo da vida". Utilizo-o no decorrer do texto de acordo com o autor da tradução utilizada.

- **Cultura:** estoque de saber da comunidade, que contém os conteúdos semânticos da tradição, onde os participantes se abastecem dos modelos interpretativos necessários ao processo comunicativo;
- **Sociedade:** *stricto sensu*, é composta dos ordenamentos legítimos pelos quais os participantes regulam sua solidariedade com determinados grupos sociais;
- **Personalidade:** conjunto de competências que qualificam um sujeito para participar de interações e que permitem a esse sujeito construir e consolidar sua identidade;

Esta racionalização leva, porém, a três "ilusões" (INGRAM, 1993:156):

- que a linguagem ordinária é um meio de conhecimento verídico e transparente;
- que a interação comunicativa se caracteriza pela pura reciprocidade;
- que os indivíduos são plenamente conscientes dos seus motivos, que funcionam como pressupostos contrafactuais subjacentes à ação comunicativa.

Assim os sociólogos que se valem da hermenêutica sucumbem, segundo Habermas, à ideologia de que a sociedade é como admitimos habitualmente, um reino de liberdade irrestrita, individualidade, solidariedade e abertura. Contudo, diz INGRAM,

... enquanto a sociedade for equacionada ao mundo vivo, os sintomas da crise social que penetram a sociedade 'racional' – a falta de sentido, segurança e identidade normalmente trazidas pela cultura; a falta de respeito, solidariedade e motivação com respeito às normas; e a ressurgência do niilismo, da alienação e da neurose – permanecerão enigmáticos. Para explicar a patologia social em termos da racionalização seletiva precisamos examinar, antes de mais nada, a gênese dos sistemas de ação política e econômica que, tendo-se liberado do mundo vivo, passou a dominá-lo de fora (:156).

Já a esfera sistêmica,¹⁶ constitui-se de complexos de ação (sistemicamente integrados) que se autonomizaram do processo comunicativo e passaram ao controle da racionalidade instrumental, são eles a economia e o estado, onde mecanismos de regulamentação como dinheiro e poder

dispensam a linguagem e o entendimento mútuo, regendo a interação nos respectivos subsistemas de forma quase que automatizada. Ambos constituem meios de orientação para a ação instrumental, assegurando a previsibilidade e a calculabilidade, e tecnificando o mundo material e mesmo social (FREITAG, 1985:121).

A interferência cada vez mais acentuada dos "media", dinheiro e poder, em espaços antes reservados à ação comunicativa (família, associação de bairros, comunidades de base, sindicatos, instituições sociais, artísticas, científicas e culturais), constitui-se, segundo Habermas, em uma das principais patologias da modernidade: a *colonização* do mundo vivido pelo mundo sistêmico. Sua proposta é de **descolonizar** o mundo vivido, restaurando neste a sociabilidade, espontaneidade, solidariedade e cooperação baseados na ação comunicativa. Embora reconheça a necessidade da ação instrumental como garantia da reprodução material e institucional da vida,¹⁷ Habermas a coloca hierarquicamente abaixo da ação comunicativa, pois cabe a esta assegurar, através do entendimento e do consenso, a integração social (FREITAG, 1992:239-40).

Este processo de "colonização" vai, segundo WHITE, para além do problema da "juridicização" apontado por Habermas, estruturando a relação de administração para com o cliente, atingindo também a relação de economia para com o consumidor. Daí o consumismo que assume intensidade crescente na vida privada, levando

... à "mercadização" e redefinição crescentes de áreas novas da vida privada através da intrusão do valor de troca. Lazer, vida familiar, relações sexuais e mesmo o senso de cada um do eu e seu desenvolvimento como ser humano cada vez mais se tornam alvos da "mercadização", à medida que somos apresentados a

¹⁶ Nesta "esfera", a ação dos diversos agentes é coordenada pelo entrelaçamento funcional de conseqüências inintencionais, onde cada ação individual é determinada por cálculos pessoais de maximização de utilidade (ROLIM:49).

¹⁷ Embora possa parecer que se tratem de mundos totalmente distintos, na verdade não se pode dissociar as funções reprodutivas materiais da família, ou as funções reprodutivas simbólicas da comunidade empresarial. Reconhecendo essa sobreposição de funções, Habermas, acredita que o "sistema é gerado dentro do mundo vivo como conseqüência inesperada da ação, e permanece ancorado nele no sentido normativo" (INGRAM: 153-4).

novos e mais amplos pacotes pré-selecionados de *scripts* comportamentais, psicológicos e sexuais (WHITE, 1995:112-3).

Traz-se o privado à luz da publicidade para melhor controlá-lo, tudo, como lembram as análises foucaultianas, sob o discurso da liberação sexual. Esta publicização é fundamental para o processo de mercadização, o que em última instância vai significar a uniformidade dos procedimentos corporais e mentais. Libera-se para melhor controlar.

Foucault teme que o sujeito habermasiano auto-reflexivo, na tentativa de superar esta situação possa incorrer em proposições autoritárias de autodisciplina, ou autopolicimento, devido a sua tendência “normalizante”, pouco receptiva a sua própria alteridade pré-racional (alteridade tomada aqui como categoria intra-subjetiva) (WHITE, 1995:136 e ss.). Crítica que Habermas debita aos ataques pós-modernistas à modernidade iluminista e que tem a pretensão de elevar o “outro da razão” à condição de tribunal perante a qual a modernidade é chamada a depor¹⁸ (HABERMAS, 1990a).

O pensamento de Habermas, no esforço de manter aberto a perspectiva emancipatória alentada pelos iluministas e seus herdeiros, buscará desenvolver uma alternativa ao agir instrumental e teleológico, característica até então da modernidade. Daí a formulação de sua teoria da ação comunicativa.

5 – TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Diante da crise da modernidade, a qual sofre investidas de direita, identificando nela tendências anti-sociais por haver solapado valores tradicionais, e de esquerda, por haver difundido mitos como do progresso material e a crença na razão técnica e científica, Habermas coloca-se como representante da modernidade crítica. Denuncia os mecanismos de poder inerentes à modernidade social a partir de uma perspectiva moderna, a da razão comunicativa¹⁹ que, como vimos, contempla além do aspecto cognitivo instrumental, os aspectos normativo e estético-expressivo. Posição esta que se justifica pelo fato de Habermas acreditar ser a modernidade um projeto incompleto, e, somente poderem ser corrigidas pela própria modernidade, as patologias sociais geradas por ela. Não se trata, portanto, de negar a modernidade, mas sim de completar seu projeto, "realizando através de um novo paradigma – o da racionalidade comunicativa – as virtualidades emancipatórias contidas no projeto iluminista" (ROUANET, 1987:149-50).

¹⁸ A respeito desta questão é interessante a posição de PRADO JR. (1996:111-31), uma vez que este não cai no dualismo racional/irracional, moderno/pós-moderno, mas percebe uma fronteira móvel entre estes pólos. Afinal diz ele: “Delimitar a razão, sobre o fundo da loucura, é ainda delimitar a razão, apurar ou aguçar a fina ponta do rigor lógico no seu contato com o seu outro” (:131).

¹⁹ Habermas visualiza nessa forma de racionalidade (razão comunicativa), o potencial emancipatório da RAZÃO, perspectiva que o afasta do pessimismo dos autores da Dialética do Esclarecimento, Horkheimer e Adorno.

O modelo habermasiano de ação comunicativa tem na linguagem seu *medium* de compreensão e entendimento, é ela a teia em cujas malhas os sujeitos estão presos e das quais necessitam, para se formarem como sujeitos. Em seu interior residem os elementos que constituem seu próprio telos; consenso e entendimento (ENCARNAÇÃO, 1997:160).

Em uma interação linguisticamente mediatizada, os participantes pretendem que suas afirmações sobre fatos e acontecimentos (mundo objetivo), sejam verdadeiras, que a norma subjacente às suas ações (mundo social), seja justa, e que a expressão dos seus sentimentos (mundo subjetivo), seja veraz. Pretensões de validade (*Geltungsansprüche*) que uma vez aceitas pelo(s) interlocutor(es) produzem o entendimento visado pelo processo de comunicação. Em caso de contestação, pode se iniciar um processo argumentativo com o objetivo último de induzir um **consenso**. Distinguem-se da ação comunicativa, a ação instrumental e a ação estratégica, ambas voltadas para o **sucesso**. A primeira, não necessariamente social, persegue seu objetivo através de regras técnicas e da transformação do mundo objetivo; a segunda, de caráter social, busca, observando regras de escolha racional, influenciar os demais participantes. No entender de HABERMAS,

O conceito de ação comunicativa se refere a interação de pelo menos dois sujeitos capazes de linguagem e de ação que (seja com meios verbais ou extraverbais) estabeleçam uma relação interpessoal. Os atores buscam entender-se sobre uma situação de ação para poder assim coordenar de comum acordo seus planos de ação e com isso suas ações (1987b I:124).

O conceito de ação estratégica por sua vez, serve para explicar o universo das relações de poder, no qual se obedece imperativos e não normas, os quais não comportam pretensões de validade, mas de poder (*Machtansprüche*). Quando um *Geltungsanspruch* é rejeitado, entra em jogo a crítica; quando um *Machtanspruch* é rejeitado, entra em jogo um contrapoder.

Habermas embora aceite a vigência histórica de tipos de sociedade cujas relações de poder são hegemônicas, não aceita tomá-las como paradigma, pois, segundo ele, constituem-se em um "desvio" em relação ao paradigma da comunicação. Desvio ocasionado pela infiltração de relações de poder no processo argumentativo e que, ideologicamente, escamoteia o fato de que "um argumento supostamente objetivo é na verdade condicionado por um interesse de poder, e não pela busca desinteressada da verdade" (ROUANET, 1987:159-160).

Dessa forma, é preciso que o processo de argumentação atente à força persuasiva do argumento (validade) e à possibilidade de que ele tenha sido engendrado a partir de constelações de poder (gênese). Por isso,

No processo argumentativo, Ego deve supor (*unterstellen*) que Alter é veraz, pois de outra forma não ingressaria na relação argumentativa, e ao mesmo tempo ser sensível à possibilidade de que atrás do *Geltungsanspruch* invocado por Alter esteja um *Machtanspruch* dissimulado e desconhecido do próprio interlocutor, na medida em que se trata de um processo ideológico e, portanto, em grande medida inconsciente²⁰ (ROUANET, 1987:160).

Quando o consenso subjacente a uma ação comunicativa habitual sofre contestação, recorre-se a mecanismos específicos no sentido de restabelecer o consenso. No caso da veracidade, busca-se demonstrar a verdade das afirmações e a validade das normas que sustentam a argumentação, na coerência entre o dizer e o fazer. Já no caso da contestação dirigir-se às pretensões de verdade e justiça, abandona-se o contexto interativo, ingressando em um tipo especial de comunicação denominado por Habermas de **discurso**, *teórico* no primeiro caso e *prático* no segundo.

Habermas chama de discurso um tipo especial de ação comunicativa no qual as pretensões de validade implícitas nas situações de fala cotidiana estão temporariamente suspensas. O discurso procura, por um processo argumentativo, regulado segundo certos princípios, restaurar as pretensões de validade desativadas temporariamente, reasentando a comunicação em novas bases (FREITAG, 1992:243).

Cabe ao *discurso teórico* refutar ou validar a verdade de afirmações factuais, típicas do fazer científico, quando a busca da verdade se dá no processo argumentativo racional, entre os membros da comunidade científica. O *discurso prático* por sua vez tem a função de problematizar a justeza de uma norma ou sistema normativo, os quais precisam ser submetidos ao critério de legitimidade, em um processo argumentativo dialógico, racional e democrático, devendo contar com a participação de todos os que, direta ou indiretamente, serão atingidos pela observância da norma. Desta forma, Habermas busca garantir o exame crítico racional, tanto de teorias científicas (*discurso teórico*), quanto de sistemas normativos (*discurso prático*), dependendo da razão comunicativa, a validação de ambas (FREITAG, 1992:243-4).

Essa formulação habermasiana aponta para a superação da dicotomia ciências naturais e ciências humanas,²¹ afirmações descritivas e normativas, uma vez que tanto as afirmações sobre o *Sein* (mundo da

²⁰ Habermas acredita que neste caso a teoria crítica deve seguir o modelo psicanalítico, servindo de instrumento de elucidação pedagógica, propondo interpretações que levem o sujeito; imerso na falsa consciência, a reconhecer-se em tais construções através da autoreflexão (FREITAG, ROUANET, 1980:22).

²¹ Dicotomia presente desde Hume, reforçada por Weber e os positivistas modernos, os quais consideravam unicamente as proposições discursivas como passíveis de validação, e que Habermas busca revogar, voltando à tradição grega, onde as questões relativas à vida desejável eram, mais que quaisquer outras, suscetíveis de serem verdadeiras (FREITAG, ROUANET, 1980:18-9).

natureza, dos fatos, dos objetos), quanto as afirmações sobre o *Sollen* (mundo dos costumes, das normas, etc.), requerem o exame racional, dialógico, consensual dos integrantes de um discurso (teórico ou prático), para o que se faz necessário formular uma teoria do discurso que dê conta dessas duas dimensões. Para isso, Habermas tomará emprestado de Alexy o modelo dos procedimentos argumentativos, segundo o qual três regras discursivas são básicas (FREITAG, 1992:244-5, HABERMAS, 1989a:112):

1. todo e qualquer sujeito capaz de agir e falar pode participar de discursos (critério para inclusão dos participantes reais e potenciais);
2. todo e qualquer participante de um discurso pode problematizar qualquer afirmação, introduzir novas afirmações no discurso, exprimir suas necessidades, desejos e convicções (garantia de direitos iguais de participação);
3. Nenhum interlocutor pode ser impedido, por forças internas ou externas ao discurso, de fazer uso pleno de seus direitos assegurados nas duas regras anteriores (condição da comunicação livre de violência ou coação).

Esse esforço de Habermas vai na direção de garantir que os consensos alcançados sejam verdadeiros, o que para ele dependeria de serem eles "fundados", o que significa que todos os participantes tiveram a possibilidade de mover-se livremente, ou seja, um consenso, produto da argumentação, será tomado como critério suficiente para a materialização de expectativas discursivas de validade, à medida que, considerando as propriedades formais do discurso, garanta-se a livre mobilidade entre os níveis do discurso (HABERMAS, 1989c:151-2). Estas propriedades encontram-se, segundo Habermas, na situação lingüística ideal, assim entendida por ele:

Chamo ideal a uma situação de fala em que as comunicações não somente não vêm impedidas por influxos externos contingentes, mas também pelas coações que derivam da própria estrutura da comunicação. A situação ideal de fala exclui as distorções sistemáticas da comunicação. E a estrutura da comunicação deixa de gerar coações só se para todos os participantes no discurso está dada uma distribuição simétrica de oportunidades de eleger e executar atos de fala (HABERMAS, 1989c:153).

Nela excluem-se as distorções sistemáticas do processo de comunicação,²² o que permite distinguir os consensos enganosos dos consensos fundados. A questão a saber é se a "situação ideal de fala" é faticamente possível, ou se estamos diante de uma nova versão das "idéias reguladoras", as quais não passariam de construtos teóricos impraticáveis (ROLIM:55). A resposta de Habermas possui uma certa complexidade, pois embora reconheça o papel contrafactual da "situação lingüística ideal", mostra que ela, de certa forma, já está pressuposta à medida que sem ela não entraríamos no processo discursivo, além do que, é ela que nos propicia condições para distinguir a distância entre as condições atuais e as condições ideais. Da mesma forma “**a antecipação de uma situação ideal de fala** é o que garante que podemos associar a um consenso alcançado faticamente a pretensão de ser um consenso racional” (HABERMAS, 1989c:105).

A imbricação entre situação lingüística ideal e o modelo da ação comunicativa pura faz com que a antecipação (*Vorgriff*) no plano do discurso remete a uma antecipação no plano da vida, ou seja, como o discurso supõe a utopia da situação lingüística ideal, a interação supõe a utopia de uma comunicação pura, isto é, livre de violência; mas, na medida em que sem essa antecipação não existe nem discurso nem interação, a utopia não é meramente utópica, e sim um princípio *a priori*, constitutivo, aqui e agora, de toda comunicação e todo discurso possível (ROUANET, 1989:298).

Dessa forma, a situação lingüística ideal não é meramente uma idéia reguladora kantiana, uma vez que a cada ato de comunicação lingüística já devemos supor sua existência, por outro lado, ela não é um conceito já real no sentido hegeliano, uma vez que nenhuma forma histórica de sociedade preenche o modelo. HABERMAS prefere dizer que

... a antecipação da situação ideal de fala tem para toda comunicação possível o significado de uma ilusão constitutiva, que por sua vez é um reflexo antecipado (*Vorschein*) de uma forma de vida (1989c:111).²³

"Forma de Vida" que será buscada, nas condições do capitalismo tardio, através da luta política, a qual se dará pela ação estratégica (busca do poder); pela elucidação pedagógica (discurso "terapêutico"),²⁴ pelos

²² A tese de Habermas é a de que só inexitem formas diretas ou indiretas de coação quando todos os participantes têm chances simétricas de selecionar e utilizar atos lingüísticos, quando existe uma efetiva igualdade de chances para assumir os diferentes papéis de uma situação dialógica.

²³ Esta interpretação habermasiana, apontando para uma comunidade comunicativa ideal, é vista por PRADO JR. (1996:121), como manifestação da presença de uma teleologia na filosofia da história de Habermas e de Apel.

discursos práticos que abrangem a todos os interessados, buscando paulatinamente lançar as bases de um novo consenso livre de deformações. Estas ações seguramente não têm o poder de impacto das concepções revolucionárias clássicas e nem nos consolam como alguma saída providencial, seja divina ou histórica. No lugar delas, Habermas propõe a estratégia do "reformismo radical", o qual implica "promover reformas em torno de objetivos claros e publicamente discutidos, mesmo, e especialmente quando suas conseqüências são incompatíveis com o modo de produção vigente" (HABERMAS *apud* FREITAG e ROUANET, 1980:23). A utopia comunicativa de Habermas

... consiste em uma situação ideal em que os homens possam chegar a um entendimento mútuo sobre questões vinculadas ao mundo objetivo das coisas (ciência), ao mundo social das normas (moral) e ao mundo subjetivo das vivências e emoções (arte). Não seria uma fusão dos três mundos, como ocorria nas sociedades tradicionais, pois qualquer volta à indiferenciação arcaica privaria o homem dos ganhos de autonomia proporcionados pela modernidade cultural, mas uma interpretação das diferentes esferas que preservariam sua identidade, mas deixariam de ser estanques (ROUANET, 1987:227-8).

