

EDUCAÇÃO, EMANCIPAÇÃO E PÓS-MODERNIDADE

EDUCATION, EMANCIPATION AND POSTMODERNITY

Filipe Ceppas de Carvalho e Faria¹

RESUMO: Afirmar que vivemos sob uma condição pós-moderna não significa de modo algum “decretar” que tudo é narrativa e que o discurso emancipatório é apenas uma narrativa entre outras. Significa, antes de mais nada, reconhecer as dificuldades que assombram e limitam nossa *práxis* emancipadora. A condição pós-moderna é a consciência de que existem problemas que não podem ser resolvidos com o instrumental moderno. Esses problemas atravessam a sociedade e a escola. O que tem o arcaico a ver com isso?

Palavras-chave: Pós-modernismo. Educação. Emancipação.

ABSTRACT: To claim that we live under a postmodern condition is by no means to “decree” that everything is narrative and that emancipatory discourse is just one narrative among others. It means, above all, recognizing the difficulties that haunt and limit our emancipatory *praxis*. The postmodern condition is the awareness that there are problems that cannot be solved with modern instruments. These problems comes up throughout society and school. What does archaic have to do with it?

Keywords: Postmodernism. Education. Emancipation.

INTRODUÇÃO

Temos suficientes motivos para sustentar, atualmente, ao menos duas ou três certezas (ou, antes, engajamentos) frente a isso que chamamos “educação”, quando referido aos processos e finalidades da escolarização. É indubitável que a verdade estatística “quanto maior a escolaridade maior a renda” —relevante na defesa de um sistema educacional universal, público, laico e gratuito, ainda que reduza as funções da escola à ideia de mobilidade social— torna-se cada vez mais etérea, ou mesmo sem sentido, em meio ao desconcerto geral de nosso “capitalismo periférico”, sobretudo com instituições e políticas estatais sequestradas por forças fascistas e incompetentes, que

¹ Professor associado da Faculdade de Educação da UFRJ. Doutor em Educação pela PUC- Rio. Coordena o Laboratório de Ensino de Filosofia Gerd Bornheim da Faculdade de Educação da UFRJ (LEFGB-FE/UFRJ) e o Núcleo de Pesquisa em Filosofia Francesa Contemporânea do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFRJ (NuFFC-PPGF-UFRJ/CNPq). E-mail: filcepps@gmail.com

botam tudo a perder, com inflação, discursos de ódio, necropolítica, desemprego, desmonte do Estado, desindustrialização, desproteção social, destruições as mais diversas. Há, também, motivo de sobra para crer na viabilidade de mudanças possíveis nesse cenário, com a retomada e o fortalecimento de projetos democráticos de governo e de educação, com participação popular e respeito à laicidade e a um debate qualificado. É possível, por fim, defender, com espírito generoso, militante, engajado, que cada movimento que se faz, em sala de aula, num sentido emancipatório (leia-se: na busca pelo fortalecimento da igualdade, da dignidade, do amor, da solidariedade e demais valores e afetos que garantam e expandam o respeito e a cooperação entre as pessoas) é um movimento que afirma, sempre no aqui e agora, o sentido primordial de todo e qualquer processo de educação e escolarização em uma sociedade.

Todo o resto é incerteza. Há incerteza, por exemplo, quanto ao fato do cenário de catástrofe educacional de nosso país ser “apenas agravado” por governos deploráveis, em função da desigualdade histórica, extrema e persistente de nossas estruturas econômicas e sociais. Se parece natural vislumbrar um cenário educacional mais arejado quando o país esteja livre de governos autoritários e reacionários, não seria verdade também que o autoritarismo-reacionarismo que esses governos encarnam atravessa camadas significativas da sociedade e suas instituições, incluindo a própria escola? O que é necessário para que a escola produza antídotos contra esses atravessamentos? As políticas desastrosas desses governos (que associam ingerência religiosa, privatização, precarização e/ou militarização) não seriam, grosso modo, e antes de mais nada, o acréscimo de um inconcebível ao que já era intolerável (em particular, a falta de valorização de professores e da rede pública)? Essas políticas desastrosas seriam sequer concebíveis sem aqueles atravessamentos? Que esses governos reacionários sejam possíveis, não é isso, em parte, a demonstração inequívoca de uma certa falência educacional, contra a qual lutamos desesperadamente? Qual a extensão dessa falência?

