

CONSTANTES PÓS-MODERNAS: CRÍTICAS FRACAS E SUA FORÇA

POST-MODERN CONSTANTS: WEAK CRITICISM AND THEIR STRENGTH

CONSTANTES POSMODERNAS: CRÍTICAS FLACAS Y SU FUERZA

DOI: <https://doi.org/10.9771/gmed.v14i3.50765>

Eurelino Coelho¹

Resumo: É possível identificar uma matriz teórica que seja reconhecível na diversidade aparentemente caótica do pensamento pós-moderno? Assumindo que no ponto de partida do pós-modernismo está a contestação de um certo legado, percorremos algumas obras pós-modernas clássicas procurando responder a duas perguntas: quais são os alvos da crítica pós-moderna? Qual é o seu método? Descobrimos constantes, elementos comuns que ajudam a identificar o pós-modernismo em suas formas múltiplas, e sinalizamos caminhos possíveis de crítica e suas dificuldades.

Palavras-chave: Pós-modernismo. Emancipação. Crítica da modernidade. Intelectuais. Cultura

Resumen: ¿Es posible identificar una matriz teórica que sea reconocible en la diversidad aparentemente caótica del pensamiento posmoderno? Asumiendo que el punto de partida del posmodernismo es la impugnación de cierto legado, repasamos algunos trabajos posmodernos clásicos tratando de responder dos preguntas: ¿cuáles son los objetivos de la crítica posmoderna? ¿Cuál es su método? Descubrimos constantes, elementos comunes ayudan a identificar el posmodernismo en sus múltiples formas, y señalamos posibles caminos de crítica y sus dificultades.

Palabras clave: Posmodernismo. Emancipación. Crítica de la modernidad. Intelectuales. Cultura.

Abstract: Is it possible to identify a theoretical matrix that is recognizable in the apparently chaotic diversity of postmodern thought? Assuming that the starting point of postmodernism is the contestation of a certain legacy, we go through some classic postmodern works trying to answer two questions: what are the targets of postmodern criticism? What is this method? We discover constants, common elements that help to identify postmodernism in its multiple forms, and we also signal possible paths of criticism and their difficulties.

Keywords: Postmodernism. Emancipation. Critique of modernity. Intellectuals. Culture.

Qualquer tentativa de definir o pós-modernismo parte de uma dificuldade preliminar, que é a incontrollável proliferação de significados diferentes, até antagônicos, atribuídos ao termo até mesmo por quem se define como pós-moderno. Passados mais de 40 anos desde que a obra de Jean-François Lyotard popularizou o conceito as coisas se tornaram ainda mais complicadas, pois as gerações seguintes multiplicaram as variantes do fenômeno mas quase nunca aceitam o sobrenome do pai. Para um leitor que não seja pós-moderno, porém, a troca do nome nem sempre esconde a coisa. A

superabundância de prefixos como “pós”, “neo” ou “trans” e a troca do substantivo “modernismo” por outros mais adaptáveis – fala-se até em “pós-história” – mais revela do que esconde a filiação. Cada proposta teórica que negocia seu lugar ao sol da pós-modernidade precisa ostentar no próprio nome aquilo que a torna igual às outras, ou seja, a decisão de se apresentar como diferente. Não são somente os significados que proliferam, mas também os signos.

Este artigo não pretende fazer a interpretação da cena pós-moderna contemporânea, nem mesmo no campo de uma determinada disciplina, sequer a análise de uma espécie ou indivíduo pós-moderno específico. A proposta aqui é olhar para trás, investigar alguns galhos mais antigos da árvore genealógica que os pós-modernos de hoje parecem esquecer ou mesmo negar. As pretensões são modestas. Não é uma tentativa de pesquisar a história do pós-modernismo, que teria de ser feita através de um empreendimento intelectual gigantesco, nem mesmo a formulação de hipóteses sobre aquela história, como fizeram Parry Anderson (ANDERSON, 1989) e Alex Callinicos (CALLINICOS, 1990) em ensaios magistrais de interpretação marxista que permanecem atuais. Estamos ainda mais longe das propostas de entender o que sucede com a configuração dos espaços culturais a partir da presença do pós-modernismo, como fizeram David Harvey (HARVEY, 1992) e Frederic Jameson (JAMESON, 1996) ao tentar associá-lo a uma época histórica determinada, a nossa, da qual ele seria a expressão cultural. O caminho seguido aqui é mais simples: visitar algumas obras e autores que, ao desenvolverem uma forma particular de crítica a determinado legado cultural, contribuíram decisivamente para consolidar o que passou a ser chamado de pós-modernismo. O nome atribuído com mais frequência àquele legado contestado é modernidade, termo não muito preciso que vamos acolher aqui por comodidade.