A utopia de Habermas não é um "salto espetacular", tendo aprendido com Weber que nosso único destino possível está preso ao "eterno conflito entre os deuses da reflexão crítica e os da tradição viva", o que o coloca como herdeiro do legado prometéico da razão hegeliana, a qual "precisa ser concebida, de algum modo, como ser e consciência, necessidade e liberdade" (INGRAM:239). Contradição da transcendência crítica e da afirmação viva da tradição que atinge também Habermas, o qual admite que os participantes da prática discursiva

²⁴ Seu efeito seria o de neutralizar a ideologia tecnocrática, a qual tenta legitimar o poder com a estratégia de negar a existência de um poder a ser legitimado (FREITAG, ROUANET, 1980:22), e que busca transformar a política em tecnologia decretando o fim da ideologia, substituindo valores e ideais – que para Habermas devem estar no centro da política – por um governo pragmático e tecnocrático (GIDDENS, 1992:170-1).

... sabem, ou pelo menos podem saber, que até mesmo o pressuposto de uma situação ideal de fala só é necessário porque as convicções se formam e são contestadas num meio que não é "puro" nem está afastado do mundo das aparências, como as idéias platônicas. Só o discurso que admite esta impureza perene poderá talvez escapar do mito – liberando-se, por assim dizer, da trama tecida pela iluminação e pelo mito (HABERMAS *apud* INGRAM, 1993:239).

CAPÍTULO VI

NEOMODERNIDADE E A EDUCAÇÃO FÍSICA

O saber humano é tarefa comum. O labirinto da Educação Física é o de todas as ciências (**Analogia à Paz**, 1984:154).

1 – NEOMODERNIDADE E EDUCAÇÃO

O conjunto dos capítulos anteriores deste trabalho tiveram como propósito estabelecer um pano de fundo para pensarmos a questão da educação, e em especial da educação física, sob este novo paradigma, que chamamos *neomoderno*. Isso torna-se necessário à medida que acreditamos que uma mudança de paradigma, tal como tem ocorrido com a concepção de racionalidade, implica mudanças no campo da educação.

Pensando o conhecimento como evoluindo por meio de revoluções paradigmáticas,¹ e não por acúmulo, perceberemos que as mudanças, principalmente no que se refere à filosofia e demais ciências humanas, só ocorrem em períodos relativamente longos, e quem sabe por isso, tão difíceis de serem superados, permanecendo interpenetrados. Segundo STEIN,

¹ Conforme KUHN, paradigmas são “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (1987:13). Este conceito tem sido usado com outros significados, como o faz MARQUES (1992b), buscando caracterizá-lo como o conjunto de sentidos que uma época dá a seus conceitos. Acredito que a forma utilizada aqui está mais próxima deste segundo sentido.

O paradigma filosófico não sai, num primeiro momento, através de seus representantes, de um universo relativamente fechado, e além disso, a difusão do paradigma filosófico segue uma maneira de irradiação específica da filosofia, que é o trabalho subterrâneo; o trabalho através de processos de difusão, através de uma espécie de porosidade que se vai produzindo na interpretação do comportamento humano, das pessoas e na maneira de ver as coisas e o mundo (1993b:14).

Sob a ótica pós-moderna, esta situação de “evolução por mudança de paradigma”, não ocorre contemporaneamente nos moldes do que teria ocorrido quando da substituição da escolástica medieval pela racionalidade científica moderna, já que não se trata agora da substituição de uma meta-teoria, e mesmo cosmovisão, por outra, mas do esfacelamento da própria idéia de meta-teoria ou paradigma, e não sua substituição. À pretensão de universalidade da racionalidade, coloca-se, sob a perspectiva pós-moderna, a fragmentação irreversível dos “jogos de linguagem” (incomunicáveis?).

Já sob a ótica habermasiana, ou neomoderna, esta crise tem como eixo e desenlace uma perspectiva de racionalidade que, em não cumprindo as promessas da modernidade, pelo caráter instrumentalista que esta racionalidade assumiu, precisa ser substituída por uma racionalidade comunicativa. Embora estas duas óticas assumam, de pontos de vista diferentes, sua postura crítica, parece não haver dúvida que,

A razão moderna que transformou o ser humano em mônada coisificada, regida, na sua forma de pensar, agir e de relacionar-se com a natureza e seus similares, por uma normatividade utilitarista, positivada “cientificamente”, continua servindo de parâmetro para a educação, a despeito das críticas (GOERGEN, 1996:22).

Esta crise tem proporcionado a convivência, nem sempre harmônica, de discursos os mais variados no interior da educação, disseminando dúvidas que atingem pilares tidos como fundamentais para o processo educativo, tais como o ideal de “formação”, herdeiro da “paidéia grega”, e o “saber”, instrumento central do “esclarecimento”.

Quanto ao primeiro, parece ter se confundido com “informação”, daí a sobrevalorização dos “bancos de dados” e seus canais de acesso (*internet*), gerando um novo problema: como livrar-se da informação inútil. Por outro lado não resolve um “velho problema”, o que fazer com a informação? O diferencial parece residir na capacidade de transformar informação em conhecimento, para o que se necessita cada vez mais da criatividade inerente ao fazer artístico e à reflexividade filosófica, e cada vez menos dos processos burocráticos regidos por uma previsibilidade mecânica. Conclusão que repõe o problema da formação.

Quanto ao segundo, o saber, parece ter perdido seu efeito espetacular de transportar o homem da condição de “menoridade” para uma condição de “maioridade”, como queria Kant, afinal “A história contemporânea invalida a crença no homem como uma criatura capaz de ser modificada essencialmente por estes ou aqueles instrumentos pedagógicos ou sociais” (PAZ, 1984:26-7).

Isto, sem dúvida, colocou limites às pretensões do processo educativo e à própria noção de revolução, redimensionando, por outro lado, o papel da tradição, no seio da qual, as mudanças devem ser tecidas. Assim, hermenêutica e teoria crítica reduzem distâncias, pois esta última tornou-se mais modesta em suas pretensões, embora não signifique o abandono de um projeto de transformações, as quais podem ser chamadas agora, livre do seu sentido pejorativo, de reformas.

Para os pós-modernos o saber perde não só a capacidade, mas a pretensão de constituir-se em saber totalizante, em sistema fechado. Para os que acreditam na possibilidade de uma modernidade reformada, chamados aqui neomodernos, o saber sistemático deve perder seu caráter totalitário, não porém sua pretensão totalizante, de universalidade, o que significa preservar a pertinência de noções como humanidade e racionalidade, porém agora,

O homem é o sujeito dessa universalidade que só pode vingar quando, ao agirmos, tomamos cada indivíduo e nós mesmos sempre como um fim e jamais como meio (...). Consequentemente a questão da unidade da espécie é prática, ética e política, e não histórico-teórica; ela concerne a um empenho pela autonomia moral e jurídica do homem, sujeito de um Estado de direito e membro de uma comunidade internacional (NUNES *apud* LUCAS, 1998:[5]:11).

A questão não é de que o saber deva abandonar a busca de racionalidade, como querem os pós-modernos, mas saber que esta se constrói a partir de opções éticas (PLASTINO, 1997:45-6). A escolha então por buscar na racionalidade comunicativa o referencial de nossa intervenção pedagógica significa uma opção ética muito diferente daquela que orientou as práticas educativas na modernidade, ou seja, a racionalidade estratégico-instrumental, pois se esta parte de uma relação sujeito (professor) x objeto (aluno), aquela funda-se em uma relação sujeito x sujeito, na qual conhecer é entender-se sobre algo no mundo.

A relação educação e processo produtivo, por sua vez, caracterizou-se nas sociedades industriais, por limitar-se à instrumentalização da força de trabalho, ignorando na prática o discurso emancipatório da modernidade que legitimou a universalização do ensino. Hoje este discurso torna-se desnecessário, pois a legitimação advém da promessa de incorporação em um processo produtivo cada vez mais excludente, e que

necessita não mais de repetidores mecânicos, substituídos já por robôs, mas de competências flexíveis, portadoras de uma “inteligência de navegação”.

Esta forma de inteligência, porém, não tem ou não deve ter, mais em vista a direção do barco/sociedade, esta é privilégio do poder, e deve sim estar a serviço do aumento de performance do sistema. Domestica-se a imaginação, impõe-se-lhe um “tétó”, a rentabilidade, o lucro, a acumulação.² A educação vê-se então diante de um paradoxo,

A pergunta que se coloca para a educação é como ela estabelece a relação entre o saber científico e o poder popular, entre a cultura dos especialistas e o mundo, sem entregar-se aos encantos do domínio ou do romantismo. Como encaminhar a exigência da democratização do ensino quando se sabe de antemão que poucos poderão efetivamente participar das decisões. O sistema educativo se vê diante do dilema de orientar-se para um saber teórico de elite que não terá serventia para a grande maioria que fatalmente estará fora de qualquer processo decisório ou para um saber prático, de segunda ordem, que a exclui de antemão desse processo (GOERGEN, 1996:24).

Não visualizo saída que não passe pela radicalização do processo democrático, o que implica tornar público os temas e decisões pertinentes ao conjunto da sociedade, ou seja, devolver à política o lugar usurpado pela economia. Afinal a construção da “boa sociedade” é tarefa de todos,³ daí a necessidade da educação capacitar os “cidadãos-interlocutores”, não só como “bons remadores”, mas sobretudo a interferirem na “direção do barco”, para o que os projetos ético-políticos, com suas proposições epistemológicas e normativas, precisam ser construídos coletivamente.

Contra o utilitarismo do sistema, “roda viva” que a tudo subsume, visualizo no “inútil” a possibilidade de preservação do humano, acho inclusive que a escola deveria ocupar-se prioritariamente desse espaço. Para isso, a figura do professor-educador ainda faz sentido, do contrário devemos concordar com LYOTARD (1988:95-6), que as máquinas podem substituí-lo com vantagens.

² O sistema, como lembra GOERGEN (1996:25), não exclui a crítica, mas a integra e aproveita. A crítica vira “construtiva”, aperfeiçoando o sistema. Aos revolucionários que ainda sonham com um projeto alternativo de sociedade, o sistema mostra sua tolerância. Já os terroristas, tal como os opositores de regimes totalitários, são tratados como casos patológicos.

³ Segundo CASTORIADIS, “Não temos necessidade de alguns ‘sábios’. Temos necessidade de que o maior número adquira e exerça a sabedoria (...). Ora, seres humanos sábios é a última coisa que a cultura atual produz” (1992:107).

A escola, como lembra GOERGEN, “estimula o saber”, por um lado capacitando o aluno a produzi-lo, por outro, pela simples transmissão. O sentido que ela dá a essa tarefa advém de uma opção ética anterior e que diz respeito ao papel “funcional” do saber, ou de “contestação”, o que significa respectivamente o fechamento ou abertura de possibilidades de futuro. Em escolhendo-se a segunda,

A educação terá uma contribuição fundamental a dar neste sentido. Para isto ela deverá deixar de ser sistêmica, acrítica e instrumentalizadora. Um passo importante para isso será a reflexão crítica sobre seus pressupostos epistemológicos na perspectiva de uma nova racionalidade. O conceito de racionalidade deve tornar-se o centro de uma teoria crítica da educação (GOERGEN, 1996:27).

Neste sentido, a mudança de paradigma proposta por Habermas, de uma relação sujeito-objeto fundada na racionalidade estratégico-instrumental, para uma relação intersubjetiva fundada na racionalidade comunicativa, traz consigo a possibilidade de novos fundamentos para as teorias críticas da educação, propósito de trabalhos como os de MAZZI (1992), MARQUES (1993), PRESTES (1996), BOUFLEUR (1997), os quais, entre outros, utilizo neste trabalho.

MAZZI considera o fato de que a Teoria do Agir Comunicativo, ao buscar na intersubjetividade sua fundamentação, supera a visão acrítica das teorias liberal-conservadoras e daquelas que fundam seu projeto na filosofia da práxis, isto porque ela oferece a possibilidade de um novo enfoque sobre a questão da dominação na atualidade, bem como da reformulação dos fundamentos normativos do projeto emancipatório à medida que rompe com a filosofia do sujeito (1996:80).

A potencialização da ação comunicativa não implica porém, o abandono da ação instrumental. Segundo MAZZI,

Se se prioriza a contribuição da educação no plano da constituição da socialidade solidária, se se enfatiza a função de potencialização da ação comunicativa é porque é nessa dimensão que se coloca a questão dos fins e do sentido da existência humana, é nela que se faz a mediação da instituição de uma sociedade democrática (1992:97).

Daí a importância da qualificação dos sujeitos para a intervenção no espaço público, ou seja, de formar interlocutores competentes capazes de intervir junto às instituições sociais, no sentido da produção e validação de normas. Para isso, faz-se necessário uma prática pedagógica em que os padrões de interação favoreçam, por um lado, o progresso em relação à autonomia e à individualização, por outro, que tenha a linguagem como veículo

do pensamento crítico, bem como viabilize a superação de estruturas de pensamento concretas e autocentradas, que bloqueiam a capacidade de abstrair e generalizar (MAZZI, 1992:105).

A teoria crítica da educação que deriva do quadro referencial da teoria da ação comunicativa, deverá, segundo MAZZI, apontar para uma teoria

... que tenha como fundamento a prática racional do homem, recuperada na integridade de seus momentos; uma teoria que enfoque a manipulação cognitivo-instrumental de uma natureza objetiva como um momento derivado da racionalidade normativa, emergente de contextos comunicativos; uma teoria em que a egologia manipuladora dê lugar a uma socialidade do reconhecimento; uma teoria que englobe técnica e ética, direcionando a educação para uma contribuição específica no processo de constituição do homem enquanto socialidade instrumental e solidária (1996:105).

Valendo-se deste referencial habermasiano, MARQUES afirma que a tarefa de reconstrução da educação, no intuito de responder as exigências dos nossos dias, deve passar por uma hermenêutica das tradições da educação, reconhecendo a relação dialética dos paradigmas que a condicionaram, o que nos propiciaria uma visão ampliada da mesma.

Esta visão ampliada da educação implica em nova maneira de se considerarem os conhecimentos trabalhados na escola, com vistas à reconstrução efetiva deles, não uma simples reprodução, mas reconstrução em que sejam inseparáveis as capacidades cognitivas ou técnicas, as atitudes e os valores de frente à vida e à sociedade, as competências de uso da linguagem como ativa inserção nas comunidades discursivas da argumentação concretamente situadas e como ação consciente e responsável, como expressão das próprias vivências subjetivas. Uma educação em que se impliquem o saber, a ação e a emoção (1993:103-104).

Sob o ponto de vista do **paradigma ontológico** "educar é inserir o educando na ordem do mundo e dos homens". Para os cidadãos da pólis a formação teórica superior; para os trabalhadores livres, o ensino das artes mecânicas; para os escravos como para os servos da gleba, nenhum aprendizado proposital. A escola, como espaço deste aprendizado, fundamenta-se no ideal da nobreza aristocrática. Reproduz-se assim os lugares sociais herdados da tradição (MARQUES, 1993:105). A verdade, no dizer do monge de Umberto Eco em "O nome da Rosa", "deve ser preservada, não buscada", máxima do ensino Escolástico.

O **paradigma moderno** funda-se no ideal da conquista das *idéias claras e distintas*, onde conhecer é transformar a realidade, adaptando-a ao sujeito racional e dominando-a através da redução à simplicidade. É esse exercício de simplificação, abstração e dissolução das complexidades que constituir-se-á no fazer ciência.

Os currículos escolares se configuram como mera justaposição de disciplinas autosuficientes, grades nas quais os conhecimentos científicos reduzidos a fragmentos desarticulados se acham compartimentados, fechados em si mesmos e incomunicáveis com as demais regiões do saber. A elaboração cognitiva se faz em negação das complexidades do mundo da vida, do engajamento humano e da questão dos valores, questão política, em que implica (MARQUES, 1993:106).

Na escola "fabrica-se" o trabalhador para a "fábrica" que o molda, casamento paralelo ao da ciência com a indústria, ambos concorrem para a geração de um rebento comum: produtividade. Alcançada esta, frustra-se a expectativa do acesso generalizado ao seu produto. Culpa do indivíduo que, enquanto aluno, tem agora a responsabilidade da aprendizagem, cabendo ao professor a postura olímpica de reduzir ao máximo sua intervenção, reservando-se a esse no entanto, a tarefa de avaliar "objetivamente" o comportamento daquele e mensurar sua aprendizagem cognitiva (MARQUES, 1993:106-7).

Com a crise da "ilusão simplificadora" do paradigma moderno, coloca-se a proposta do **paradigma neomoderno**, para o qual,

... a educação assume papel ativo de aprendizagem coletiva e de potenciação do desenvolvimento cognitivo, prático-moral e expressivo-estético, em que se asseguram o domínio das sempre outras situações a enfrentar no mundo da tradição cultural continuada, no espaço social do convívio em grupo e no respeito e afirmação das identidades pessoais (MARQUES, 1993:108).

Coerente com as proposições deste paradigma, já esboçado em capítulo anterior, a ação educativa, em uma perspectiva neomoderna, deve resultar do "entendimento compartilhado e atuação solidária de seus instituintes internos, sujeitos coletivos organizados: os educadores, os educandos e a comunidade humana concreta a que busca ela servir"⁴ (MARQUES, 1993:109). Conhecer, em síntese, é os seres humanos entenderem-se entre si a respeito do mundo, ou, traduzindo para a realidade escolar, aprender e ensinar é fruto do entendimento entre professor e aluno, sobre o assunto que irão tratar. Entendimento alcançado em um processo argumentativo, onde prevaleçam os melhores argumentos dos sujeitos em interação.