A condição pós-moderna é a consciência de que existem problemas que não podem ser resolvidos com o instrumental moderno. Esses problemas e os limites do instrumental moderno tornam-se mais visíveis no reconhecimento de dimensões da formação e do desenvolvimento do capitalismo que, dos etnocídios coloniais ao

esgotamento climático (ênfase em esgotamento, sufocamento, fim da linha), passando por Auschwitz, para não mencionar a atual e crescente violência estrutural de “sociedades periféricas” como a nossa (ênfase em décimo lugar mundial do Brasil por mortes violentas), impõem a bárbarie como uma realidade persistente e impermeável ao progresso civilizatório sonhado através das balizas da modernidade — o que parece indissociável da crescente complexificação e volatização dos processos de produção e de reprodução do capital, da ciência, da cultura, da tecnologia. “O pós-moderno” é visto por muita gente como um dos maiores vilões da contemporaneidade, basicamente porque ele relativizaria a verdade, ou a ciência, e reforçaria o subjetivismo, o “estetismo”, o individualismo e muitos outros ismos malvados. No âmbito político, ele seria uma narrativa reacionária, a deslegitimar a práxis transformadora como sendo o resultado ilusório de grandes narrativas falidas, obstaculizando qualquer perspectiva emancipatória. Esse pós-moderno, identificado via de regra com Lyotard, é por vezes também associado ao “pós-estruturalismo”, isto é, a filosofias francesas como as de Foucault, Deleuze e Derrida. Embora nenhum desses autores tenha se reconhecido no debate sobre o pós-modernismo, com exceção do irônico e recalcitrante Lyotard, é possível defender que eles transitam numa “esfera familiar” no que diz respeito à rejeição de “certos universais”, como veremos adiante. Os descontentes, da direita à esquerda do espectro político, mas sobretudo aqueles afeitos à teorização e a militância marxista, costumam assumir a identificação simplista do pós-moderno com o relativismo e o subjetivismo, e costumam contentar-se com críticas superficiais que põem no mesmo saco filosofias tão distintas e tão multifacetadas quanto às de Lyotard, Deleuze, Foucault e Derrida.

Por tudo isso, conversar sobre o pós-moderno não é tarefa fácil. Por um lado, a defesa da plausibilidade de uma condição pós-moderna precisa lançar mão de uma narrativa ao mesmo tempo totalizante e precária, para poder afirmar algo acerca da impossibilidade, por exemplo, de contarmos sem mais com “a grande narrativa marxista” (desnecessário lembrar que não há apenas uma) como necessária (tida por vezes como suficiente) para um investimento educacional emancipatório. Por outro lado, educadoras e educadores militantes, de esquerda, parecem ter muita dificuldade em admitir que

transformações inquestionáveis dos mundos da produção, da economia, da cultura, da técnica, etc. implicam também profundas problematizações das premissas modernas acerca dos condicionantes de qualquer perspectiva emancipatória possível. Não se trata de abandonar o marxismo ou qualquer outra perspectiva de análise-ação-transformação na realidade; trata-se, antes, do reconhecimento de que a complexidade do mundo globalizado de início do século XXI exige revisões e hibridismos conceituais contínuos, sem os quais os velhos ideais de emancipação tornam-se o que parecem ser para uma grande maioria: românticos, sectários, ultrapassados e inoperantes — simultaneamente leitmotiv ideológico que garante a sobrevivência de um anticomunismo moribundo e delirante.

DESENVOLVIMENTO

Dadas essas premissas, talvez possamos começar uma boa conversa nos situando em pleno referencial marxista, quando Perry Anderson, em *As origens da pós-modernidade*, chama a atenção para a obra de Fredric Jameson como sendo o ápice de uma tradição:

A opinião de que o final dos anos 60 marcou uma ruptura crítica na paisagem de esquerda não estava completamente errada. Intelectualmente, como indica o próprio título do seu ensaio e livro marco [*Pós-modernismo ou a lógica cultural do capitalismo tardio*], a virada de Jameson para uma teoria do pós-moderno foi possibilitada pelo *Capitalismo avançado* de Mandel (...). Empiricamente, a própria vida econômica ficou de todo modo tão penetrada pelos sistemas simbólicos de informação e persuasão que foi perdendo sentido a noção de uma esfera independente de produção mais ou menos cultural. (ANDERSON, 1999, p.85-86).