Selecionar o corpus com que trabalhamos implicou, então, em atribuir àqueles textos o caráter de clássicos do pós-modernismo, esperando encontrar neles algumas constantes, pilares estruturantes do pensamento pós-moderno. Procuramos aquelas constantes analisando as críticas que foram desenvolvidas naquelas obras, especialmente na identificação dos alvos específicos visados por elas, e na observação do modo empregado pelos autores para lhes dar funcionalidade e eficiência. Claro que ao antecipar aqui que identificamos aquelas constantes colidimos, desde já, com as leituras que os pós-modernos fazem de si mesmos, ou de seus ancestrais. Da visita retornaremos com os materiais para uma hipótese sobre marcas que identificam o pós-moderno em qualquer de suas formas, as antigas ou as recentes, quer adotem ou não seu nome de família. Todos sabem que estas teses pós-modernas clássicas deram início a importantes polêmicas e algumas delas serão mencionadas superficialmente no texto, especialmente as que me parecem merecer um tratamento mais rigoroso, algo impossível de fazer aqui. Não faremos nenhuma distinção particular entre os termos pós-modernismo, pós-moderno (que aparece ora como substantivo, ora como adjetivo) e pós-modernidade, pensados sempre como um conjunto de determinadas atitudes culturais e nunca como distinções de caráter temporal ou de época. Pós-moderno e seus cognatos significam, aqui, apenas aquilo que foi pensado ou proposto pelos intelectuais classificados como pós-modernistas.

Muitas revisões de literatura sobre o pós-modernismo começam pela obra de Jean-François Lyotard, e com boas razões. A publicação original do seu ensaio sobre a “Condição Pós-Moderna” (LYOTARD, 1993) é de 1979, e desde então ela tem exercido grande influência sobre as discussões a respeito do pós-moderno. A questão central para este autor é a da fundamentação da legitimidade dos discursos, particularmente dos discursos científicos, no contexto de uma sociedade na qual os vínculos entre os indivíduos já não seriam modernos. Isto quer dizer que eles já não poderiam ser sociologicamente representados pelo funcionalismo ou pelo marxismo, os dois grandes modelos modernos de representação do vínculo social, mas apenas através de jogos de linguagem, que posicionam os indivíduos como remetentes, destinatários ou referentes. Os diferentes jogos de linguagem possuiriam suas próprias regras, que não poderiam ser “traduzidas” de um jogo para outro (o que é reconhecido como válido no âmbito, digamos, da ciência, pode não ter nenhuma validade ou não fazer qualquer sentido para a religião).

O procedimento tradicional de legitimação da ciência, segundo Lyotard, era a de uma remessa a jogos de linguagem externos à própria ciência. A natureza do discurso científico, denotativa, não admitiria no seu interior a estrutura do relato, já que ele dispensaria a necessidade de apresentação das provas. No entanto, paradoxalmente, é aos relatos que a ciência teria de recorrer para justificar a sua própria existência, a validade dos investimentos aplicados no desenvolvimento das pesquisas e das instituições acadêmicas:

O saber científico não pode saber e fazer saber que ele é o verdadeiro saber sem recorrer ao 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. (LYOTARD, 1993, p. 53)