No entanto, o processo educacional em seu nível elementar, parte do pressuposto de que o professor detém um saber a ser ensinado a um aluno que cumpre o papel de aprendiz. Pressuposto que reside na crença de ser o professor o porta-voz de um consenso estabelecido em determinado desenvolvimento histórico da

⁴ A ação educativa constitui-se assim em prática social, porque, segundo MARQUES, distinta do comportamento natural, espontâneo, constrói-se e orienta-se com intencionalidade manifesta. A essa tomada de consciência e direcionamento explícito, ele denomina, projeto pedagógico (1990:133).

linguagem. Daí que o aluno, em regra, se limite a receber, porém se isso não ocorrer deve surgir uma nova argumentação, a qual deverá ser formulada a partir do consenso estabelecido. Assim, embora partamos de uma situação de fala não ideal, percebemos que,

O processo educacional implica o pressuposto de que “o consenso estabelecido é verdadeiro *até que se produzam argumentos em contrário*”, o que é compatível com a antecipação da situação de fala ideal (ROCHA, 1990:197).

ROCHA, partindo da afirmação de Wittgenstein de que “o mundo é a totalidade dos fatos e não das coisas” e da teoria consensual da verdade de Habermas, segundo a qual, a verdade das asserções acerca dos estados de coisas (que constituem os fatos) há de preceder a objetividade da própria coisa, afirma que “o mundo que pode ser objeto de um conhecimento compartilhável é, necessariamente, um mundo dizível” (1990:199-200).

Levando isso em consideração perceberemos a escola, espaço de compartilhar conhecimento, como lugar privilegiado da linguagem, a qual pode ser, segundo Habermas, extra-verbal, exemplificada nas ações ou nas expressões corporais. Ele acredita porém, que “um sentido expressado extra-verbalmente pode em princípio e aproximadamente reproduzir-se com palavras” (HABERMAS, 1989c:19-20).

É preciso frisar o “aproximadamente”, sem o que as expressões artísticas em geral perderiam sua especificidade, para não cairmos na “cegueira” que tem acometido, segundo Deleuze, toda a tradição da filosofia, ou seja, “a irredutibilidade do sensível ao lógico ou ao conceitual (que não pode reabsorvê-lo sem resto)” (PRADO Jr., 1996b:5). Lembro porém que, em se tratando do espaço escolar o destaque reside na expressão verbal, produto do “trabalho do conceito”. Analogamente, arriscaria dizer que a escola é menos o lugar da arte e mais da crítica de arte; o mesmo valeria, no meu entender, para os conteúdos da educação física. Isto porque, entendo que estes elementos estão presentes na vida das pessoas, em outros espaços da sociedade, cabendo à escola ampliar sua compreensão crítica à medida que o fazer torna-se objeto do compreender. Em resumo: não os negar enquanto fruição, mas garantir a especificidade da escola.⁵

Para isso, faz-se necessário que professor e aluno, em entendimento, produzam os conceitos com que irão operar sobre os conteúdos a serem analisados, garantia de que a educação seja tarefa coletiva, onde "se

⁵ Penso aqui em algo semelhante ao que ocorre com a literatura na escola, pois esta não só propicia a fruição, mas procura também construir um conhecimento sistematizado em torno de seu objeto (biografia, contexto histórico-social, movimento/escola a que pertencia o autor, sentimentos que o aluno experimentou no contato com a obra, etc.).

combine a cadeia dos conceitos e categorias de análise com a trama das experiências e da cultura mesma do grupo envolvido" (MARQUES, 1993:110-1).

Todo este esforço tem por meta aprendizagens que sejam de fato significativas as quais,

... não são as que se organizam em função de serem verificadas (na verdade, cobradas) em exercícios mecânicos ou em exames padronizados, mas as que se orientem para novas competências comunicativas nos campos da cultura, da vida em sociedade e da expressão das personalidades libertas de qualquer amarra. Deve, por isso, a avaliação da aprendizagem colocar-se sob a ótica da sistematização como construção de uma dinâmica integradora em que os conteúdos curriculares se relacionem e se reorganizem de contínuo, articulando-se em estruturas outras, mais complexas a um tempo e melhor direcionadas à interpretação das mudanças em curso e das novas relações percebidas (MARQUES, 1993:111).

Recoloca-se então a complexidade que uma visão "caolha" da modernidade buscou solapar, complexidade que se dá, por um lado, pelo fato de nunca partimos do zero, por outro lado, pela busca da interdisciplinariedade, à medida que as disciplinas isoladas não dão conta de seus objetos. Pensar a educação física a partir desta perspectiva de racionalidade é o ponto de convergência deste trabalho.

2 – NEOMODERNIDADE E EDUCAÇÃO FÍSICA

2.1 – Superação de um Paradigma

Se podemos falar que, em termos de paradigma físico, ainda somos newtonianos, no que se refere a concepções filosóficas, ainda somos em boa medida gregos, medievos, e, quem sabe, hegemonicamente modernos. Isto porque,

... as revoluções filosóficas são revoluções silenciosas. O espetacular delas é a radicalidade com que se infiltram em tudo, com que elas teimosamente resistem à sua substituição (...) de um lado, a revolução filosófica leva mais tempo para configurar-se, para estruturar-se e articular-se; de outro, ela leva mais tempo para produzir os seus efeitos, e leva mais tempo também para perder, digamos assim, a sua eficácia histórica (STEIN, 1993b:18-9).

É isto que explica a persistência entre nós, por exemplo, do dualismo platônico, exacerbado pela "condenação da carne" do cristianismo, e sobretudo a noção moderna do corpo-máquina, subproduto do "cogito" cartesiano.

O "olhar" da ciência moderna sobre o corpo significou sem dúvida um avanço em relação ao obscurantismo medieval, no entanto, o fato de limitar-se ao prisma das ciências físico-biológicas ("naturais"), retirou a possibilidade de compreensão da dimensão social (prático-moral) do "humano" bem como da dimensão subjetiva (estético-expressiva). Segundo SOARES,

Na medida em que o método científico utilizado para dar conta da explicação da sociedade é tomado das ciências físicas e biológicas, o fato social e o sujeito que o constrói – o homem – aparecem como que aprisionados nos limites dessas ciências (...) As questões sociais passam a ser "naturais" e o homem social passa a ser "homem biológico" (1994:61).

O que significa ignorar que o agir humano, diferentemente da conduta observável, não pode nem sequer ser reconhecido como ação sem uma prévia valoração, ou, nas palavras de APEL,

... absolutamente não é possível uma experiência "empírico analítica de ações humanas em sentido estrito. Ações humanas, precisamente como aquilo que elas são, não podem ser descritas sem que se tenham entendido as normas (imanes) de seu êxito, reconhecidas como parâmetros de avaliação" (1994:26).

É este corpo destituído de historicidade, reduzido a sua dimensão anátomo-fisiológica, que será objeto, segundo SOARES, dos "métodos de ginástica", sejam eles analíticos ou sintéticos, os quais fiéis à ideologia burguesa, enaltecem o indivíduo abstrato, descolado das relações sociais, reforçando, com sua pretensa neutralidade, o "mito do homem natural e biológico" (SOARES, 1994:81-2).

As intenções motoras deste "homem natural e biológico" são convertidas em movimentos objetivos, condição da cientificidade moderna, legado da tradição cartesiana, a qual, segundo MERLEAU-PONTY,

... habituou-nos a desprender-nos do objeto: a atitude reflexiva purifica simultaneamente a noção comum do corpo e da alma, definindo o corpo como uma soma de partes sem interior, e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância. Essas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que é apenas aquilo que pensa ser. O objeto é objeto do começo ao fim, e a consciência é consciência do começo ao fim. Há dois sentidos e apenas dois

sentidos da palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência (1994:268).

É contra essa concepção dicotômica que MERLEAU-PONTY desenvolve sua noção de "corpo próprio", o qual revela um modo de existência ambíguo de um corpo que não é objeto e de um sujeito que é corpo ("sou meu corpo"), opondo-se assim ao "movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em idéia e não a experiência do corpo, ou o corpo em realidade"⁶ (1994:269).

Cabe destacar aqui que a crítica a esta forma de racionalidade, presente nos diversos campos do saber, teve suas repercussões também na educação física, na qual a ênfase recaiu: na "redescoberta do corpo"; nas "práticas corporais alternativas"; nas emoções; nas experiências místicas (entendidas como vivências irrefletidas); em orientalismos os mais diversos, proposições irracionistas que acreditam alcançar a verdade com um "salto no escuro".

Corremos o risco de, com a crise da racionalidade moderna – a qual colocava o corpo no campo da pura objetividade – abrir espaço para um discurso compensatório, o qual tenta jogar o corpo para a pura subjetividade.

Devemos reconhecer que o estreitamento da razão em seu aspecto cognitivo-instrumental empobreceu em muito nossa percepção corporal, e isso tem sido um terreno fértil para a proliferação de "cursos de consciência corporal".⁷ Estes cursos propõem uma "redescoberta do corpo", no entanto, em nome de uma "razão sensível", acabam em um irracionismo primitivo, pois ignoram que a sensibilidade humana é mediada pela cultura e enquanto tal é também histórica. Neste sentido lembra FREIRE (1991), "a cultura humana é, de uma certa forma, a extensão cada vez mais ampla do corpo humano", no entanto, continua, este corpo "não seria humano não fosse a cultura" (:40).

⁶ Em outra passagem diz MERLEAU-PONTY: "a existência biológica está engrenada na existência humana e nunca é indiferente ao seu ritmo próprio" (MERLEAU-PONTY, 1994:221).

⁷ Isso levou inclusive muitos cursos de educação física a incorporarem novas disciplinas em seus currículos, o que não é condenável em si, no entanto o que se assiste são apropriações teóricas que acabam levando aos mesmos dualismos condenados (Como exemplo de análise de um caso específico, ver texto de MATTHIESEN, 1997, o qual aborda a recepção de W. Reich pelas práticas corporais alternativas).

Assim, embora aceite a necessidade da crítica, acho que o "acerto de contas" com esta tradição dualista não deve dar-se pelo superdimensionamento do pólo até então execrado (corpo),⁸ mas pelo restabelecimento das diversas dimensões da razão (cognitivo-instrumental, prático-moral, estético-expressivo), pois, se a razão moderna ignorou seu "*habitat*", ao reduzir o corpo à condição de objeto físico, a tarefa não é condenar a razão *tout-court*, postura adotada pelos pós-modernos, mas chamar a atenção para sua parcialidade, buscando

Através das categorias de corpo capaz de expressão, de comportamento, de ação e de linguagem, (...) introduzir relações com o mundo nas quais o organismo socializado do sujeito capaz de linguagem e de ação já está introduzido, antes mesmo que este possa relacionar-se de modo objetivizador com algo no mundo (HABERMAS, 1989b:39).⁹

A perspectiva Neomoderna, ou da Racionalidade Comunicativa, coloca-se assim, como forma de superação das proposições da Educação Física "tradicional" (prática cega) e das alternativas apresentadas: racionalistas (discurso sobre o movimento), ou irracionalistas (espontaneísmo/misticismo que toma o movimento como dado bruto) (GHIRALDELLI JR., 1990:197-200).

2.2 – Mundo da Vida, Educação e Educação Física

Se considerarmos que as "estruturas simbólicas do mundo da vida" (cultura, sociedade, personalidade), de que nos fala HABERMAS (1989c:497-8), "reproduzem-se por meio do prosseguimento de saber válido, da estabilização de solidariedades grupais e da formação de atores capazes de responder por seus atos", é pertinente perguntarmo-nos se nossa atuação enquanto educadores tem garantido aprendizados significativos no que tange à reprodução cultural, à integração social e à socialização. Processos que correspondem aos componentes estruturais do mundo da vida, que são a **cultura** (provisão de saber de onde os participantes de um processo interativo buscam seus provimentos de interpretações); a **sociedade** (instituições/leis legítimas através

⁸ SOARES pergunta "se os apelos da mídia às fórmulas frenéticas de 'cuidar do corpo' hoje não seriam a nova roupagem de um higienismo e eugenismo pós-moderno?" (1994:161).

⁹ A razão em Habermas é uma "razão encarnada", fundada em sujeitos finitos e históricos, daí sua identificação com o materialismo histórico (não reduzido a perspectiva marxista). Já o "corpo", Habermas o considera, segundo INGRAM, "um sistema de comportamento meramente reativo, quase mecânico" (:172).

das quais os participantes em interação regulam sua participação em grupos sociais e com eles se asseguram solidariedade); a **personalidade**¹⁰ (competências que tornam um sujeito capaz de linguagem e ação, o que significa participar em processos de entendimento e afirmar neles sua própria identidade).

A escola, segundo BOUFLEUER, constitui-se em espaço de interação, onde, “de forma intencional e planejada, as novas gerações recebem o aprendizado relativo à tradição cultural, à inserção na sociedade e à formação da personalidade” (1997:21). Dimensões denominadas por HABERMAS de “estruturas simbólicas do mundo da vida” (1989c:498), as quais deveriam balizar nossas intervenções pedagógicas, seja na escolha dos conteúdos, seja no trato metodológico, constituindo-se também num referencial apropriado para pensarmos o que tem sido a prática pedagógica na educação física, ou seja: estamos propiciando ao nosso aluno apropriar-se da tradição cultural, ou estamos limitando nossos conteúdos a modismos ditados pela mídia, e ainda pior, de forma acrítica? De que forma preconizamos a inserção de nossos alunos na sociedade? Que concepção de cidadania orienta nosso trabalho? E ainda, as metodologias que utilizamos têm em vista a capacidade de reprodução de conteúdos tidos como acabados, ou privilegiamos a autoformação?¹¹

Para que a interação proposta tenha um caráter emancipatório deve guiar-se pelo agir comunicativo, o qual, no entender de HABERMAS, requer que o proferimento lingüístico se caracterize como “o ato através do qual o falante gostaria de chegar a um entendimento com outro falante,” o que significa respeitar o outro enquanto sujeito, e não tomá-lo como obstáculo de fins previamente traçados, como o quer a racionalidade estratégico-instrumental¹² (HABERMAS, 1990b:65).

Esta preocupação faz-se necessária ao considerarmos a educação como relação entre sujeitos envolvidos em um processo de comunicação, e portanto na qual o mundo da vida torna-se referência fundamental, pois é ele o horizonte de sentido dos indivíduos envolvidos nessa interação. Não há neste sentido educação relevante que não tome como ponto de partida e de chegada o mundo da vida, e é “na cotidianidade

¹⁰ OLIVEIRA (1990:84), após distinguir ação teleológica e ação comunicativa, lembra que as regras aprendidas da primeira nos fazem adquirir a disciplina de habilidades determinadas, enquanto que normas internalizadas, próprias à segunda, nos fornecem estruturas de personalidade.

¹¹ Autoformação entendida não como *laissez-faire*, mas como respeito a autonomia e a diferença dos envolvidos no processo de interação que caracteriza, ou deveria, caracterizar a escola.

¹² Esta forma de racionalidade tem perdido espaço no âmbito da educação física no que se refere a relação professor-aluno, mas possui hegemonia total no que se refere ao treinamento desportivo, na qual o atleta é tomado como objeto, tal como um animal, daí a própria comunicação, enquanto interação lingüística, praticamente não existir.

que se revelam as estruturas do mundo da vida e é nela inserida que a educação se faz, ao mesmo tempo, retomada e impulso criador” (MARQUES, 1991:30-1).

É nesta cotidianidade que reside a complexidade, a pluralidade de sentidos (não fragmentos de ciências) que emergem da trama social e que têm nas experiências de vida sua articulação.

No cotidiano brotam as dúvidas, os questionamentos, os problemas de que se originam as ciências, sempre renovados inclusive pela absorção, nas práticas de cada dia, dos resultados a que chegam a pesquisa e as elocubrações teóricas (MARQUES,1991:32).

Husserl, questionando as “bases transcendentais” de Kant, toma como fundamento de sentido da ciência o mundo da vida cotidiano, pois é dela que surge a “natureza” como transformação da experiência cotidiana pré-científica, a qual é relativa, antes de tudo, ao corpo e seus órgãos, tendo em vista que o “campo da percepção” constitui-se em termos cinestésicos. Esta experiência cotidiana está definida, em termos perspectivistas, nos moldes de um “eu” com uma experiência de espaço e tempo centrada no sujeito. Sua formação se dá não só cognitivamente, mas em conexão com atitudes afetivas, intenções e intervenções práticas no mundo objetivo. Assim, necessidades e atitudes afetivas, valorações e ações constituem um “horizonte de interesses naturais”, no interior do qual as experiências podem produzir-se e corrigir-se. “Finalmente”, lembra HABERMAS,

... a experiência cotidiana não é assunto privado: é parte de um mundo compartilhado intersubjetivamente, nele cada sujeito vive, fala e atua em cada caso com os demais sujeitos.¹³ Essa experiência intersubjetivamente socializada se expressa em sistemas simbólicos, sobretudo no sistema simbólico que é a linguagem natural, nela que o saber acumulado está dado ao sujeito particular como tradição cultural. Neste plano, nos saem ao encontro os objetivos culturais, as manifestações vitais de sujeitos capazes de linguagem e ação. E a estes objetos culturais pertencem também as ciências mesmas (1989c:39).

A educação situada no âmbito do mundo vivido, tida como reservatório da racionalidade comunicativa, tem sofrido, como produto da modernização da escola, um processo de burocratização, o que significa um

¹³ HABERMAS, tomando Husserl por referência, destaca que neste mundo da vida os sujeitos socializados se movem sempre em um plano transcendental que é a intersubjetividade. Daí se fazer necessário “uma mudança de perspectiva sempre que um já não queira apreender o outro como alter ego, mas como ingrediente da natureza objetiva, quer dizer, como um corpo observável” (1989c:52).

avanço em seu interior da racionalidade instrumental. Fenômeno que se enquadra no que Habermas designa como sendo uma das patologias da modernidade, a “colonização” do mundo da vida pelo sistema. A tarefa é então preservar/restabelecer a racionalidade comunicativa apostando na formação de competências argumentativas. Para isso, PRESTES (1996), toma de Helsper algumas indicações, tais como:

- superação da fragmentação das esferas do mundo da vida, através da “abertura da escola”, promoção da integração, união e participação;
- incremento de experiências de aprendizagens fundadas na sensibilidade e expressividade do eu, em contraponto ao caráter abstrato da aprendizagem escolar;
- promoção de aprendizagens de interferência na realidade social pela prática normativa, estética e cognitiva;
- ênfase a aprendizagens solidárias e cooperativas como alternativas ao trabalho individual e à exacerbação da concorrência.