Vale dizer, a lógica cultural do capitalismo tardio é mais do que apenas uma “nova” lógica cultural, ela é indissociável “da vida econômica penetrada de modo inédito pelos sistemas simbólicos de informação e persuasão” — e isso já na década de 1980, no preâmbulo do avanço arrasador do neoliberalismo, quando a deriva especulativa-digital dos sistemas virtuais de transação do capital encontrava-se ainda em sua infância.

Publicado em 1998, esse livro de Perry Anderson apresenta sínteses extremamente densas de uma quantidade impressionante de problemas que ainda permanecem em nossos horizontes sociais, políticos, econômicos, culturais. Já o problema da educação aí aparece, marginal e virtualmente, na questão sobre o papel da própria teorização crítica em torno de um horizonte emancipador. Por mais indiretas e opacas que possam ser, as mediações entre a produção teórica e o debate especializado nas ciências, na política e nas artes, de um lado, e o mundo da vida, de outro, constituem a práxis: um mundo onde ação e teoria se fundem, envolvendo nossos mais atávicos interesses, valores, medos, curiosidades, expectativas, investimentos. Uma questão pós-moderna crucial é o quanto o nosso engajamento praxiológico no mundo da vida pode estar limitado por concepções modernas defasadas com relação às sínteses que essas mesmas concepções nos permitem elaborar. Neste sentido, o pós-moderno nunca foi uma invenção de pensadores ou artistas reacionários, e a nossa condição pós-moderna é, desde sempre, paradoxal: ela é a consciência de uma defasagem radical e constitutiva; uma desconfiança diante das saídas que têm sido vislumbradas, a partir de referências modernas e pretensamente universais, para superar a expansão global, intrinsecamente injusta, opressora e violenta, do capital.

A teorização pós-moderna questiona a validade de premissas modernas que sobrevivem em perspectivas científicas, filosóficas, artísticas e políticas na contemporaneidade. Uma dessas premissas é a suposta necessidade de legitimação da práxis por um metadiscurso —científico ou filosófico— capaz não apenas de compreender e sintetizar os principais embates em torno dos problemas mais urgentes que afligem os seres humanos, mas também de levar esses mesmos seres a agir na boa direção que esse metadiscurso, e só ele, é capaz de indicar. É a premissa do progresso. Indissociável desta é a identificação do coletivo capaz de compreender e de assumir um tal desígnio. É a premissa do sujeito universal. A recusa dessas duas premissas pode ser claramente exemplificada no reconhecimento, por parte dos ditos filósofos pós-estruturalistas, do esgotamento da ideia de cientificidade do materialismo histórico-dialético, isto é, na recusa da identificação da perspectiva emancipatória e revolucionária de superação do capitalismo com a ação desse sujeito virtualmente universal que seria “o povo”, “a classe trabalhadora” ou “o proletariado”, guiado nesse processo por uma racionalidade

encarnada essencialmente no marxismo, no partido e numa disciplina revolucionária. Mas, para além dos eventuais alcances e limites das análises acerca do(s) marxismo(s) realizadas por esses autores, é absolutamente possível (e me parece necessário) compreender a teorização pós-moderna numa perspectiva emancipatória e anticapitalista, em aliança com perspectivas teóricas as mais diversas, revistas e renovadas pelos desafios do presente — envolvendo, portanto (e, em especial, nos trópicos), também uma plataforma teórica anti-eurocêntrica e decolonial².

Em todos os âmbitos da vida, a condição pós-moderna implica, de imediato, a constatação de uma despistagem geral dos mecanismos decisórios, não porque não existam tais instâncias de decisão (não se despista o que não existe), mas porque estas encontram-se cada vez mais descentradas, diluídas, mediadas por processos aparentemente incontrolláveis, virtuais, globalmente padronizados e algoritmizados, de automação, telemarketing, responsabilização (accountability) e demais instrumentos “modernos” de gestão, de modo a tornar tudo (empresas, instituições, aparatos tecnológicos, nossa vida cotidiana) supostamente mais produtivo, eficiente, ágil, competitivo, “socialmente responsável”, “ecológico”, etc. — instrumentos cada vez mais radicais de desregulamentação que embaralham e aprofundam os processos de alienação e reificação, tais como classicamente analisados pelo marxismo. Esse descentramento e essas mediações rompem com o “mundo moderno” em muitos aspectos. Um deles é a híper-especialização inédita das esferas da produção, do poder político, do comércio, do direito, dos meios de comunicação, dos serviços, da produção científica, e os circuitos de dependência e de conflito que se instauram entre elas. Outros aspectos são as transformações pelas quais passaram e continuam passando as classes trabalhadoras e a burguesia — transformações indissociáveis das esferas do desejo e do imaginário, vale dizer, da colonização do mundo da vida pelo espetáculo, hoje mais do que nunca em função da dinâmica radicalmente dessublimadora (aparentemente também mais imbecilizante ou mediocrizadora) das redes sociais.