A estas indicações, PRESTES salienta a necessidade de acrescentar outras, em respeito às características da realidade educacional brasileira. Tais como aquelas que:

- permitam superar as formas profundas de autoritarismo e violência que perpassam a atividade pedagógica no que se refere a ausência ou inadequação de políticas públicas bem como pela má condução do processo pedagógico;
- submetam à avaliação o significado de *educação*, já que a perda de sentido e de identidade coletiva somados à alienação social esvaziam o significado profundo de formação do humano, o que contribui para a perda crescente de motivação no interior da escola (PRESTES, 1996:122-3).

Este processo de “colonização” do mundo da vida pelo sistema, denunciado por Habermas, manifesta-se de forma acentuada no âmbito das atividades físicas e de lazer, à medida que estas orientam-se por critérios dos subsistemas dinheiro (economia) e poder (Estado), deixando em segundo plano princípios como expressividade, solidariedade, prazer, etc., próprios ao mundo da vida. Processo que implica o enfraquecimento da razão comunicativa e o fortalecimento da razão instrumental, implicando subordinação de processos comunicativos ao lucro e ao poder. Quem manda é o “dono da bola”, o que no contexto dos esportes formais significa ter o melhor patrocinador, influência junto às relativas federações, confederações, e no plano do lazer,

ter acesso a ambientes privados (clubes, academias, escolinhas, etc.) e controle de políticas públicas da área (onde a simples omissão do poder público significa a exclusão da maioria).

Trata-se então de garantir e fortalecer os espaços do mundo vivido recuperando os espaços perdidos para o sistema, o que no nosso caso significa a garantia de que a educação física valorize as experiências provindas do mundo vivido dos alunos, de sua “cultura corporal” e atue no sentido de garantir a intervenção do poder público (articulação com o sistema) no que se refere a criação/ manutenção de espaços de esporte e lazer não dominados pela lógica do poder e do lucro. Junto a isso é preciso que prevaleça nestas vivências a lógica da racionalidade comunicativa, onde as “regras do jogo” sejam construídas em processos argumentativos no qual os interessados participem,¹⁴ subordinando a racionalidade instrumental (não negando-a) a suas demandas. Só assim estaremos garantindo que os fins não se subordinem aos meios e que estes elementos, objetos de nossa intervenção, não se burocratizem ao ponto de tornarem-se atividades puramente mecânicas, onde o “passeio se transforma em movimento assim como os alimentos, em calorias” (ADORNO, HORKHEIMER, 1985:219).

Como resistência a esse projeto de “colonização”, levado a termo pela razão instrumental fragmentada e que busca o sucesso a qualquer preço, não importando o conteúdo e proveniência do projeto (MATOS, 1989:142), devemos contrapor a “poesia” do movimento, resíduo de nossa infância, antítese a um mundo inteiramente mecânico – e inteiramente idiota, acrescentaria Nietzsche – incapaz de novidade, destituído do que Castoriadis chama “imaginário instituinte”. O solo de onde podemos tirar alimento para este sonho é sem dúvida o mundo vivido, onde o homem é por inteiro, vontade e desejo, “*faber*” e “*ludens*”, racional e místico.¹⁵

Este é o projeto que nos move, seu referencial é a emancipação humana, algo assumidamente moderno, pois é da modernidade que tiramos os elementos que constituem nosso “telos”, o qual orienta nossa atividade

¹⁴ Analisando a questão da violência no futebol, BETTI (1997) chama a atenção para o fato de que um setor significativo da comunidade esportiva que são os jogadores não são chamados a apresentar seus argumentos, ficando a definição do “certo e do errado” a cargo de “cartolas” e jornalistas. E nós professores de educação física estamos preparados para ocupar nosso espaço ou mesmo reivindicar a constituição de uma “comunidade argumentativa”?

¹⁵ É preciso que se respeite aqui estas duas dimensões, pois não se trata da negação de um dos pólos, o esforço deve se dar na busca do equilíbrio, tal como queria Nietzsche, entre o “apolíneo” e o “dionisíaco”.

enquanto educador. Ahamos que a educação como intencionalidade é sempre teleológica,¹⁶ no entanto, ao orientar-se por uma racionalidade comunicativa a ação é coordenada pelo entendimento das partes em interação. Assim as orientações e as ações que, na perspectiva da racionalidade estratégico-instrumental, desenvolvem-se de modo egocêntrico são, na perspectiva da racionalidade comunicativa, submetidas

... às limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. O *telos* que habita nas estruturas lingüísticas força aquele que age comunicativamente a uma mudança de perspectiva; esta se manifesta na necessidade de passar do enfoque objetivador daquele que age orientado pelo sucesso, isto é, daquele que quer *conseguir* algo no mundo, para o enfoque performativo de um falante que deseja *entender-se* com uma segunda pessoa sobre algo (HABERMAS, 1990b:130).

Esta mudança de perspectiva parece-me fundamental para que a educação física, junto à educação, repense, não só sua atuação nas relações professor/aluno, mas também as relações treinador/atleta, afinal é nesta última que permanece com mais evidências os indícios de uma racionalidade estratégico-instrumental, na qual o atleta se expropria e é expropriado, de sua condição humana, por força de uma técnica objetificadora.¹⁷

2.3 – A "Querela da Técnica"

Para Kant, a técnica, ao lado da pragmática e da moral, é uma disposição que diferencia o homem dos outros seres. A disposição técnica é que possibilita a ele “dispor das coisas do mundo”, contribuindo assim, para sua autoprodução em direção a fins por ele mesmo colocados (OLIVEIRA, 1989:24-25). Segundo OLIVEIRA, técnica é, antes de tudo, “um modo determinado de relacionamento do homem com o mundo”, mais especificamente, é “a forma concreta segundo a qual o homem moderno encontra a realidade” (:75).

¹⁶ As vezes me pergunto se essa espécie de aversão a toda forma de teleologia, não é um “resíduo” positivista que perpassa a filosofia analítica, e que pensa ser possível uma total isenção de pressupostos.

¹⁷ Ver neste sentido TREBELS, A. H. “Aprender a movimentar-se: pontos referenciais para uma teoria pedagógica do movimentar-se”. In Seminário Brasileiro em Pedagogia do Esporte. ANAIS, Santa Maria, RS, Brasil, 1998:31-49.

Já vimos que esta forma como o homem moderno se relaciona com a realidade é a de um **sujeito** dominador, daí que sua forma de consciência é tecnológica, pois o universo todo é alvo de um processo interminável de funcionalização.

Para essa forma de consciência só “é” o que é passível de objetificação, o mundo o é pelo homem, é “manifestação do ser do homem”, o que faz da consciência tecnológica uma *consciência de subjetividade*. É ela que põe o “metro” (método) com que a realidade será medida, garantia de que o saber produzido possa ter assegurado seu grau de certeza (verdade científica). Verdade que é gestada em um processo *imane*nte, produtor de *identidade*, autolimitação que é garantia de segurança, “condição de possibilidade do domínio absoluto da subjetividade” (OLIVEIRA, 1989:78-9).

Tomada a consciência tecnológica como uma “forma de existência”, ou “atitude diante da realidade”, hegemônica na modernidade, compreende-se a dificuldade no trato das questões que não se subordinam, pelo menos facilmente, ao seu “metro”, tal é o caso dos aspectos ligados ao corpo, ao lúdico, ao inconsciente, assim como à filosofia, à arte e à religião. Dimensões essas que resistem a determinações últimas de certeza, geradoras portanto de insegurança, refratárias ao princípio de identidade. Características que as excluem de tentativas de cientificização, pelo menos nos parâmetros da ciência moderna, o que, por um lado, significa marginalização, e por outro, denúncia de uma realidade que se pretende unidimensional, incapaz de conviver com a diferença, e que em última instância significa incapacidade de aceitar o humano no homem.

Por fim pergunta OLIVEIRA: “Por que o relacionamento do homem com o mundo não poderia ter outras dimensões?” Lembrando porém que,

A superação da consciência tecnológica não pode consistir nem num saudosismo de uma consciência pré-tecnológica nem num controle da técnica (superação técnica pela técnica), mas numa reflexão imanente à técnica, capaz de demonstrar-lhe suas limitações essenciais (1989:83).

O problema não reside então na razão técnica enquanto tal, mas na sua pretensão de prolongar-se a outras esferas de decisão racional sem reconhecer suas limitações, o que significa a pretensão de reduzir a *praxis* à *techne*, ou em termos habermasianos, a *interação* em *trabalho*. O esforço de Habermas com sua teoria ampla da racionalidade é preservar o lugar da razão instrumental (não a isentando de submeter-se à

discutibilidade) sem no entanto suprimir as dimensões prático-morais e estético-expressivas (ARAÚJO, 1996:39).

Vimos, em capítulos anteriores, a crítica que Habermas, partindo de Weber, realiza em torno da sociedade industrial contemporânea, evidenciando o aspecto instrumental da racionalidade que a dirige, o que ocasiona a submissão da natureza e dos próprios seres humanos aos fins impostos pela técnica. Técnica que neste modelo de sociedade submete tudo ao princípio da produtividade, o qual traz implicações importantes para a educação física.

A própria técnica em si mesma, já assumiu, equivocadamente no meu entender, um caráter de "divisor de águas" entre os profissionais da educação física. É a partir dela que os profissionais da área recebem a adjetivação *tecnicistas* ou *humanistas*, em que os primeiros podem ser enquadrados de forma mais coesa como aqueles que seguem a tradição "competitivista" (GHIRALDELLI JR., 1989), cuja técnica desempenha um papel fundamental na preparação dos "talentos" que buscam o alto-nível. Já os chamados *humanistas* encontram sua coesão mais pela negação da técnica do que por saídas afirmativas.

Este papel de destaque assumido pela técnica tornou-se possível à medida que a educação física subordina-se ao sistema esportivo (processo já amplamente analisado), e conseqüentemente aos princípios que o determinam, tais como os princípios da *sobrepujança* e das *comparações objetivas* (KUNZ, 1989:64), em que cronômetro, trenas e cálculos de biomecânica, reinam absolutos. No bojo destes princípios desenvolvem-se, segundo Maraun (1982, *apud* KUNZ, 1989:64-5), tendências de *selecionamento*, nas quais habilidades, idade, sexo, biótipo físico são determinantes; tendência à *especialização*, com a qual se espera canalizar todos os esforços para determinado esporte; tendência à *instrumentalização*, na qual teorias do treinamento esportivo aliadas à medicina esportiva concorrem para a instrumentalização corporal, na busca incessante de ganhos de performance. Este entendimento da educação física mantém uma relação estreita com os currículos dos cursos responsáveis pela formação profissional, os quais estão centrados, em sua maioria, nas disciplinas anátomo-bio-fisiológicas, as quais garantem, em uma concepção positivista, a cientificidade da educação física. Tendência que trata metodologicamente de forma indiscriminada o mundo animado e inanimado, transferindo formas de investigação do mundo inanimado para o mundo humano e social.

Valendo-se do referencial habermasiano, já esboçado, poderíamos dizer que nesta perspectiva, o olhar que a educação física lança sobre seu objeto é orientado por uma razão monológica, objetivante, especializada em apenas um *Geltungsanspruch* (pretensão de validade) – o da verdade científica – e não pela razão em seu sentido abrangente, o qual além da razão científica abarca a prático-moral e a estético-expressiva.

Esse estreitamento em torno de seu objeto,¹⁸ o qual eu entendo como sendo o **movimento humano voltado para atividades de lazer e esportivas**,¹⁹ faz com que o movimento, que no seu sentido genérico não é propriedade exclusiva do ser humano, perca as características que o distinguem, tal como a de fazer parte da cultura – produto genuinamente humano – e enquanto tal constituir-se em um objeto complexo. Complexidade que só será contemplada em sua integralidade ao compreendermos sua dimensão objetiva (técnica), subjetiva (forma de expressão individual da corporeidade) e social (relações intersubjetivas contextualizadas), para o que necessitamos das ciências empírico-analíticas, histórico-hermenêuticas e crítico-emancipatórias.

A questão que se coloca nesta perspectiva não é de exclusão da razão científica, mas de evitar sua pretensão totalitária de submeter a totalidade da vida a seus imperativos funcionais, pensando tecnicamente problemas que não são técnicos. Deve-se evitar, da mesma forma, as pretensões totalitárias de outras esferas da razão (prática e estética), pois, lembra HABERMAS, se temos que evitar o *objetivismo*, da mesma forma é preciso tomar cuidado com o *moralismo* e o *esteticismo*²⁰ (1994:331-2). Nenhuma delas pode impor-se sozinha como padrão de racionalidade, realizando aquilo que ROUANET chamou "o *putsch* da parte contra o todo" (1987:210).

O lema *sapere aude* refere-se à razão em seu sentido amplo, e não exclusivamente à razão científica.(...) A razão científica só é crítica com relação ao mundo objetivo das coisas, e não com relação ao mundo social das normas (...) Não podemos abolir a ciência sem barbárie. Mas a monocracia da ciência é igualmente bárbara (ROUANET, 1987: 209-10).

Esta visão da razão, como razão técnico-científica, conduziu os profissionais da educação física, por um lado, a hiper-valorizar os conhecimentos técnicos-científicos, os quais propiciavam atingir "melhores resultados" (leia-se: performance), e por outro lado, aqueles que negavam radicalmente estes conhecimentos refugiando-se em um humanismo pré-moderno, para não dizer arcaico. Enfim, duas formas de idolatria à

¹⁸ Referir-se a "objeto" de determinada ciência já evidencia uma perspectiva posta pelo paradigma ontológico, se pensarmos sob um ponto de vista do paradigma neomoderno ou do agir comunicativo, devemos falar "no que tem sido o objeto", neste sentido o meu entendimento é um "dever-ser".

¹⁹ Concordo com BRACHT quando este afirma que "a referência específica da educação física é o mundo do não-trabalho, uma vez que os seus conteúdos são os movimentos da atividade lúdica e não da prática laboral" (1992:49).

²⁰ Discordo assim da proposição de SANTIN, segundo o qual "a educação física repensada para cultivar e cultivar a corporeidade humana precisará inspirar-se no impulso sensível, na harmonia musical, nos ideais de beleza e nos valores estéticos" (1992:68). Posição que se limita à troca de esfera da razão, mantendo, no entanto, a parcialidade.

técnica, pois, segundo MORIN (1990:84), “idolstrar a técnica não é só fazer dela um objeto de culto, mas também considerá-la como um ídolo a derrubar”.

Não é possível concordarmos com uma “tecnofobia” que se desenvolveu dentro da educação física, aliás não isolada de um sentimento semelhante que tem contagiado a sociedade contemporânea, pois que a técnica seja alvo de crítica é perfeitamente aceitável, no entanto, é preciso deixar claro que,

Criticar jamais foi sinônimo de *diabolizar*: Ao usarem a palavra *crítica*, nem Marx nem Kant pregavam uma caça às bruxas. Para eles, criticar era apontar os limites de validade de um discurso que só tivera condições de se desenvolver na ignorância ingênua desses limites. Os anátemas proferidos pelos “tecnófobos” nos afastam de uma crítica empreendida nesse espírito de rigor (LEBRUN, 1996:472).

Assim, o que nos cabe é apontar limites de um discurso parcial que pretenda dar conta da totalidade, o que é bem diferente de demonizar “a” técnica de forma generalizante, utilizando para isso, paradoxalmente, um computador.

O que deve preocupar, segundo PAZ, é a capacidade que tem a técnica (moderna, industrial) de “uniformizar sem unir”, seu universalismo é empobrecedor ao suprimir peculiaridades nacionais e regionais, ameaçando com isso a própria história, uma vez que esta, no seu entendimento, faz-se pelo confronto e síntese de culturas diferentes, pois é na “experiência do *outro*” que reside o segredo da mudança e da própria vida. Conforme PAZ, “A técnica moderna operou transformações numerosas e profundas, mas todas na mesma direção e com o mesmo sentido: a extirpação do *outro*” (1991:54).

PAZ não deriva daí nenhuma “volta ao passado”, pois, segundo ele, estamos “condenados” a ser modernos, a solução residiria então em “adequar a tecnologia às necessidades humanas, e não o contrário, como ocorreu até hoje” (:95). É preciso impor à técnica condicionamentos e limites de natureza humana e social,²¹ é preciso vencer esta espécie de determinismo imposto pela técnica (destino, segundo Heidegger). Espécie de ideologia do progresso que, pela esquerda ou pela direita, justifica-se *a priori* como anúncio de um novo tempo que, em última instância, parece derivar da técnica, quando de fato a sociedade é que precisa constituir-se em vetor da técnica, e não o contrário.

²¹ Um exemplo disto é a resistência a tecnologias poupadoras de mão-de-obra em países com contingentes enormes de desempregados.

De minha parte, não gostaria que os professores de educação física parassem de ensinar a técnica, gostaria sim que eles parassem de ensinar **só** a técnica, pois, como lembra BRACHT, "não é por se ensinar técnica que se é tecnicista" (*apud* FENSTERSEIFER, 1992:29), o problema está em colocá-la como fim em si, esquecendo que ela só se justifica quando a serviço dos seus criadores, ou no dizer de BOUKHARAEVA, "a técnica é o meio de solução dos problemas e não um objetivo em si mesmo" (1995:61).

A ciência que serve esta técnica,

não é uma ciência com interesse no humano ou na sua dimensão social, mas com um interesse tecnológico e de rendimento. Esta ciência toma os indivíduos praticantes (...), como objetos de manipulação, objetos à sua disposição, para "trabalhá-los" de uma forma externa a eles próprios, ou seja, sem a sua participação efetiva na busca de soluções para o aperfeiçoamento físico-técnico (KUNZ, 1994:22).

O “casamento” técnica-rendimento, leva os profissionais da educação física a considerarem os movimentos corporais das crianças como não-técnicos, o que significa entender os corpos desses seres humanos como “desprovidos de cultura, fazendo parte da ordem da natureza”, o que justificaria a intervenção da educação física. Como diz DAOLIO, “É como se os movimentos enfatizados nas aulas de educação física fossem corretos, e que deveriam substituir todos os outros que a criança apreendeu ao longo de sua experiência de vida” (1993:83). Isso é ignorar que “as técnicas corporais só podem ser chamadas de técnicas porque são culturais” (:83), nesse sentido não há para o ser humano um movimento que não seja técnico, uma vez que humano/cultura/técnica são indissociáveis. Com esse referencial antropológico (MAUSS), DAOLIO propõe uma educação física que respeite o “repertório corporal” dos alunos, afinal se toda a técnica corporal é uma técnica cultural, não podemos falar em técnica “mais correta”, a não ser que tomamos como referência os objetivos a serem atingidos, os quais devem derivar do consenso entre professores e alunos (1995:95).

Se comparado com o termo grego que lhe deu origem, *tekné*, percebemos o reducionismo que a *técnica* na sua designação moderna contém, em especial a apropriação feita pela educação física. Pois para os gregos o sentido das *teknai* abarcava o fazer artístico e o conjunto de regras que possibilitava orientar e agenciar qualquer atividade, não se distinguindo nem da arte, nem da ciência. Seu significado para além do “criar”, “produzir”, designava “artifício”, “engenhosidade”, “habilidade” nas operações e criações espirituais, incorporando o sentido da *métis* (astúcia).

Na concepção reducionista da educação física o elemento da “criação” foi abolido, pois não consideramos nossos alunos capazes disso, para eles a tarefa é reproduzir as técnicas do esporte de alto rendimento. É sob essa compreensão se que torna possível falarmos em um atleta que possui uma “boa técnica”, mas que não é “criativo”. Algo que para os gregos estava vinculado.

Assim, os gregos indicavam com o termo *tékné* a música (*musiké tekne*), bem como o conjunto das técnicas corporais vinculadas ao ato físico da relação sexual (*erotiké tekne*). Enfim, “a noção de técnica entre os gregos designava ao mesmo tempo o conjunto teórico-prático das técnicas intelectuais, corporais e fabris”. Isso dava à técnica uma dimensão desveladora, como possibilidade ou expressão do próprio ser enquanto totalidade, o que demonstrava a “solidariedade orgânica” entre a ação técnica e seu objeto, pois ambos eram abarcados pela *physis*, e só nela encontravam sua verdade ou a verdade dos seus conteúdos, o que dava, ao contrário da técnica moderna, uma dimensão não ofensiva e não autônoma à sua ação (BARBOSA, 1987:55-56).

No entendimento de BARBOSA a diferença qualitativa que informa o técnico moderno reside na perda dessa solução de íntima continuidade com a *physis*, reduzindo a natureza à sua dimensão maquínica e objetual, posta sob o jugo do *sujeito*, o qual se autocompreende como *locus* privilegiado.

Com base nesse pressuposto, o fazer técnico torna-se não mais o desvelamento das possibilidades da *physis*. Torna-se sim, o meio de imprimir à natureza os desígnios de uma humanidade-sujeito que agora se pensa como o depositário exclusivo de *toda* possibilidade. E por pensar-se assim, ela se vê como a personificação da potência e da própria ordem; por conseguinte, como o ente que não apenas é capaz de conhecer e dominar todos os entes e sistemas naturais, mas que também é capaz de conhecer, dissecar, montar e desmontar, em uma palavra, de “produzir” seu corpo enquanto primeira natureza. Corpo que a partir da ótica moderna é “máquina” e, por isto mesmo, não mais pode ser visto como o lugar onde forças cósmicas buscam o equilíbrio, mas, sim, como mecanismo indiferente ao seu próprio movimento (BARBOSA, 1987:56-7).

A *técnica* ao absorver as questões da *prática* (moral, política, justiça, educação, etc.) ameaça substituir a razão, da mesma forma que o pensamento crítico em torno da sociedade corre o risco de ser trocado pelo discurso cientificista. Neste sentido, a perspectiva habermasiana, que submete a ciência – incluída a moral – ao princípio da *discutibilidade*, tendo sua aceitação *lógica* (estrutural) à medida que faça valer determinada regra universal de caráter formal e que assegure a generalização do respectivo conhecimento, e *historicamente* pela intersubjetividade, a qual "faz valer concretamente o conhecimento que obtiver o respectivo consenso aberto"

(DEMO, 1993:17), parece ser interessante, considerando sua capacidade de fazer convergir *patrimônio humanista e inectiva tecnológica*. Capacidade ainda escassa na educação e em especial na educação física.

2.4 – Tecnologia e Humanismo

A filosofia kantiana nos ensinou que tudo aquilo que pode ser comprado, pode ser trocado, tem um preço e, o que não pode ser comprado nem trocado, não tem preço, mas dignidade. Tal é o caso do homem. É o que Kant chamou de “finalidade sem fim”. Lição que serviu como referencial para os frankfurtianos avaliarem a que veio a noção de igualdade abstrata, a qual ignora que os indivíduos são concretamente desiguais, incomparáveis e, portanto, intercambiá-los como mercadoria é desumanizá-los.

Não é difícil perceber que o *princípio das comparações objetivas* (KUNZ, 1989), utilizado amplamente pela educação física, inclusive como forma de avaliação, reside nesta abstração (aplicada também quando se fala em padrões estéticos).

Fica evidenciado nesta opção da educação física, sua indiferença pelo adjetivo “humano”, associado ao movimento, afinal o que é comparável no homem, não é o fundamentalmente humano (aspectos qualitativos), pois sabemos que não há denominador comum para a emoção, satisfação, prazer, alegria e felicidade,²² mas somente para aquilo que pode ser traduzido em números (aspectos quantitativos), o que de acordo com os cânones do positivismo é suficiente para fazer ciência, inclusive humana. Afinal, como nos lembram ADORNO e HORKHEIMER “o que não se submete ao critério de calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (1985:21).

Lembro aqui uma distinção feita por Merleau-Ponty e que acredito merecer uma reflexão por parte da educação física, refiro-me à distinção entre “espaço geométrico” (homogêneo) e “espaço antropológico”

²² O gol na “pelada” e o gol na copa do mundo, enquanto experiência subjetiva não pode ser mensurado objetivamente, daí a recorrência a fatores econômico-sociais para distingui-los, afinal o capital deve mediar toda ação humana prazerosa, toda felicidade. Isso vale para as demais experiências, inclusive as mais íntimas, por isso a necessidade do sistema publicizar a vida privada. Em síntese, o capital não desiste de pôr em descrédito a máxima popular: “dinheiro não traz felicidade”. Afinal, para o capital, essa não passa de uma mercadoria.

(existencial). Lembro isso por perceber na visão de espaço da educação física uma preocupação meramente quantitativa, abstrata, condição de “comparação objetiva”, que acaba ignorando os espaços de relação homem-mundo, situados onde os sujeitos só podem ser percebidos como parte de uma “paisagem”. Ponto de vista segundo o qual o espaço não é independente do sujeito e nem este daquele, afinal “existem tantos espaços quantas experiências espaciais distintas” (CERTEAU, 1994:201-2).

Esta racionalidade quantitativa capaz de apreender apenas determinações espaço-temporais, deve, segundo Marcuse, dar lugar a uma “razão estética”, a qual consiga apreender o tempo e a fruição para além da lógica industrial e do tempo histórico do progresso. Marcuse preconiza uma reconciliação entre as “leis da razão” e os “interesses dos sentidos” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985:66)

A crítica a essa lógica de submissão à produtividade e renúncia ao prazer, levará os frankfurtianos a buscar, na gratuidade da fruição estética e na arte, as potencialidades liberadoras da imaginação produtora e criadora. Este novo “princípio de realidade” deverá reconciliar o homem com a natureza exterior, interior, e com a história, passando a ser uma espécie de antídoto contra a barbárie.

Garantir a manifestação expressiva dos corpos-sujeitos²³ é preservar o humano na sua integralidade, pois entendo que toda simplificação, todo reducionismo, toda estereotipação tem como consequência a desumanização.

E é esse processo de desumanização que ocorre quando os trabalhadores da fábrica são obrigados a uma rotina uniformizante de autômatos, tendo seus corpos-objetos²⁴ regulados pela economia mercantil. A mesma economia que mercantiliza o próprio amor na figura da prostituta.

Adorno, para quem o indivíduo particular é a singularidade única e irrepitível, percebe o limite a que pode nos levar esse processo de homogeneização, lembrando que nos campos de concentração não era mais o “indivíduo” que morria mas o “exemplar”. O genocídio, diz ele,

... é a integração absoluta que se prepara por toda a parte onde os homens se fazem homogeneizar, “acertar o passo” como se diz no jargão militar, a fim de

²³ Sobre o sentido e implicações da noção de “corpos-sujeitos” para a educação física ver o trabalho “O silêncio e as falas dos corpos-sujeitos nas práticas de educação física de uma escola pública”, de SCHWENGBER, Maria Simone V. Série Dissertações de Mestrado, UNIJUÍ, Ijuí, RS, 1997.

²⁴ Corpo-objeto tem aqui um duplo sentido. Aquele dado por Marx, de valor de troca, força de trabalho quantificada para fins de mercado, e o sentido dado por Nietzsche de corpo como súdito da consciência (MATOS, 1989:114).

extirpar literalmente deles tudo o que se afastaria do conceito de sua completa nulidade (ADORNO *apud* MATOS, 1989:308-9).

A razão formalizada é objeto também da crítica de HORKHEIMER, segundo ele esta razão procede sempre a partir de uma visão instrumentalizadora, considerando racional apenas atividades que têm um propósito exterior a si. Raciocínio presente constantemente quando se trata de atividades físicas, e ou, de lazer, as quais não são vistas como fim em si, como fruição, mas para a saúde, descanso, os quais contribuem para um melhor rendimento nas atividades produtivas. Nas palavras do autor: “a atividade é simplesmente um instrumento, pois retira o seu significado apenas através de sua ligação com outros fins” (1976:45).

Assim são comuns as críticas feitas aos “atletas de fim de semana”, ao ato de fumar e beber uma cervejinha após uma “pelada”, ou ainda, ao ritmo de um passeio (que só pode ser caminhada com tempo e distância controlados). Tudo é nivelado por um denominador comum (ou mais de um) exterior, normalmente nos dias atuais este denominador tem sido a saúde ou a estética.

A “arrogância utilitarista” fica explícita quando diante de situações como as anteriores são emitidos juízos do tipo: “não adianta nada jogar só nos finais de semana”; ou, “do que adianta suar no jogo se agora tu fumas e bebes”; ou ainda, “caminhar assim não adianta nada, não pode ficar parado, olhando para as coisas, conversando com conhecidos”. Este utilitarismo aboliu a gratuidade de qualquer ação humana, quanto mais reconhecer nela algum sentido humano intrínseco.²⁵

O próprio jogo passa a ser vítima desta visão, o que significa ignorar que, segundo MORIN, a historicidade profunda da vida reside num vínculo indissolúvel entre o sistema e a “álea” – acontecimento.

Tudo se passa como se todo o sistema biótico, nascido do encontro entre sistemas físico-químicos complexos, fosse constituído para o acaso, para a álea, para jogar com os acontecimentos (Donde a importância antropobiótica da ludicidade: vê-se que o jogo é uma aprendizagem, não só desta ou daquela técnica, desta ou daquela aptidão, deste ou daquele saber-fazer; o jogo é uma aprendizagem da própria natureza da vida, que é o jogo com o acaso, com a álea.) (1990:187).

²⁵ Alguns pesquisadores tem buscado destacar esse valor, mostrando que a forma como as pessoas tem encarado as atividades físicas e ou de lazer, acabam se transformando em responsabilidades indiscerníveis dos compromissos de trabalho.

Sob a lógica da produtividade a própria imaginação é domesticada, pois deve manter-se sob os limites da rentabilidade, do lucro. Assim temos, por um lado, uma unificação do pensamento, e por outro, o empobrecimento dos sentidos, separação que prejudica a ambos e que se traduz na submissão dos últimos. Este empobrecimento das vivências corporais é proporcional ao grau de complexidade que a aparelhagem social, econômica e científica chegou no sistema de produção, ao qual o corpo encontra-se sujeitado. “Os remadores que não podem se falar estão atrelados a um compasso, assim como o trabalhador moderno na fábrica, no cinema e no coletivo” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985:47).

Situação captada por Octávio Paz de forma extremamente lúcida e bela, como só os poetas conseguem fazer, e que reproduzo aqui.

O corpo foi uma força de produção (...) O ascetismo mudou de signo: não foi um método para ganhar o céu, mas uma técnica para aumentar a produtividade. O prazer é um desperdício, a sensualidade, uma perturbação. A condenação do prazer abrangeu também a imaginação, pois o corpo não é apenas um manancial de sensações mas também de imagens. As desordens da imaginação não são menos perigosas para a produção e seu rendimento perfeito que os abalos físicos do prazer sexual. Em nome do futuro completou-se a censura do corpo com a mutilação dos poderes poéticos do homem. Assim a rebelião do corpo é também a da imaginação. Ambas negam o tempo linear: seus valores são os do presente. O corpo e a imaginação ignoram o futuro: as sensações são a abolição do tempo instantâneo, as imagens do desejo dissolvem passado e futuro em um presente sem datas. É o retorno ao princípio do princípio, à sensibilidade e à paixão dos românticos (PAZ, 1984:196-7).

Vale lembrar que em 1968 um dos *slogans* do movimento estudantil era: “a imaginação no poder”, uma espécie de resistência a uma práxis escravizada às condições existentes, ignorando que, em sua origem, apesar de vinculada ao trabalho ou por isso mesmo, práxis significava a produção de novas condições. Ignorar isso é compactuar com uma práxis enfadonha em oposição a uma práxis criativa, oposição que desenvolve-se em um ambiente de aversão à teoria (ADORNO, 1973:99-102).

É impossível não tomar essa reflexão para compreender o que se passa na educação física (arriscaria dizer na educação), afinal a técnica como é compreendida normalmente, ou seja, de forma a-histórica e descontextualizada, exemplifica o que pode ser uma práxis enfadonha, ritualizada, o que justifica um desprezo por qualquer forma de investigação teórica. Postura evidente, ainda hoje, nos cursos de educação física, e em

certa medida nas demais licenciaturas, ao distinguirem as disciplinas ditas “teóricas” e as “práticas”, sendo estas últimas consideradas “específicas”, o que torna as primeiras secundárias. Esta separação caracterizaria o que ADORNO chama de “semiformação”, na qual mundo sensível e mundo intelectual não se articulam, reproduzindo a separação trabalho manual/trabalho intelectual, além de reprimir o diferente em prol da uniformização e o processo em prol do resultado (LEO MAAR:25-6). Este comportamento parece ter atingido também a ação militante, a qual, de posse de um referencial mitificado, é incapaz de pensamento próprio, ficando refém de um discurso recheado de chavões impermeáveis às diferentes realidades.

ADORNO (1995) nos fala de “consciência coisificada”, a qual se caracteriza por ignorar seus condicionamentos e acreditar-se livre de qualquer vir-a-ser, “impondo como sendo absoluto o que existe de um determinado modo” (:132). Esta forma de consciência possui um modo peculiar de relação com a técnica, segundo ADORNO,

... na relação atual com a técnica existe algo de exagerado, irracional, patogênico. Isto se vincula ao “véu tecnológico”. Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço dos homens. Os meios – e a técnica é um conceito de meios dirigidos à autoconservação da espécie humana – são fetichizados, porque os fins – uma vida humana digna – encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas.²⁶ (1995:132-3).

Castoriadis chama a atenção para a ausência de uma crítica marxista da “técnica capitalista”, a qual atende a objetivos especificamente capitalistas, os quais, mais que o lucro, almejam sobretudo a eliminação do papel humano no processo produtivo, escravizando os produtores ao mecanismo impessoal que caracteriza a produção neste sistema (FENSTERSEIFER, 1991:12).

Ausência que Castoriadis debita à concepção de história de Marx, pois se na versão hegeliana o móvel da história é a “Razão” (Espírito do Mundo), em Marx esta racionalidade está encarnada na técnica, traduzindo-se no desenvolvimento das forças produtivas (CASTORIADIS,1987b:83-4).

A exacerbação desta concepção aparece na leitura hegemônica do processo de globalização, esta surge como um “imperativo tecnológico” (FURTADO, 1998, [5]:4), uma espécie de destino irreversível, concepção

²⁶ ADORNO reconhece a dificuldade em compreender como se dá o processo de fetichização da técnica na psicologia individual dos indivíduos, o que explicaria, por exemplo, o desenvolvimento de “tecnologias de morte”. Reconhece nesses indivíduos uma “incapacidade de amar”, são pessoas frias, com uma relação libidinal carente, sendo que a pouca capacidade de amar que sobrevive é direcionada para os meios (coisas, máquinas). Esta incapacidade de identificação com o semelhante teria sido “a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz” (:134).

que poderia bem ser produto de um marxismo economicista, no qual a política é incapaz de “domar” a economia, o que significa, em última instância, que à ação humana só cabe atualizar o projeto embutido nos processos tecnológicos.

O homem vira então objeto de manipulação, o que no plano das práticas esportivas vai significar a instrumentalização do humano em nome da técnica, destituindo os indivíduos de características peculiares ao ser humano à medida que elas possam vir a prejudicar a conquista de resultados, mesmo que este “empecilho” seja a condição humana do adversário (declarado inimigo). Esta sujeição porém na maioria das vezes é ignorada, gerando a ilusão de comportamento autônomo. Nas palavras de MORIN,

A sujeição significa que o sujeito sujeitado julga sempre que trabalha para os seus próprios fins sem saber que, na realidade, trabalha para os fins daquele que o sujeita. Assim, efectivamente, o chefe do rebanho, o carneiro, julga que continua a comandar o rebanho que dirige, quando na realidade obedece ao pastor e finalmente à *lógica do matadouro* (1990:85).

A tecnologia tornou-se “suporte epistemológico de uma simplificação e de uma manipulação generalizadas inconscientes que julgam ser a racionalidade”. Perspectiva sob a qual o fator humano aparece como detalhe, “pequena irracionalidade”, a qual precisa ser integrada sob a lógica do rendimento, oposto ao que propõe MORIN, ou seja, “é preciso integrar o factor econômico e técnico numa realidade multidimensional que é bio-sócio-antropológica” (:87).

Se considerarmos que a relação homem/natureza, desde suas formas mais primitivas até as formas mais modernas, dá-se pela mediação da técnica, a qual representa a forma de adaptação do ser humano, fruto de sua capacidade inventiva, a questão que se coloca não é de abolir a técnica, perspectiva desumanizadora,²⁷ pois afinal, pergunta LEVY,

Será que as técnicas vêm de outro planeta, o mundo das máquinas, frio sem emoção, estranho a todo significado e valor humano, como tende a sugerir uma certa tradição intelectual? Parece-me, ao contrário, que não só as técnicas são imaginadas, fabricadas e reinterpretadas para uso dos homens, mas que é a própria utilização intensiva das ferramentas que constitui a humanidade como tal (juntamente com a linguagem e as instituições sociais complexas) (1997:[5]:3).