² Essa tese da necessidade de um “hibridismo teórico” para dar conta do presente é tão antiga quanto os primeiros ensaios da “teoria” como perspectiva inter ou transdisciplinar no âmbito das ciências humanas e, particularmente, dos estudos culturais. Ver Anderson (1999).

Nesse sentido, é preciso atentar para os curtocircuitos caóticos das identificações sociais que atravessam o mundo do trabalho precarizado, assim como a força avassaladora com que têm avançado as propostas de flexibilização-precarização da escola destinada a formar os trabalhadores (de fazer inveja às antigas políticas do Banco Mundial). Algo equivalente pode ser dito acerca dos efeitos dessas transformações sobre a própria burguesia:

[...] a burguesia tal como Baudelaire ou Marx, Ibsen ou Rimbaud, Groz ou Brecht — ou mesmo Satre ou O'Hara — conheceram, é coisa do passado. No lugar desse sólido anfiteatro há um aquário de formas flutuantes, evanescentes — os projetistas e gerentes, auditores e zeladores, administradores e especuladores do capital contemporâneo: funções de um universo monetário que não conhece rigidez social ou identidades fixas. (ANDERSON, 1999, p.101).

A pressão veloz e ardilosa do capital financeiro sobre os setores produtivos; a inédita penetração da economia pelos sistemas simbólicos de informação e persuasão; a avacalhão infinita dos sistemas políticos representativos; esses são fatores que vem rearranjando-desarranjando drasticamente, para além do bem e do mal, o jogo das “castas hereditárias” do capitalismo tardio. O mundo digital leva ao paroxismo a absorção da esquizofrenia das identidades sociais pelo mercado. O fluxo contínuo-frenético das interações tik tok, sob a capa inocente da diversão, intensifica e neutraliza simultaneamente a agonística identitária, enquanto avançam a perda dos direitos e a retração dos meios de resistência. Se a luta de classes e os confrontos identitários são absorvidos-neutralizados pelo mercado, tornando-se cada vez mais visíveis e atravessando todos os domínios da vida, das vitrines das lojas dos novos-ricos aos reality shows, isso é porque, dentre outras coisas, a figura do inimigo (o burguês, homem branco, hetero, cis, racista, misógeno, sexista, lgbtqi+fóbico, fascista, capacitista, etc.) acaba pessoalizada, projetada potencial e paradoxalmente em qualquer um(a) — vale dizer: em todos e em ninguém. Como sintetiza Perry Anderson: “outro dia, em júbilo ou alarmado, o modernismo era tomado por imagens de máquinas; agora, o pós-modernismo é dominado por máquinas de imagens” (ANDERSON, 1999, p.105). E as máquinas de imagem transformam tudo em simulacro.

Se o retrato impressionista esboçado até aqui corresponde minimamente a problemas reais, as concepções mais ou menos unânimes de um processo formal de escolarização associado a uma perspectiva emancipatória se vêem confrontadas com perspectivas cada vez mais desafiadoras. As ações político-pedagógicas emancipatórias (que incluem princípios como a construção do comum, a defesa da esfera pública, o respeito à soberania popular e às diferenças), em suas resistências e tentativas de superação dos desmandos de redes políticas, culturais e administrativas, sequestradas pelos interesses do capital, não enfrentam mais somente a clássica alienação dos atores sociais, a força dos discursos ideológicos ou os constrangimentos da arena institucional onde prevalecem os interesses particulares de grupos dominantes mais ou menos bem definidos —isto é, uma democracia limitada por um jogo de forças em essência antidemocrático, leia-se: impermeável à ampliação da participação popular. Essas redes já não são mais as redes políticas clássicas, divididas entre representantes do capital e do trabalho.³ A recente e maciça entrada de evangélicos, agentes policiais, militares e youtubers no teatro político é apenas a face mais visível da re/decomposição de um jogo de forças impossível de ser traduzido meramente pelo embate entre capital e trabalho. Em resumo, nossa práxis educacional enfrenta uma complexa rede de discursos, imagens e desejos que a transforma, quer queiramos ou não, numa narrativa entre outras, em competição com formas de vida marcadas pelo anything goes— o que significa, dentre outras coisas, forças avessas a qualquer “comunicação racional” que tenha o comum como horizonte — o limite último que marca a condição pós-moderna é a dissimulação diante da lei, medida precária do comum nas sociedades burguesas. O pós-moderno, longe de ser a afirmação festiva desse vale tudo, do pastiche ou do que seja, é o reconhecimento desse cenário distópico e da extrema dificuldade para superá-lo.