²⁷ Diz ROUANET (seguindo a perspectiva habermasiana): "O trabalho e a interação, a ação instrumental e a ação comunicativa, o controle técnico sobre os processos naturais e a organização simbólica da intersubjetividade, são as condições antropológicas da existência e da sobrevivência da espécie, ao mesmo tempo que as condições que lhe permitiram ir além dos meros imperativos biológicos da autopreservação." (1989:261).

Por traz das técnicas, ou melhor, no meio delas diz LEVY, “agem e reagem” todo o espectro dos jogos humanos em sociedade, sejam idéias, projetos sociais, utopias, interesses econômicos e estratégias de poder. Uma técnica, segundo ele, “não é nem boa nem má (isto depende dos contextos, dos costumes, dos pontos de vista), nem neutra (já que ela é condicionante ou constrigente, já que ela abre aqui e fecha acolá o leque de possibilidades)” (:3).

Assim, se ela “traiu a humanidade e transformou o leito de núpcias em um mar de sangue”, como fala BENJAMIN, foi “porque a avidez de lucro da classe dominante pensava resgatar nela sua vontade” (:119).

A tarefa então é entender o aspecto fundamental que ela tem enquanto *instrumento*, enquanto o ser humano é *fim*. DEMO (1993), acredita que modernamente a melhor maneira de realizar o "patrimônio humanista" como fim "é saber comandar ciência e tecnologia", o que, segundo ele, exige da educação uma posição de vanguarda. Donde: "Educação", e acrescento eu: Educação Física, precisam "educar a modernidade" (:17).

Como fariam isso?

Seguindo o raciocínio do referido autor, este objetivo seria atingido buscando o aprimoramento científico; abrindo espaço à fundamentação técnica; ocupando espaço próprio; desenvolvendo tradições específicas de produtividade e pesquisa. Isto, no entanto, não pode se dar às custas do humanismo, ao contrário, diz DEMO,

... por conta do humanismo, é mister lançar mão das instrumentações mais potentes hoje, sobretudo com o objetivo específico de humanizar a tecnologia. Esta tarefa é educacional *stricto sensu* (1993:18).

A educação necessita produzir ciência, para não andar a reboque de outras ciências, necessidade que evidencia as dificuldades de seus profissionais no desempenho dessa tarefa, pois, segundo Demo, "foram 'formados' por copiadores, para copiarem" (:19), o que é o oposto de educação, a qual pressupõe um profissional capaz de construir projeto pedagógico próprio.

KUNZ enfatiza esta necessidade na educação física, pois,

Como disciplina que requer para si uma responsabilidade pedagógica para com a Educação escolar, a Educação Física no Brasil carece de uma adequada orientação científica para esta função. A cientificidade desta disciplina tem sido garantida pelas ciências do Treinamento Esportivo e ultimamente, de forma mais acentuada, pela aprendizagem motora cuja cientificidade se reduz às ciências biológicas e à psicologia (1991:11).

Quanto às produções existentes, embora perceba-se um avanço, persiste a confusão de critérios, em que linha ideológica ou moralismo, sobrepõe-se à argumentação científica. Alerta DEMO para o perigo que significa o estabelecimento do "pensamento oficial", o qual, por ter como parâmetro a censura e não a discutibilidade, está fadado à mediocridade.

Ideologias extremas não podem ser assimiladas. Todavia ideologia como carga normal da atividade científica, precisa ser tolerada criticamente. O atraso está em entronizar a questão ideológica, como se decidisse a ciência, ou afastá-la sem mais, o que a torna ainda mais presente. Por conta disso, a produção se perde na disputa por preferências, escolas, modas, em vez de tratar a realidade e tentar intervir nela (DEMO, 1993:19).

Sob o paradigma da comunicação, onde conhecer é buscar entendimento sobre algo no mundo, a questão da técnica não se coloca no sentido heideggeriano de algo que nos conduz, inviabilizando qualquer projeto de autonomia, mas como algo que precisa passar por um entendimento consensual. Parafraseando a referência de Nietzsche à ciência, a questão a ser colocada é: o que é a técnica para o homem e não o que é o homem para a técnica.

Se alimentamos esta perspectiva de racionalidade que se constrói dialogicamente, precisamos estar abertos a argumentações as mais diferentes, valorizando o teor dos argumentos, não nos prendendo em pré-conceitos que apressadamente buscam rótulos simplificadores. Situação que na educação física causa preocupação, tendo em vista a importância dada ao "enquadramento" de qualquer manifestação, daí falar-se que existem "x" "linhas de pensamento", o que na maioria das vezes força uma opção inconsciente das "bases" e inibe o diálogo.

Diálogo que precisa ser sensível à realidade,²⁸ para "compreender os tempos novos, abarcar os anseios das novas gerações, perscrutar os rumos do futuro" (DEMO, 1993:21), condição que capacita os educadores, enquanto sujeitos criativos, a enfrentar os desafios da modernidade:

Ser moderno é ser capaz de definir comandar a modernidade. Tal capacidade é gestada no sistema educativo, desde que tenhamos educação moderna, para ser modernizante (DEMO, 1993:22).

²⁸ A realidade não pode ser reduzida ao tamanho da teoria, pois ela "é sempre muito mais rica do que conseguimos ver nela, ou mesmo privilegiar para análise dela. Se mesmo em teoria o olhar da consciência isolada é equivocado, muito mais o será na prática histórica, onde conta menos a cidadania individual, do que coletiva. A história é a humanidade em movimento, não indivíduos isoladamente somados" (DEMO, 1994: 65-6).

O humanismo não pode viver de saudosismo, fechando os olhos para o mundo cada vez mais tecnologizado, pois, segundo DEMO: "Para 'humanizar' a tecnologia, é essencial dominá-la" (1993:32). Colocá-la em seu lugar de instrumento, pois deixada a si mesma, "tende a prepotência, instrumentalização, idiotice especializada" (:96). Para que não formemos o "idiota especializado" é necessário,

Em termos formais, o aluno (...) municiar-se de formação básica adequada, que lhe permite acesso sempre renovado ao saber estratégico, necessário para compreender o mundo e nele agir como sujeito. Em termos políticos, o aluno precisa saber compreender e questionar a sociedade, participar como cidadão, ser membro ativo em seu meio (DEMO, 1993:103).

Tem a educação física conseguido este intento? Ou tem ela se limitado à formação do "idiota especializado"? Ou nem isso?

2.5 – A Utopia Possível

Falar em utopia nos dias atuais, pode parecer para alguns, ou até quem sabe para uma maioria, algo fora de moda, pois em tempos pós-modernos tudo é um eterno presente. Para o desgosto destes "profetas do hoje", continuo achando que a história não acabou e nem acabará com a realização do paraíso na terra. No entanto, acredito que, embora com uma sensação de anacronismo gerada por uma orquestração wagneriana, a humanidade está "condenada" à utopia, pelo menos no seu sentido de "ideal regulativo". O que "significa que a utopia inspira a realidade, ao mesmo tempo que a realidade corrige a utopia de sua desmedida e de sua abstração" (KUJAWSKI:176).

É neste sentido que acredito ser possível fazer proposições para que a educação física venha a desempenhar seu papel emancipatório enquanto parte do projeto da modernidade.²⁹

²⁹ "A sociedade que perde o senso pela utopia", diz DEMO, "estagna-se onde está, e, muitas vezes, assume a miséria concreta como ideal." (1994:30). Lembro também que a utilização desta combinação "Utopia Possível" tem sido largamente utilizada pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, no sentido de que o "possível" é o que está aí, ou seja, o "caminho único" do neoliberalismo, o que esvazia o próprio sentido de utopia (Seria mais honesto, se a honestidade intelectual é compatível com o poder, abandonar este conceito).

Entendo ser o espaço escolar um lugar privilegiado para a realização deste esforço emancipatório, tendo em vista que, teoricamente, pode e deveria ser local onde o exercício da crítica permanecesse livre dos limites impostos pelos doutrinarios. É assim que entendo devam ser tratados na escola temas como religião e política, em que a doutrina de determinada opção religiosa ou partidária não sejam entraves ao livre exercício da crítica. Da mesma forma a educação física deve propiciar elementos de análise para que o educando possa relacionar-se autonomamente com os elementos de sua cultura corporal, percebendo-os "como formas de representação simbólica de realidades vividas pelo homem, historicamente criadas e culturalmente desenvolvidas." (COLETIVO DE AUTORES, 1992:38). Esforço sintetizado por BETTI (1998) ao afirmar que

A principal tarefa da educação física na escola é introduzir e integrar o aluno na cultura corporal de movimento, formando o cidadão que vai produzi-la, reproduzi-la e transformá-la, instrumentalizando-o para usufruir do jogo, do esporte, da dança e das ginásticas em benefício de sua qualidade de vida (:19).

Esse desafio se coloca num momento em que, por um lado, as atividades esportivas e de lazer assumem um lugar de destaque no cenário nacional e internacional, constituindo-se em um filão significativo da economia, mas que por outro lado, encontra um indivíduo que, embora tenha passado boa parte de sua vida assistindo aulas de educação física, não manifesta o mínimo de competência para esboçar uma crítica que lhe garanta uma certa autonomia interpretativa diante dos fenômenos desse universo e da avalanche massificadora desencadeada pela mídia. Essa autonomia não se dá na maioria dos casos nem mesmo no que se refere aos conhecimentos técnico-instrumentais que lhe propiciassem a organização de seu próprio programa de atividades físicas. O que sobra é um fazer mecânico, assimilado em longas horas de treinamento, onde aprendeu a executar o "toque" e a "manchete", a correr velozmente, etc., mas que não sabe porque se usa o toque e não a manchete em determinada situação, ou o que significa para seu organismo uma corrida de 100m e uma de 5000m.

A educação física cada vez mais se aproxima das atividades extra-escolares e com isso vai perdendo sua legitimidade escolar, a qual deve, no meu entender, residir na produção de um conhecimento crítico a partir de seus conteúdos (estes sim são tomados das atividades extra-escolares). Uma espécie de "janela" para melhor ver/compreender o mundo.

Esta situação ilustra, no meu entender, a análise feita por HARDT, segundo a qual estaríamos presenciando uma passagem das “sociedades disciplinares” (Foucault), para as “sociedades de controle” (Deleuze). Cabendo destacar que a sociedade de controle não deve ser entendida aqui em oposição à sociedade disciplinar, “mas como uma disciplina elevada a um poder mais alto, aumentada exponencialmente por meio de novas formas mais móveis e fluídas” (:7), o que garantiria a “ordem” mesmo com o desmantelamento das instituições disciplinares (prisão, fábrica, escola, família,...).

É possível pensar como esta passagem ocorre na educação física a partir das afirmações anteriores, pois se antes a questão era a produção da “disciplina” no interior das aulas de educação física, agora o “controle” se dá pela própria legitimação que os conteúdos hegemônicos das aulas recebem junto à sociedade, em especial pela mídia, o que gera um comportamento (controle disciplinar) difuso que tende a uniformizar, mas que se esconde sob um discurso de exacerbação da diferença. Ao professor cabe somente o papel de espectador, isso se não quiser “entrar na roda” para não parecer extemporâneo.

O produto dessa educação física é o indivíduo que se tornou um potencial consumidor de artigos esportivos, vestindo a camiseta do último campeão (que para ser autêntica tem que ter a logo-marca do patrocinador), embora não jogue; compra um tênis (estudado cientificamente para a prática do basquete) para passear de carro; para descarga de consciência, enche sua casa de aparelhos de musculação, bicicletas, sauna, e demais artigos do ramo, acreditando que "na segunda-feira vai começar". Poderíamos dizer que este indivíduo assimilou o "invólucro" da modernidade, não sua "substância".

Na tentativa de superar estas deficiências, procuramos na teoria crítica desenvolvida por Jürgen Habermas, não propriamente respostas, mas luzes para, com as devidas mediações, contribuir para o debate em torno da busca de soluções para a educação física, soluções que só serão legítimas à medida que forem fruto do entendimento gerado em torno dos melhores argumentos.

Esforço semelhante tem sido empreendido pelo professor Elenor Kunz que, em seu livro "*Transformação didático-pedagógica do Esporte*" (1994), trouxe contribuições valiosas para o desenvolvimento de uma metodologia de ensino dos esportes na educação física escolar, baseada em uma concepção, por ele denominada, "pedagogia crítico-emancipatória e didática comunicativa".

KUNZ busca, na referida obra, apontar uma saída possível às dificuldades enfrentadas pelos teóricos da educação física brasileira, quanto à forma de superar a compreensão limitada do esporte na escola, o qual não tem ido além de sua efetividade prática, a qual visa unicamente o aspecto do rendimento, ficando aquém do desenvolvimento de "competências", consideradas por ele, "imprescindíveis na formação de sujeitos livres e emancipados". O desenvolvimento dessas competências – de autonomia, interação social e objetiva – exigem uma compreensão da dimensão "polissêmica" do esporte, o que, segundo Brodtmann e Trebels (1979, *apud* KUNZ, 1994:28), implica três pressupostos:

1. Ter a capacidade de saber se colocar na situação de outros participantes no esporte, especialmente daqueles que não possuem aquelas "devidas" competências ou habilidades para a modalidade em questão;
2. Ser capaz de visualizar componentes sociais que influenciam todas as ações socioculturais no campo esportivo (a mercadorização do esporte por exemplo);
3. Saber questionar o verdadeiro sentido do esporte e por intermédio desta visão crítica poder avaliá-lo.

Para dar conta dessas dimensões, segundo KUNZ, é preciso que, além da capacidade objetiva do "saber jogar", desenvolva-se as capacidades de interação social e comunicativa, o que, por sua vez, coloca o sentido da própria escola: "estudar" (KUNZ, 1994:34). É tomando em conta essa necessidade que podemos justificar a presença do esporte na escola e, quem sabe, da própria educação física, pois, afinal, o que se faz na educação física que não se faz no clube, na academia, nas colônias de férias, ou na própria rua?³⁰

Nessa concepção "crítico-emancipatória" os conteúdos devem assumir caráter teórico-prático, dando conta assim de três categorias (KUNZ, 1994:34-5):

³⁰ É sabido que muitas escolas dispensam os alunos da educação física, caso estes comprovem frequência em academias ou clubes. Isso sem falar na prática comum de "clubes" na escola, onde o aluno define-se por determinada modalidade e passa a treiná-la, o que é entendido como sendo educação física. Prática que inclusive traz grandes dividendos para a coleção de troféus da escola e automaticamente para o(a) professor(a)/treinador(a).

- **Trabalho:** desenvolvido no ato de treinar habilidades e técnicas, e que tem sua importância pelo fato de seu aprendizado propiciar a participação nas atividades esportivas, além de melhorar a performance física e técnica;
- **Interação Social:** presente no processo coletivo do ensinar e aprender, viabilizado pelo entendimento entre professor-aluno e aluno-aluno, processo que necessita ser normatizado dialogicamente pelos envolvidos, tomando em consideração elementos como conteúdo e contexto;
- **Linguagem:** é o que viabiliza o conjunto do processo, e que na educação física ultrapassa seu sentido verbal considerando que a expressividade corporal ganha importância.

A não observação de uma dessas categorias, tidas como estruturas universais por Habermas, gera um comprometimento da complexidade característica do fazer humano. Hilbert Mayer (1987 *apud* KUNZ, 1994:36) elabora um esquema onde as categorias trabalho, interação e linguagem, aparecem na constituição de um processo de ensino, no qual se observam aspectos dos conteúdos, métodos e objetivos do ensino. KUNZ o adapta a educação física, dando a seguinte formulação:

Categorias	TRABALHO	INTERAÇÃO	LINGUAGEM
Aspecto dos conteúdos	Ter acesso a conhecimentos e informações de relevância e sentido para a aquisição de habilidades ao esporte de acordo com o contexto.	Ter acesso relações esportivo/culturais, vinculadas à cultura do movimento do contexto social.	Ter acesso a conteúdos simbólicos e lingüísticos que transcendem o contexto esportivo.
Aspecto do Método	Possibilitar o acesso a estratégias de aprendizagem, técnicas, habilidades específicas e de capacidades físicas.	Capacitação para assumir conscientemente papéis sociais e a possibilidade de reconhecer a inerente necessidade de se-movimentar.	Aperfeiçoamento das relações de entendimento de forma racional e organizada.
Aspecto dos Objetivos	Capacitar para o mundo dos esportes, movimentos e jogos de forma efetiva e autônoma com vistas à vida futura relacionado ao lazer e ao tempo livre.	Capacitar para um agir solidário, cooperativo e participativo.	Desenvolver capacidades criativas, explorativas, além da capacidade de discernir e julgar de forma crítica.

Competência	OBJETIVA	SOCIAL	COMUNICATIVA
-------------	----------	--------	--------------

Coloca-se, assim, uma possibilidade de resposta à preocupação emancipatória da educação física, uma vez que o desenvolvimento dessas diferentes competências (objetiva, social e comunicativa), possibilitará a participação lúcida do aluno-cidadão no mundo da vida (MARQUES, 1990:135).

O desenvolvimento dessas competências deverá dar-se no decorrer do processo educacional, levando os indivíduos a estabelecer uma relação autônoma com suas práticas futuras de esporte e lazer, bem como propiciar a estes a capacidade de interagir em seu meio no sentido de garantir espaços para estas práticas, o que sem dúvida terá desdobramentos políticos. A educação física, assim entendida, agiria, segundo BRACHT,

... no sentido de instrumentalizar o indivíduo para ocupar de forma autônoma seu tempo livre também com atividades corporais de movimento (com as conseqüências orgânicas, motoras, psíquicas e de qualidade de vida postuladas para as atividades corporais de movimento), de instrumentalizar o indivíduo para entender e se posicionar criticamente frente à nossa cultura corporal/movimento, e educaria no sentido de desenvolver uma sociabilidade composta de valores que permitam um enfrentamento crítico com os valores dominantes (1992:52).

Cumprindo esta tarefa, a educação física, enquanto componente do sistema educacional, estará dando sua parcela de contribuição ao processo emancipatório da modernidade, pois, segundo DEMO,

Em termos de cidadania emancipatória, definida como a construção competente da autonomia do sujeito histórico, o instrumento primordial é manejo e produção de conhecimento. Assim, se educação pretende, de fato, ser equalizadora de oportunidades, abrir para os marginalizados chances reais de desenvolvimento, colocar nas mãos dos excluídos armas efetivas de luta, precisa aproximar-se, da melhor maneira possível, da construção de conhecimento (1994:12).