Vale dizer, afirmar a condição pós-moderna não significa de modo algum “decretar” que tudo é narrativa e que o discurso emancipatório é apenas uma narrativa

³ Como negar, por exemplo, que Foucault, a partir dos anos 1970, bagunça nossa concepção por demais esquemática e simplificadora do poder como repressão soberana-vertical das classes dominantes? Como não reconhecer que ele, tal como La Boetie cinco séculos antes, nos ajuda a destrinchar os difíceis nós das tramas horizontais do poder das constituições sociais, tramas sem as quais o poder soberano-vertical não sobreviveria um dia sequer?

entre outras. Significa, em primeiro lugar, reconhecer as dificuldades que assombram e limitam nossa práxis emancipadora. Mas aceitar a condição pós-moderna também não significa apenas reconhecer que o discurso emancipatório (moderno em sua essência, nos vislumbres possíveis que nos oferece dos caminhos para a construção de uma sociedade livre, sem exploração, sem preconceitos, etc.) tem tanta dificuldade, como qualquer outro discurso (liberal, conservador, anarquista), para compreender as complexas transformações pelas quais têm passado o mundo da vida e o mundo da produção, assim como para indicar caminhos da superação de um cenário de desolação persistente. Aceitar a condição pós-moderna é, antes de mais nada (e isso parece o mais difícil), reconhecer que as premissas modernas, centradas em ideias como sujeito universal, identidade ou progresso, parecem caminhar cada vez mais do lado da impotência, enquanto outras forças e outros discursos surfam facilmente no desconcerto de uma “desregulamentação geral” da vida, da produção, da política, etc. — e não adianta lamentar que é a realidade que está errada. Aceitar a condição pós-moderna é, de início, o simples reconhecimento de que as premissas modernas, mesmo que em versões recauchutadas, estão longe de parecer dar conta do embate em favor da emancipação, o que não significa abrir mão de uma perspectiva emancipatória. Muito pelo contrário!

Nada confirma mais esse diagnóstico do que a capilaridade e a intensidade com que concepções pré-modernas (em especial de extração religiosa) têm sido incorporadas em discursos e práticas capazes de desestabilizar radicalmente até mesmo instituições que esperaríamos blindadas por seus próprios ordenamentos internos, essencialmente modernos: a justiça, os parlamentos, as universidades, etc. (mas elas estavam mesmo blindadas ou antes sempre ostentaram sua dominação masculina, branca, cristã, burguesa, supostamente amenizada por processos legais de ampliação de direitos, demasiadamente lentos, que mal dissimulam sua natureza precária e seletiva?) Reconhecer isso significa menos renegar concepções pré-modernas do que reconhecer os limites das conquistas modernas.⁴ É um grande engano imaginar que esse embate seja tão

⁴ Apesar de me sentir pouco à vontade em meio à teorização de Bruno Latour (LATOURE, 1994), suas teses acerca dos “modos de existências” e de que “os modernos” nunca fizeram o que propugnavam parecem constituir, a meu ver, outra persepctiva importante a ser levado em conta no debate sobre o pós-modernismo.

somente o resultado de uma nova ofensiva conservadora.⁵ Na verdade, essa tensão entre “barbárie” e “civilização” sempre esteve latente no coração da condição moderna. Procurando caracterizar o modernismo, Habermas escreve:

O novo valor conferido ao transitório, ao fugaz e ao efêmero, a própria celebração do dinamismo, manifestam o anseio por um presente íntegro, imaculado e estável. Isto explica a linguagem algo abstrata na qual o vezo modernista tem falado do “passado”. Apagam-se os componentes que distinguem as épocas entre si. Substitui-se a memória histórica pela afinidade heróica do presente com os extremos da História: *um sentido do tempo no qual a decadência se reconhece de imediato no bárbaro, no selvagem e no primitivo*. Torna-se patente a intenção anárquica de romper o contínuo da história, sendo possível explicá-la em termos do potencial desta nova consciência estética. A modernidade revolta-se contra as funções normalizadoras da tradição; vive da experiência de se revoltar contra tudo que é normativo. Esta revolta é uma maneira de neutralizar padrões tanto da moral como quanto da utilidade. (HABERMAS, 1983, pp.86-87, grifo nosso).

Curioso esse “sentido do tempo no qual a decadência se reconhece de imediato no bárbaro, no selvagem e no primitivo”. O sentido crítico da passagem é marcado pelo termo “decadência”. Quando o modernismo se projeta numa concepção arcaica (de um eterno presente ou de um tempo cíclico), ele é “decadente” e quer “romper o contínuo da história”. Como fruto de uma temporalidade irreversível, como parte deste contínuo, a tentativa de identificação com o primitivo torna-se-ia algo problemática e mesmo demodé.⁶ Habermas chega a reconhecer a dimensão reflexiva e problematizante que a

⁵ Como na visão de alguns revolucionários românticos (postura de muitos dos meus estudantes, diga-se de passagem), para os quais tanto o pós-modernismo quanto o crescimento da extrema direita seriam “apenas” recursos desesperados que a burguesia lança mão para se manter a salvo em momentos de aprofundamento da crise do capitalismo. Seria bom se fosse verdade, pois significaria bastar às classes trabalhadoras (pensadas a partir do sujeito moderno, universal, potencialmente revolucionário, “o povo capaz de engendrar o novo”) apenas alguns processos de revolta e autoesclarecimento (por dolorosos que sejam), em si mesmo aparentemente não muito improváveis —afinal, a classe trabalhadora não tem nada a perder senão os seus grilhões—, para tomar as rédeas de seu próprio destino e, num concerto geral das nações, transformar a vida no planeta em vida digna para todos. Seria realmente potente, mas a classe trabalhadora, no aqui e agora, parece sempre ter muito a perder. O mínimo que se pode dizer é que visões escatológicas, proféticas ou apocalípticas, parecem igualar o romântico revolucionário ao crédulo alienado.

⁶ Vale lembrar que, muito antes do modernismo, os povos das Américas foram imediatamente incorporados aos mitos cristãos existentes à época, sobretudo identificados com a linhagem

questão assume para a estética da modernidade: “Por outro lado, a consciência do tempo articulada na arte de vanguarda não é simplesmente a-histórica: volta-se contra o que poderia ser chamado de uma falsa normatividade histórica” (HABERMAS, 1983, p.87). Já no início do texto, ele afirmara que “o espírito e o exercício da estética da modernidade assumiram nítidos contornos na obra de Baudelaire” (e o “novo valor conferido ao transitório, ao fugaz e ao efêmero” é uma referência direta a “Le peintre de la vie moderne”), nos forçando a reconhecer nessa estética a presença de uma consciência aguda dos problemas que encerram o “apagamento dos componentes que distinguem as épocas entre si”, “a afinidade heróica do presente com os extremos da História” (outra referência à Baudelaire, que assume tal afinidade, na verdade, como um modo de lidar com a “memória histórica”, e não sua “substituição”); em resumo, uma nova vivência da temporalidade e o “descentramento do sujeito” — e o que Habermas deixa em suspenso: a consciência do caráter aporético do “selvagem” ou do “primitivo”, no registro da suspeita com relação às referências modernas do passado, do presente, do progresso, etc.

Habermas definitivamente não é o teórico mais sensível às questões das fraturas, das rupturas experimentadas com a arte moderna, e suas complexas relações com a temporalidade.⁷ Mencioná-lo tem o mérito de indicar uma premissa que ultrapassa os limites de sua crítica, que é a associação do “primitivo” ou “selvagem” com uma pura

adâmica perdida e degradada de sumé ou Thomé. Numa versão “positiva”, tratava-se do próprio paraíso perdido (ver Buarque de Holanda, 2000). Os discursos científicos evolucionistas e historicistas, a seu modo, não são menos “assimilacionistas”. Mas a análise de Habermas pressupõe que aceitemos a idéia de um “reconhecimento imediato” por parte dos modernistas, de uma incorporação em sentido mais radical do que o dos primeiros descobridores ou do evolucionismo: o europeu que reconhece uma natureza humana comum e mais profunda no “primitivismo dos selvagens”, livre das narrativas bíblicas, cíclicas ou evolutivas do Ocidente. Mas essa é apenas parte da história, e Habermas não chega a analisar o fato de que foi graças a esse “reconhecimento imediato” que a arte de vanguarda (assim como a antropologia, por motivos diversos) pode fazer sobressair a questão de uma alteridade radical que desafia nossos esquemas conceituais e sua temporalidade subjacente.