Esta elaboração realizada por KUNZ, embora forneça muitos elementos para pensarmos a educação física, mantém-se presa à obra *Conhecimento e Interesse*, onde Habermas trabalha com a noção dos "interesses orientadores do conhecimento", os quais manter-se-iam no âmbito da consciência subjetiva, posição criticada por Habermas em suas obras posteriores.

Na nova perspectiva habermasiana (paradigma da comunicação ou neomoderno), as três dimensões da razão (instrumental, prática, estética) devem submeter-se ao *medium* universal da linguagem e à discutibilidade,

pois qualquer uma delas pode, e deve, assumir a forma de fala, condição de entendimento entre sujeitos, critério de conhecimento que se opõe à relação sujeito/objeto da filosofia moderna.

Sob o paradigma da comunicação, vale lembrar

... o sujeito ver-se-á obrigado, durante seu processo histórico, entender-se com outros sujeitos acerca do que significa realmente o fato de conhecer objetos, quanto agir mediante eles ou até dominá-los, sendo aí enfatizado o enfoque performativo do entendimento mútuo entre sujeitos capazes de ação e de fala – é a ênfase de uma razão centralizada na comunicação (SAMPAIO, 1994:147).

Rompe-se assim com a relação sujeito/objeto, a qual, sob o positivismo, filho dileto da ciência moderna, privilegiou um agir instrumental orientado pela eficácia, submetendo homem e natureza aos seus fins exclusivos (lucro, competição, exploração racional das matérias-primas e dos trabalhadores...), ruptura que traz um novo alento àqueles que buscam, na trilha do iluminismo, um ideal emancipatório, à medida que este agir instrumental passa a submeter-se à razão comunicativa (BOUFLEUER, s/d:7).

Analogamente à proposta habermasiana, que chamamos neomoderna, na qual "os homens possam chegar a um entendimento mútuo sobre questões vinculadas ao mundo objetivo das coisas (ciência), ao mundo social das normas (moral) e ao mundo subjetivo das vivências e emoções (arte)" (ROUANET, 1987:227-8), visualizamos uma educação física que, no esforço coletivo da aprendizagem mediada lingüisticamente, primeiramente possibilite aos seus sujeitos um domínio cognitivo-instrumental das atividades vinculadas à cultura corporal de movimento; segundo, que entendam a normatividade social que condiciona as atividades referidas, para que com isso possam interferir na construção/reconstrução dessas normas; terceiro, que na vivência destas atividades tenham garantido o espaço de manifestação de sua sensibilidade estético-expressiva, condição de afirmação das identidades pessoais.

Acreditamos que assim a educação física poderá contribuir com o projeto neomoderno, pelo qual cabe à educação como um todo, assumir um "papel ativo de aprendizagem coletiva e da potenciação do desenvolvimento cognitivo, prático-moral e expressivo-estético", promovendo "o alargamento do horizonte cultural, relacional e expressivo, na dinâmica das experiências vividas e na totalidade da aprendizagem da humanidade pelos homens" (MARQUES, 1994:558).

CONCLUSÃO

Esta parte do trabalho teria um caráter de fato conclusivo se o resultado a que chegássemos fosse o de que a propalada crise da modernidade não existe, e portanto, nenhuma correção de rumo seria necessária à educação física. Da mesma forma, se, reconhecida a crise, optássemos pela saída pós-moderna, pois finda a modernidade, acaba-se o esforço conciliatório da razão, e com ela, a filosofia, pelo menos como os gregos a legaram ao Ocidente. Nesse quadro pós-moderno, a educação física é a educação física e pronto, o resto é esforço saudosista de quem acredita que os diferentes "jogos de linguagem" possam constituir um grande jogo, arbitrado pela razão. Algo impensável para os pós-modernos, mas que não nos é inteiramente estranho, pois

Se pensarmos até as últimas conseqüências a imagem de um mundo neoliberal, entende-se por que é natural supor um fatalismo em relação ao todo, num mundo livre de normas, guiado exclusivamente pelas preferências individuais. Ele poderia ser a contrapartida secular do fatalismo religioso das culturas antigas (HABERMAS, 1998, [5]:7-8).

Considerando, porém, a "saída" proposta por este trabalho, fica difícil falar em conclusão, a não ser em termos provisórios.

LIBÂNIO (1997), tomando como referência Manacorda, lembra a presença constante na atividade educativa de um referencial orientado por uma determinada concepção de homem, mundo e sociedade. Isso faz com que atividades como a Pedagogia, Política e Ética, chamadas ciências práticas, diferenciem-se da Sociologia e Psicologia, por exemplo, havendo nelas uma intencionalidade, o que implica um comprometimento moral com a prática educativa. Assim, por mais que se renuncie às verdades dogmáticas, "o pedagogo não pode renunciar à busca e construção de uma racionalidade" (:157). Eu acrescentaria: não há pedagogia sem uma certa

teleologia. Sua instrumentalidade, porém, não pode ser tomada como critério de verdade (HORKHEIMER, 1976:97).

McLAREN (1993), igualmente contrapõe-se ao relativismo ético preconizado pelos pós-modernos pois, embora reconheça que o conhecimento é sempre contingente e contextual, afirma que “a construção de uma política emancipatória da educação deve evitar qualquer relativismo geral que se recuse a tomar posição em questões de opressão humana e injustiça social” (:25).

GIROUX (1993), na linha dos pensadores que acham importante a contribuição do pós-modernismo, à medida que este chama a atenção dos educadores para a necessidade de incorporar o contingente, o específico e o histórico como aspectos centrais de uma pedagogia libertadora, destaca, por outro lado, a necessidade de não perder de vista as noções modernistas de “vida pública”, e os ideais de liberdade e igualdade.¹

Numa tentativa de combinar as contribuições pós-modernas ao modernismo, assim se refere o autor:

A diferença e o pluralismo (...) não significam reduzir a democracia à equivalência de interesses diversos; pelo contrário, está-se argumentando em favor de uma linguagem na qual as diferentes vozes e tradições existam e floresçam ao ponto de escutar as vozes dos outros, que se envolvam num esforço contínuo para eliminar formas de sofrimento objetivo e subjetivo e que mantenham aquelas condições nas quais o ato de comunicar e viver amplie, em vez de restringir, a criação de formas públicas democráticas. Esse é tanto um projeto político quanto pedagógico, um projeto que exige que os educadores combinem uma filosofia pública democrática com uma teoria pós-moderna de resistência (GIROUX, 1993:65-6).

A crítica generalizada que tem sido dirigida ao projeto da modernidade acaba por, numa expressão já clássica, “jogar a criança fora junto com a água do banho”. Daí algumas vozes dissonantes que assumem bandeiras de defesa desse projeto, tais como a democratização do acesso e permanência na escola, o que, segundo FARACO, se faz “pela construção de práticas pedagógicas eficientes e eficazes que garantem a progressiva autonomia do aprendiz como parte do processo de sua imersão no espaço da cidadania” (1997:58).

¹ Noção que se encontra ameaçada num momento em que “grassa uma lavagem cerebral que abala os fundamentos universais da consciência igualitária da modernidade, vigentes há mais de 200 anos” (HABERMAS, 1998, [5]:7-8).

Em analogia ao referido autor, que tematiza a educação lingüística, eu diria que a preocupação acima passa, no contexto específico da educação física, pela elaboração de práticas que rompam com a visão mecânica do movimento e suas conseqüências, trabalhando com a linguagem corporal, não como reprodução de estereótipos tomados de forma acrítica, mas como um complexo conjunto de atividades bioculturais, vinculadas de forma orgânica ao conjunto das práticas sociais.

Isso não significa negar normas e técnicas por princípio, mas não aceitá-las quando assumem um caráter excludente e, portanto, ferindo a democracia tão cara à modernidade. Afinal, é sabido que o domínio de técnicas e o compartilhamento de normas são fundamentais para a integração social no âmbito das práticas esportivas e de lazer, elementos que, embora encontrem suas raízes na vida cotidiana, a ultrapassam.

Por fim é bom lembrar que a cidadania se torna significativa quando os sujeitos percebem as normas (e técnicas) como produtos históricos, portanto passíveis da intervenção humana transformadora, ideal emancipatório da modernidade.

O abandono deste projeto pode significar o rompimento da articulação infância, escola e modernidade,² rompimento que se manifesta no sucateamento desta invenção republicana que é a escola pública, e no caráter meramente assistencialista que esta assume, reproduzindo a “menoridade” ao invés de caminhar para a “maioridade” (Kant).

Ao analisar a referida articulação, FERNANDEZ pergunta,

Será que essa redução do político ao assistencial, contraface necessária da degradação do político ao jogo do mercado, exatamente quando sua lógica de funcionamento tornou-se paroxisticamente excludente, não seria um sintoma de que os fios que articulavam infância, escola e modernidade romperam-se quando começamos a desistir do projeto de uma transformação radical das relações sociais? Será que ainda dá para sonhar a infância quando já não temos sonho algum? (1997:72).

² É sabido que a pedagogia tem sua institucionalização na modernidade, sendo tributária de acontecimentos como a Reforma, Revolução Francesa, Movimento Iluminista, Industrialização, fundando-se em idéias tipicamente modernas como: natureza humana universal, autonomia do sujeito, educabilidade humana, emancipação humana pela razão (LIBÂNEO, 1997:131-139). Com a crise destas idéias a pedagogia passa por uma profunda crise, sendo alvo freqüente do ataque pós-modernista.

E nos perguntamos: será possível educação sem projeção de ideal futuro (sonho)? Não acredito, pois toda ação humana é fundada em pressupostos que guardam sementes de utopia, embora tenha claro que a projeção de futuro deva ser constantemente recriada, não exclusivamente como utopia do professor (pretensa vanguarda), mas no embate com a comunidade escolar tendo como pano de fundo o contexto histórico-social. E é em especial com as crianças, e com a criança que temos dentro de nós, que se alimentam os sonhos, e com eles, enquanto ideais contrafáticos, também reavivamos nossa capacidade de “estranhamento” diante da realidade, condição do recriar.

Para falar de sonhos e utopias nada melhor que recorrer aos poetas, pois são eles que nos interpelam diante de um possível acomodamento ao presente. Diz BRECHT: “O que ainda vive não diga: jamais” (1982:71). Da mesma forma – para que não declaremos verdes as uvas que não alcançamos, tal como a raposa – nos aconselha QUINTANA (1981:107):

Se as coisas são inatingíveis...ora!
 Não é motivo para não querê-las...
 Que tristes os caminhos, se não fora
 A mágica presença das estrelas!

Acredito que o grande desafio de nossa época e que nos espanta, é a necessidade de nos pensarmos como "*arché ton esomenon*" (origem do que será), nas palavras de Aristóteles, diante de uma história que não anda sobre trilhos, mas que é espaço a ser criado (FENSTERSEIFER, 1995b:147). Para isso não necessitamos de uma razão "forte", "dura" e "estreita" a modo de "Leito de Procusto", nem enveredar para os largos caminhos do irracionalismo. Precisamos, sim, reconhecer a complexidade do "ser", que desdobrado nos diversos "entes", exige uma razão forte, mas flexível, que "aprenda" as coisas e "aprenda" com as coisas.

Por que esta aposta na razão? Porque acredito, como Freud, que embora limitado, esse deus/logos é o que nos resta, o que também não acho pouco. Esta crença na racionalidade pressupõe uma visão não ingênua da humanidade, mas otimista o suficiente para acreditar que os homens possam "falar" antes de "atirar". Daí que, diante do abismo da crise da modernidade, não é bom que "nos empurremos", nem que se forje ilusionismos. Podemos assobiar para espantar o medo, mas nem por isso veremos mais claro, diz Freud, diante disso a “palavr-a-ção” habermasiana parece uma boa alternativa, principalmente para aqueles que ainda crêem na racionalidade, e que reconhecendo não disporem de nenhum ponto arquimediano, dispõem-se ao diálogo, construindo, na multiplicidade de suas vozes, uma razão comunicativa.

Não nos abandonemos portanto à heteronomia dessa espécie de “destino do Ser”. É bom lembrar, como o faz APEL, que se a verdade é *alethéia* é também *logos*, pois “do contrário mergulhamos no silêncio ou no ruído” (1999:6).

É uma aposta? Sim, e porque não? Não nos envergonhemos disto, ou haverá alguma saída que não o seja?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1995.

_____. Notas Marginais sobre a Teoria e a Práxis (1973). In : MATOS, O. C. F. **A Escola de Frankfurt** : luzes e sombras do iluminismo. São Paulo : Moderna (coleção logos), 1993. p. 99-102.

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro, 1985.

APEL, Karl-Otto. **Estudos de Moral Moderna**. Petrópolis : Vozes, 1994.

_____. Como escapar do blablablá. Entrevista concedida a Luiz Felipe Pondé. **Folha de São Paulo**, 26 set. 1999, [5] : 6.

ARAÚJO, Luiz B. Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo : Loyola, 1996.

AZEREDO, Vânia Dutra. Ética e Conhecimento. **Revista Humanidades**. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, n. 3 : 65-86, jan.-jun., 1996.

BACHELARD, Gaston. **A Formação do Espírito Científico** : contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro : Contra-Ponto, 1996.

BARBOSA, Wilmar do Vale. Considerações em torno da Ciência, da Técnica e da Natureza. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 88/89; p. 51-65, jan.-jun., 1987.

BARTHOLO Jr., Roberto S. A Sombra dos Minaretes : o (des)encontro moderno entre homem e natureza. **Revista Tempo Brasileiro**, 88/89; 27-49, jan.-jun., 1987.

BECKER, Fernando. **A Epistemologia do Professor** : o cotidiano da escola. Petrópolis : Vozes, 1993.

BENJAMIN, Walter. A caminho do planetário. In : MATOS, O. C. F. **A Escola de Frankfurt** : luzes e sombras do iluminismo. São Paulo : Moderna (coleção logos), 1993. p. 119-120.

BERNSTEIN, Richard. **Habermas y la modernidad**. 3. ed. Madrid : Cátedra, 1994.

BETTI, Mauro. **Violência em Campo** : dinheiro, mídia e transgressão às regras do futebol espetáculo. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1997.

- BOMBASSARO, Luis Carlos. **As fronteiras da epistemologia** : uma introdução ao problema da racionalidade e da historicidade do conhecimento. Petrópolis : Vozes, 1992.
- BORNHEIM, Gerd. Crise da idéia de crise. In : NOVAES, Adauto (org.). **A crise da razão**. São Paulo : Companhia das Letras, 1996. p. 47-66.
- BOUFLEUR, José Pedro. **Pedagogia da Ação Comunicativa** : uma leitura de Habermas. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1997.
- _____. **Um pouco da história do conhecimento e da razão humana**. Mimeografado, [s/d].
- BOUKHARAEVA, Louiza Mansurovna. A cultura filosófica da atividade do engenheiro. In : SCHNEIDER, Paulo R (org.). **Introdução à Filosofia**. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1995, p. 52-61.
- BRACHT, Valter. As ciências do esporte no Brasil : uma avaliação crítica. In : FERREIRA NETO, A. GOELLNER, S. & BRACHT, V. V (orgs.). **As Ciências do Esporte no Brasil**. Campinas : Autores Associados. 1995. p. 29-49.
- _____. Educação Física/Ciências do Esporte : que ciência é essa? **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**. vol. 14, n. 3, p. 111-118, maio/1993.
- _____. **Educação Física e Aprendizagem Social**. Porto Alegre : Magister, 1992.
- _____. **Educação Física & Ciência** : Cenas de um casamento (in)feliz. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1999.
- BRECHT, Bertold. **Antologia Poética**. Rio de Janeiro : Elo, 1982.
- BURTT, Edwin A. **As Bases Metafísicas da Ciência Moderna**. Brasília : Ed. Universidade de Brasília, 1991.
- CARLAN, Paulo. **A Produção do Conhecimento na Educação Física Brasileira e suas Propostas de Intervenção na Educação Física Escolar** : Análise das Pesquisas nos Mestrados em Educação. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1997.
- CASTELLANI FILHO, Lino. **Educação Física no Brasil** : a história que não se conta. Campinas : Papyrus, 1988.
- CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto/1**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987a.
- _____. **As Encruzilhadas do Labirinto/2**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987b.
- _____. **As Encruzilhas do Labirinto/3** : O Mundo Fragmentado. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1992.
- CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano** : Artes de fazer. Petrópolis : Vozes, 1994.
- CHAUÍ, Marilena. Contingência e Necessidade. In : NOVAES, Adauto (org.). **A Crise da Razão**. São Paulo : Companhia das Letras, 1996. p. 19-26.
- _____. Pós-Modernismo e Marxismo. In : **A Criação Histórica**. Secretaria Municipal de Cultura de Porto Alegre : Artes e Ofícios Editora, 1992.
- COLETIVO DE AUTORES. **Metodologia do Ensino de Educação Física**. São Paulo : Cortez, 1991.
- DAOLIO, Jocimar. **Da Cultura do Corpo**. Campinas : Papyrus, 1995.