⁷ A crítica de Andreas Huyssen resume o horizonte problemático da perspectiva habermasiana: “O que Habermas como teórico partilha com a tradição estética do vanguardismo é precisamente essa ambição universalizante, que deita raízes no iluminismo burguês, impregna o marxismo e ultimamente tem pretendido chegar a uma noção totalizante da modernidade. Significativamente, o título original do texto de Habermas, conforme foi publicado no *Die Zeit*, de setembro de 1980, era « Modernidade — um projeto incompleto ». O título indica um problema — o desenvolvimento teleológico de uma história da modernidade — e propõe a seguinte questão: em que medida assumir um *telos* da história é compatível com ‘histórias’” (HUYSEN, 1986, p.93).

anterioridade, com “o passado”, ou com uma visão essencializante da natureza humana, que rompe com o contínuo da história. Ao invés de analisá-la, Habermas toma a premissa como sendo suficiente para lançar uma crítica estreita e totalizante a filosofias que, ao contrário, procuram lidar seriamente com o problema:

Os jovens conservadores *recapitulam* a experiência básica da estética da modernidade. Proclamam suas as revelações de uma subjetividade descentrada, emancipada dos imperativos do trabalho e da utilidade *e com esta experiência evadem-se do mundo moderno*. Fundados em atitudes modernistas, justificam um anti-modernismo irreconciliável. *Eles deslocam a força espontânea da imaginação, a auto-experiência e a afetividade para o âmbito do longínquo e do arcaico*, e contrapõem à razão instrumental, de forma maniqueísta, *um princípio que apenas pode ser evocado*, seja ele a vontade de poder ou a soberania, o Ser ou a compulsão dionisíaca do poético. Esta linha, na França, conduz de Bataille a Derrida via Foucault. (HABERMAS, 1983, p.90. Grifos nossos. Tradução modificada a partir do original alemão e da tradução para o inglês)⁸

Para começar, é difícil imaginar como alguém poderia “evadir-se do mundo moderno”. Habermas parece querer dizer que os “jovens conservadores” (Foucault, Deleuze, Derrida) pretendem fazê-lo. Ou que eles acabam por ignorar os principais desafios de um mundo moderno que ainda é o nosso. Habermas só pode afirmá-lo na medida em que absolutiza sua visão weberiana, totalizante e esquemática, da modernidade como autonomização das esferas das ciências, das artes e da moral.⁹ Ao

⁸ A tradução para o português, publicada na *Arte em revista* (e realizada a partir de uma versão em inglês) usa *transmigração*, ao associar os “poderes espontâneos da imaginação, da auto-experiência e da emocionalidade” e o “âmbito do longínquo e do arcaico”. O verbo original é “verlegen”: transferir, trasladar, mudar. Já o termo “emocionalidade” é usado para traduzir “Affektivität”, que seria melhor traduzido por *afetividade*. Por fim, a tradução ainda acrescenta um “embora”, inexistente no original, e que dificulta a compreensão, na passagem “um princípio que apenas pode ser evocado, *embora* seja ele a vontade de poder ou a soberania, o Ser ou a compulsão dionisíaca do poético”.

⁹ Habermas chega a afirmar que um dos erros do surrealismo foi o de ter ficado restrito a combater a arte como instituição. “Um cotidiano racionalizado, pois, dificilmente se salvaria do empobrecimento cultural abrindo apenas uma das esferas culturais — a arte —, proporcionando assim acesso a apenas um dos complexos de conhecimento especializado. A revolta surrealista teria substituído apenas uma abstração.” (HABERMAS, 1983, tradução modificada. Diga-se de passagem, a tradução da última frase, no texto publicado em *Arte em revista*, é absurda: “A revolta surrealista teria reconduzido à vida apenas uma abstração”. Em inglês: “The surrealist revolt would have replaced only one abstraction”). Este reducionismo foi criticado por quase todos os