- DEMO, Pedro. **Desafios Modernos da Educação**. Petrópolis : Vozes, 1993.
- _____. **Pesquisa e construção de conhecimento** : metodologia científica no caminho de Habermas. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1994.
- DESCARTES, René. **O Discurso do Método**. Brasília : Ed. UNB, 1985.
- DURÃO, Aylton B. **A Crítica de Habermas à Dedução Transcendental de Kant**. Londrina : Ed. UEL, 1996.
- ENCARNAÇÃO, João Bosco da. **Filosofia do Direito em Habermas** : a hermenêutica. Taubaté : Cabral Editora Universitária, 1997.
- FARACO, Carlos A. Linguagem, Escola e Modernidade. In : GHIRALDELLI Jr., P (org.). **Infância, Escola e Modernidade**. São Paulo : Cortez; Curitiba : UFPR, 1997. p. 49-59.
- FENSTERSEIFER, Paulo E. A Educação Física e sua Legitimação no Processo Pedagógico. In : **Educação para crescer** : Projeto melhoria da qualidade de ensino – Educação Física 1º e 2º Grau, Secretaria da Educação/RS. Porto Alegre : Pallotti, 1992. p. 28-30.
- _____. Esclarecimento : projeto não realizado da modernidade. In : SCHNEIDER, P. R. (org.). **Introdução à Filosofia**. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1995. p. 141-146.
- _____. **O Conceito de Autonomia em Cornelius Castoriadis**. (Monografia de especialização em Filosofia Política). UNIJUÍ, Ijuí, RS, 1991.
- _____. Responsabilidade e Política. In : SCHNEIDER, Paulo R (org.). **Introdução à Filosofia**. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1995. p. 147-148.
- FERNANDEZ, Heloísa R. Infância e Modernidade : doença do olhar. In : GHIRALDELLI Jr., P (org.). **Infância, Escola e Modernidade**. São Paulo : Cortez; Curitiba : UFPR, 1997. p. 61-82.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio. **Modos de Subjetivação no Brasil e outros Escritos**. São Paulo : Escuta / Educ, 1995.
- FREIRE, João Batista. **De Corpo e Alma** : o discurso da motricidade. São Paulo : Summus Editorial, 1991.
- FREITAG, Bárbara. **A Teoria Crítica Ontem e Hoje**. São Paulo : Brasiliense, 1988.
- _____. **Itinerários de Antígona** : a questão da moralidade. Campinas : Papyrus, 1992.
- _____. **Piaget** : encontros e desencontros. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1985.
- _____ e ROUANET, S. P. Habermas. **Sociologia**. Introdução. São Paulo : Ática, 1980.
- FURTADO, Celso. **Folha de São Paulo**, São Paulo, [5] : 4, 16 ago. 1998.
- GHIRALDELLI JR., Paulo. **Educação Física Progressista** : A pedagogia crítico-social dos conteúdos e a educação física brasileira. São Paulo : Loyola, 1989.
- _____. Indicações para o estudo do movimento corporal humano da educação física a partir da dialética materialista. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, v. 3, n. 11, 1990, p. 197-200.
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da Modernidade**. Rio Claro : Ed. UNESP, 1991.

- _____. Intervenções do Pensamento. Entrevista concedida à Maria Lúcia G. Pallares-Burke. Caderno MAIS! **Folha de São Paulo**, 02 mar. 1997, [5] : 10.
- _____. Jürgen Habermas. In : SKINNER, Quentin (org.). **As Ciências Humanas e seus Grandes Pensadores**. Lisboa : Publicações Dom Quixote, 1992. p. 155-176.
- GIDDENS, Anthony. Razón sin Revolución? La Theorie des kommunikativen Handelns de Habermas. In : BERNSTEIN, R. **Habermas y la Modernidad**. 3. ed., Madrid : Catedra, 1994. p. 153-192.
- GIROUX, Henry A. O Pós-modernismo e o Discurso da Crítica Educacional. In : SILVA, T. T (org.). **Teoria Educacional Crítica em Tempos Pós-modernos**. Porto Alegre : Artes Médicas, 1993. p. 41-69.
- GOERGEN, Pedro L. A Crítica da Modernidade e a Educação. Pro-Posições, **Revista da Faculdade de Educação da UNICAMP**, vol. 7, n. 2, [20], 5-28, jul. 1996.
- HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro : Guanabara, 1987a.
- _____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989a.
- _____. Cuestiones y Contracuestiones. In : BERNSTEIN, R. **Habermas y la Modernidad**. 3. ed. , Madrid : Catedra, 1994. p. 305-343.
- _____. Habermas e a Constelação Pós-Nacional. Entrevista concedida aos jornalistas Gunter Hoffmann e Thomas Assheue do jornal alemão “Die Zeit” (Tradução de José Marcos Macedo) reproduzida na **Folha de São Paulo** [5] : 7-8, 18 out. 1998.
- _____. **La Lógica de las Ciencias Sociales**. Madrid : Tecnos, 1988.
- _____. Modernidade : um projeto inacabado. In : ARANTES, Otilia B. F., ARANTES, P. E. **Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo : Brasiliense, 1992.
- _____. Motivos de Pensamento Pós-Metafísico e A Unidade da Razão na Multiplicidade de suas Vozes. **Revista Filosófica Brasileira**, Rio de Janeiro : UFRJ, vol. IV, n. 4, out. 1989b.
- _____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa : Publicações Dom Quixote, 1990a.
- _____. **Pensamento Pós-Metafísico**. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1990b.
- _____. **Teoria del Agir Comunicativo**. Madrid : Tauros, 1987b. Tomos I e II.
- _____. **Teoria del Agir Comunicativo** : complementos e estudos prévios. Madrid : Catedra, 1989c.
- _____. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Lisboa : Edições 70, 1997.
- HARDT, Michael. Em que manifestações de poder atuais se pode identificar traços do que Deleuze caracterizou como sendo a “sociedade de controle”? **Folha de São Paulo**, [5] : 7, 02 jun. 1996.
- HARMAN, P. M. **A Revolução Científica**. São Paulo : Ática, 1995.
- HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo : Loyola, 1993.
- HISTÓRIA DO PENSAMENTO. (4 vol.) São Paulo : Nova Cultural, 1987.

- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. Rio de Janeiro : Editorial Labor do Brasil, 1976.
- HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens** : o jogo como elemento da cultura. São Paulo : Perspectiva, 1980.
- INGRAM, David. **Habermas e a Dialética da Razão**. Brasília : Ed. Universidade de Brasília, 1993.
- JAMESON, Frederic. O Pós-modernismo e a Sociedade de Consumo. In : KAPLAN (org.). **O Mal-Estar do Pós-Modernismo**. Rio de Janeiro : Zahar, 1993.
- JAPIASSÚ, Hilton. **A Crise da Razão e do Saber Objetivo** : as ondas do irracional. São Paulo : Letras & Letras, 1996.
- JIMÉNES, M. R. Mejía. **Sindicato e Pedagogia**. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1989.
- KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Petrópolis : Vozes, 1985.
- KAPLAN, E. Ann (org.). **O Mal-Estar no Pós-Modernismo**. Teorias e Práticas (introdução). Rio de Janeiro : Zahar, 1993.
- KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo : Perspectiva, 1987.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **A Crise do Século XX**. São Paulo : Ática, 1991.
- KUNZ, Elenor. **Educação Física** : Ensino & Mudanças. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1991.
- _____. O Esporte enquanto Fator Determinante da Educação Física. **Revista Contexto & Educação**, Ijuí : Ed. UNIJUÍ, n. 15, 1989, p. 63-73.
- _____. **Transformação Didático-Pedagógica do Esporte**. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1994.
- KURZ, Robert. **O Colapso da Modernização**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1992.
- LARA, Tiago Adão. **Caminhos da Razão no Ocidente** : a filosofia ocidental, do renascimento aos nossos dias. Petrópolis : Vozes, 1988.
- LEBRUN, Gérard. Sobre a Tecnofobia. In : NOVAES, A (org.). **A Crise da Razão**. São Paulo : Companhia das Letras, 1996. p. 471-494.
- LEFORD, Claude. O Imaginário da Crise. In : NOVAES, Adauto (org.). **A Crise da Razão**. São Paulo : Companhia das Letras, 1996. p. 27-45.
- LEO MAAR, Wolfgang. À Guisa de Introdução : Adorno e a experiência formativa. In : ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro : 1995. p. 11-28.
- LEVY, Pierre. O Inexistente Impacto da Tecnologia. **Folha de São Paulo**, [5] : 3, 16 ago. 1997.
- LIBÂNEO, José C. Pedagogia e Modernidade : presente e futuro da escola. In : GHIRALDELLI, Jr. P (org.). **Infância, Escola e Modernidade**. São Paulo : Cortez; Curitiba : UFPR, 1997. p. 127-176.
- LÖWY, Michel. Messianismo e Revolução. In : NOVAES, Adauto (org.). **A Crise da Razão**. São Paulo : Companhia das Letras, 1996. p. 395-407.
- LUCAS, F. Crivo de Papel. **Folha de São Paulo**, [5] : 11, 27 set. 1998.

- LUZ, Madel. **Natural, Racional, Social; Razão Médica e Racionalidade Científica Moderna.** Rio de Janeiro : Campus, 1988.
- LYOTARD, Jean-François. **O Pós-Moderno.** Rio de Janeiro : José Olympio, 1988.
- MARCONDES, Danilo. **Filosofia, Linguagem e Comunicação.** 2. ed. São Paulo : Cortez, 1992.
- MARQUES, Mario Osório. **A Formação do Profissional da Educação.** Ijuí, UNIJUÍ, 1992a.
- _____. **A Reconstrução da Educação com Qualidade.** Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1992b.
- _____. **Conhecimento e Educação.** Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1988.
- _____. **Conhecimento e Modernidade em Reconstrução.** Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1993.
- _____. O Mundo da Vida Cotidiana e a Educação. **Revista Contexto & Educação,** Ijuí : Ed. UNIJUÍ, n. 22, abr./jun., 1991. p. 30-37.
- _____. Os Paradigmas da Educação. In : Brasil, MEC-INEP. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos,** v. 73, n. 175, p. 547-565, set.-dez. 1992 (publicado em 1994).
- _____. **Pedagogia, a Ciência do Educador.** Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1990.
- MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt : luzes e sombras do iluminismo.** São Paulo : Moderna (coleção logos), 1993.
- _____. **Os Arcanos do Inteiramente outro : a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução.** São Paulo : Brasiliense, 1989.
- MATTHIESEN, Sara Q. Teorias de Educação do Corpo : de Wilhelm Reich às práticas corporais alternativas. In : **Filosofia, Sociedade e Educação.** Paulo Ghiraldelli Jr. e Nadja Hermann Prestes (Editores), UNESP/Marília, 1997. p. 153-162.
- MAZZI, Ângela P. R. **Razão Comunicativa e Emancipação : fundamentos para uma teoria crítica da educação,** Rio de Janeiro : PUCRJ, 1992. (Tese de doutorado).
- Mc CARTHY, Thomas. **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas.** Madrid : Tecnos, 1992.
- McLAREN, Peter. Pós-Modernismo, Pós-Colonialismo e Pedagogia. In : SILVA, T. T (org.). **Teoria Educacional Crítica em Tempos Pós-Modernos.** Porto Alegre : Artes Médicas, 1993. p. 9-40.
- MEDINA, João Paulo Subirá. **A Educação Física cuida do Corpo e "Mente".** Campinas : Papyrus, 1986.
- MELO e SOUZA, Ronaldes. A Epigênese do Pós-moderno. **Revista Tempo Brasileiro,** Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, (84) : 32-60, jan.-mar. 1986.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção.** São Paulo : Martins Fontes, 1994.
- MONTAG, Warren. O que está em Jogo no Debate Sobre o Pós-modernismo? In : KAPLAN (org.). **O Mal-Estar do Pós-Modernismo.** Rio de Janeiro : Zahar, 1993.
- MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência.** Portugal : Publicações Europa - América, 1990.

- _____. O Pensamento Socialista em Ruínas. In : MORIN, Edgar et al. **A Decadência do Futuro e a Construção do Presente**. Florianópolis : Ed. da UFSC, 1993.
- MOTUS CORPORIS : Revista de divulgação científica do Mestrado e Doutorado em Educação Física, Rio de Janeiro : Universidade Gama Filho, v. 3, n. 2, dez. 1996.
- MOURA, Carlos A. R. de. A Invenção da Crise. In : NOVAES, Adauto. **A Crise da Razão**. São Paulo : Companhia das Letras, 1996. p. 83 - 95.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Filosofia na Crise da Modernidade**. São Paulo : Loyola, 1989.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Dialética e Hermenêutica em Jürgen Habermas. In : HAGUETTE, Teresa M. Frota (org.). **Dialética Hoje**. Petrópolis : Vozes, 1990. p. 81-115.
- _____. **Sobre a Fundamentação**. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1993.
- PAZ, Octávio. **Convergências** : Ensaio sobre Arte e Literatura. Rio de Janeiro : Rocco, 1991.
- _____. **O Labirinto da Solidão e Post-scriptum**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1984a.
- _____. **Os Filhos do Barro**. Rio de Janeiro : Nova Fronteira. 1984b.
- PLASTINO, Carlos A. A Crise dos Paradigmas e a Crise do Conceito de Paradigma. In : BRANDÃO, Z (org.). **A Crise dos Paradigmas e a Educação**. São Paulo : Cortez, 1997.
- PRADO Jr, Bento. Bento Prado Jr. analisa Deleuze. **Folha de São Paulo** [5] : 5, 02 jun. 1996a.
- _____. Erro, Ilusão, Loucura. In : NOVAES, Adauto. **A Crise da Razão**. São Paulo : Companhia das Letras, 1996b. p. 111-133.
- PRESTES, Nadja H. **Educação e Racionalidade** : conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1996.
- QUINTANA, Mário. **Nova Antologia Poética**. Rio de Janeiro : Codecri, 1981.
- RIBEIRO, Eduardo E. M. **Individualismo e Verdade em Descartes** : o processo de estruturação do sujeito moderno. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1995.
- ROCHA, Alexandre S. da. Cientificidade e Consenso : Esboço de uma epistemologia a partir da teoria consensual da verdade de Jürgen Habermas. In : **A Cientificidade em Questão**. Campinas : Papyrus, 1990. p. 177-212.
- ROSSI, Paolo. **A Ciência e a Filosofia dos Modernos** : Aspectos da Revolução Científica. Rio Claro : Ed. UNESP, 1992.
- ROLIM, Marcos. A Verdade segundo Habermas. In : **PT** : Partido de Interlocução. Porto Alegre : Assembléia Legislativa, [s/d].
- ROUANET, Sérgio Paulo. A Deusa Razão. In : NOVAES, Adauto (org.). **A Crise da Razão**. São Paulo : Companhia das Letras, 1996. p. 285-299.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.

- ROUANET, Sérgio Paulo. Do Pós-Moderno ao Neo-Moderno. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, (84) : 86-97, jan.-mar., 1986.
- _____. **Mal Estar na Modernidade**. São Paulo : Companhia das Letras, 1993.
- _____. Razões do Neo-iluminismo. In : **A Criação Histórica**. Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre : Artes e Ofícios Editora, 1992.
- _____. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989.
- SACARRÃO, Germano Fonseca. **Biologia e Sociedade-I, Crítica da Razão Dogmática**. Portugal : Publicações Europa-América Ltda., 1989.
- SAMPAIO, Tânia Maria Marinho. A Demanda da Emancipação Social no Pensamento Político de Habermas. **Revista Tempo Brasileiro**, 118-119 : p. 145-160, jul.-dez. 1994.
- SANTIN, Silvino. Perspectivas na Visão da Corporeidade. In : MOREIRA, Wagner Wey (org.). **Educação Física & Esportes** : perspectivas para o século XXI. Campinas : Papirus, 1992.
- SANTOS, Boaventura de S. **Introdução a uma Ciência Pós-Moderna**. Rio de Janeiro : Graal, 1989.
- _____. Um Discurso sobre as Ciências na Transição para uma Ciência Pós-Moderna. **Revista de Estudos Avançados**. São Paulo : USP, maio-ago., 1988. p. 46-71.
- SANTOS, Francisco C. dos. Controle e Contrato : duas formas de relação com a alteridade. **Revista Educação, Subjetividade e Poder**. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, vol. 4, p. 9-15, jan.-dez. 1997.
- SANTOS, Jair F. dos. **O que é Pós-Moderno**. São Paulo : Brasiliense : 1991.
- SAVIANI, Dermeval. **Educação e Questões da Atualidade**. São Paulo : Livros do Tatu : Cortez, 1991.
- SCHORSCH, Christof. Können, Machen, Dürfen. Neue Wege für die Wissenschaft. In : **Universitas** 1/1993.
- SCHWENGBER, Maria Simone V. **O Silêncio e as Falas dos Corpos-Sujeitos nas Práticas de Educação Física de uma Escola Pública**. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, Série Dissertações de Mestrado, 1997.
- SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas** : razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989.
- SILVA, Franklin L. e. A Função Social do Filósofo. In : MUCHAIL, Salma T (org.). **A Filosofia e seu Ensino**. São Paulo : EDUC, 1993a.
- SILVA, Juremir Machado da. A obra de Morin, Baudrillard e Maffesoli. In : MORIN, E. et. al. **A Decadência do Futuro e a Construção do Presente**. Florianópolis : Ed. da UFSC, 1993b.
- SILVA, Sonia A. I. **Filosofia Moderna** : uma introdução. São Paulo : EDUC, 1992.
- SOARES, Carmen Lúcia. **Educação Física** : raízes européias e Brasil. Campinas : Autores Associados, 1994.
- _____. **Fundamentos de Educação Física Escolar**. Campinas : Mimeografado, [s/d], 29 p.
- _____. **Imagens da Educação no Corpo**. Campinas : Autores Associados, 1998.
- SOUZA e SILVA, Rossana Valéria. **Mestrados em Educação Física no Brasil** : Pesquisando suas pesquisas. Santa Maria : UFSM, 1990. (Dissertação de Mestrado).
- STEIN, Ernildo. **Epistemologia e Crítica da Modernidade**. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1991.

- _____. O Humano Imponderável e a Pós-Modernidade. In : **Orfãos de Utopia** : a melancolia da esquerda. Porto Alegre : Ed. da Universidade/UFRGS, 1993a.
- _____. Os Paradigmas Filosóficos no Limiar de um Novo Milênio. In : **Orfãos de Utopia** : a melancolia da esquerda. Porto Alegre : Editora da Universidade/UFRGS, 1993b
- _____. **Racionalidade e Existência**. Uma introdução à Filosofia. Porto Alegre : L&PM. 1988.
- TREBELS, Andreas H. Aprender a Movimentar-se : Pontos referenciais para uma teoria pedagógica do movimentar-se. In : ANAIS - Seminário Brasileiro em Pedagogia do Esporte. Santa Maria, RS, 1998. p. 31-49.
- TUGENDHAT, Ernest. **Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem**. Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 1992.
- TÜRCKE, Christoph. **O Louco** : Nietzsche e a mania da razão. São Paulo : Vozes, 1993.
- VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade** : niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Lisboa : Editorial Presença, 1987.
- WHITE, Stephen K. **Razão, Justiça e Modernidade** : a obra recente de Jürgen Habermas. São Paulo : Ícone, 1995.
- WOLFF, Francis. Nascimento da Razão, Origem da Crise. In : NOVAES, Adauto (org.). **A Crise da Razão**. São Paulo : Companhia das Letras, 1996. p. 67-82.