supostamente recusarem os “imperativos do trabalho e da utilidade”, esses “jovens conservadores” estariam apenas mimetizando os primeiros gestos artísticos modernistas, recusando toda e qualquer aposta na racionalidade e afastando-se dos desafios do presente: eles deslocariam a força espontânea da imaginação, a auto-experiência e a afetividade para o âmbito do longínquo e do arcaico. Princípios como vontade de poder, soberania, o Ser ou a compulsão dionisiaca do poético, supostamente usados para “recapitular a experiência básica da modernidade estética”, apenas poderiam “ser evocados” (e Habermas afirma: “de forma maniqueísta”, parecendo querer dizer que eles não servem de fato como conceitos operacionais, como verdadeiros princípios heurísticos) contra aquilo que seria o verdadeiro problema de nossas sociedades, a saber: a crescente autonomização das esferas da vida, o consequente predomínio da razão instrumental e a necessidade (habermasiana) de reconstruir uma racionalidade comunicativa.

CONCLUSÃO

Com essa teorização de Habermas sobre a modernidade, reconhecemos os contornos de um problema que a ultrapassa: o pós-moderno enquanto impotência da suposta absolutização da experiência estética, enquanto eixo central de uma espécie de “combate filosófico” a tudo de pior que advém dos “imperativos de um sistema econômico quase autônomo e seus complementos administrativos”. Mas o problema não está na “absolutização da experiência estética” (ou em qualquer filosofia abstrusa); ele está na ideia de um “eixo central” capaz de superar a “quase autonomia do sistema”. Parece inútil querer negar ou amenizar a tese da absolutização estética da modernidade, ou ressignificar um certo “fracasso” de suas veleidades revolucionárias, ou, ainda, recusar a tese de uma “identificação com o arcaico” nas eventuais “recapitulações” da modernidade (deixando de lado a questão daquilo que isso poderia, afinal, significar, para além de uma certa “recusa da razão”, tal como Habermas a compreende). Uma tal caracterização de filosofias como as de Foucault e Derrida, por precária que seja, apenas nos convida a

opositores de Habermas. Afinal, as vanguardas nunca estiveram restritas àquele combate e desde sempre avançaram em experiências mescladas com a psicanálise, a sexualidade, a indústria, a política, etc.

tentar entender melhor a força da centralidade da estética e o sentido desse susposto “arcaísmo” nos projetos filosóficos ditos “pós-modernos”, absolutamente estranhos, em grande medida, às premissas com as quais Habermas trabalha (em especial naquilo que diz respeito à análise dos desafios colocados por nossas “sociedades administradas”). Pois essa suposta “identificação com o arcaico” é fundamental para pensar o presente, com todas as questões relativas à história e à temporalidade aí subjacentes.

Habermas destacou a importância da definição da condição moderna feita por Hegel, como sendo a necessidade que a sociedade (europeia capitalista) passa a ter de fundar sua normatização a partir de si mesma, o que decorre da compreensão de uma natureza radicalmente histórica da vida humana (Habermas, 2002). A condição pós-moderna é, sobretudo, a consciência da impossibilidade de realizar tal normatização senão de modos múltiplos e precários, atravessados por outras consciências e inconsciências —particularmente aquelas destroçadas pela ferida colonial e fundamentalmente estranhas à modernidade ilustrada. Isso inclui, por exemplo, e dentre outras coisas importantes, eventuais identificações com o arcaico levadas ao extremo em função de novas agendas políticas, vislumbrando outros fins do mundo que não aquele que a velha civilização europeia reservou para o planeta. A condição pós-moderna na escola se diz de muitas maneiras. Ela tem sido escancarada pelo descontrole de sua invasão por “forças arcaicas” (pré-modernas, modernas, reacionárias, hiperdigitalizadas, pouco importa). Descontrole quer dizer, aqui, a impossibilidade de conter seus estragos por via da política institucional ou da lei; vale dizer, por mecanismos tipicamente modernos. Só não vê quem não quer.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, P. As Origens da Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.

HABERMAS, J. A modernidade como projeto inacabado. *Arte em revista*, Ano 5, nº 7, 1983, 86-91.

_____. O discurso filosófico da modernidade. *Doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOLANDA, S. B. Visão do paraíso, São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

HUYSEN, A. After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism. Indiana: Indiana University Press, 1986.

LATOUR, B. Jamais fomos modernos. São Paulo: Editora 34, 1994.