Os dois tipos básicos de relatos de legitimação da ciência seriam, para Lyotard: uma narrativa política, desenvolvida a partir da Revolução Francesa, e outra filosófica, na qual Hegel é a referência central. A primeira é a narrativa da emancipação, “tem por sujeito a humanidade como herói da liberdade”, (LYOTARD, 1993, p. 58) e nela a ciência se justifica na medida em que colabora para o contínuo progresso rumo à libertação da escravidão e opressão. A segunda é de natureza especulativa, nasce da função reflexiva do saber filosófico que avoca para si a prerrogativa de

dizer o que é o Estado e o que é a sociedade. Mas não pode desempenhar este papel senão mudando de patamar, (...) deixando de ser o conhecimento positivo do seu referente (...) e vindo a ser também o saber destes saberes, isto é, especulativo. Sob o nome de Vida, de Espírito, é a si mesmo que nomeia. (LYOTARD, 1993, p. 62-4)

Em ambos os casos, a fonte de legitimação seria uma narrativa, um jogo de linguagem diferente e não traduzível para a linguagem científica. O que caracterizaria a condição pós-moderna é a perda de credibilidade dos grandes relatos legitimadores, tanto o especulativo quanto o de emancipação. Este é o ponto nodal da tese mas, curiosamente, o autor não se preocupa em explicar a gênese deste fenômeno, isto é, o que teria levado à deslegitimação dos relatos que funcionavam antes como suporte para os discursos modernos, sobretudo a ciência.

Os jogos de linguagem proliferariam agora sem controle externo e sem que haja meios de estabelecer uma linguagem universal, ou meta-linguagem, que proporcionasse um ponto de vista superior. Cada jogo é irreduzível, intraduzível:

Não se poderia assim julgar nem sobre a existência nem sobre o valor do narrativo a partir do científico, nem o inverso: os critérios pertinentes não são os mesmos para um e outro. Há, apenas, que se admirar com estas variedades de espécies discursivas, como se faz com as espécies vegetais e animais. Lamentar-se sobre a ‘perda do sentido’ na pós-modernidade seria deplorar que o saber não seja mais principalmente narrativo. É uma inconsequência. (LYOTARD, 1993, p. 49)

A última parte da citação deixa claro que Lyotard se sente confortável na condição pós-moderna. E com efeito: “A própria nostalgia do relato perdido desapareceu para a maioria das pessoas”. (LYOTARD, 1993, p. 74) A performance, o desempenho em dar lances inovadores nos jogos de linguagem, medido por quantidade de informação movimentada, substituiria as narrativas mestras na função legitimadora. A busca de consensos perderia o sentido. Não caberia mais a pergunta “isso é verdadeiro?”, mas apenas “isso serve?” ou “pode ser vendido?”. É na proliferação dos jogos de linguagem, e portanto na produção de dissensos, paralogias, desempenhos, que se realizaria a legitimação pós-moderna.

Não é este o lugar para proceder ao desmonte sistemático do argumento de Lyotard. Podemos assinalar, de passagem, que ele não resistiu bem às críticas que lhe foram postas. Steven Connor, entre outros, apontou a fragilidade da tese de Lyotard devido à ausência de explicações sócio-históricas ou filosóficas para o advento do descrédito das narrativas. (CONNOR, 1993) Poderíamos acrescentar que não há por que excluir a priori a possibilidade de “tradução” entre as diferentes linguagens, uma experiência, aliás, comum no mundo contemporâneo. Outra afirmação difícil de sustentar é a de que as supostas fontes de legitimação da ciência moderna - as “narrativas” especulativa e de emancipação - possuíam estrutura semelhante às narrativas míticas (ele usa o exemplo dos relatos dos Cashinawa). A descrição feita por ele a respeito da remessa do discurso científico ao “exterior”, por seu turno, é uma pirueta retórica para se referir a um procedimento regular na prática científica. Com efeito, a ciência não apenas reconhece plenamente o caráter paradigmático de seus fundamentos basilares mas constrói, a partir daí, o método de investigação baseado na verificação de hipóteses, isto é, baseado no pressuposto de que o desconhecido é condição para a possibilidade do conhecimento. Enfim, iríamos muito longe no inventário das inconsistências e em sua crítica mas, neste momento, queremos apenas identificar elementos estruturantes do pós-modernismo. Quanto a isso, o texto de Lyotard tem muito a nos dar.

O primeiro elemento constatável em seu raciocínio é o reconhecimento de que o pós-moderno abandona um dos valores mais caros ao Iluminismo, o da emancipação. Isto pode ser aceito sem o contrapeso da teoria dos jogos de linguagem, isto é, sem que o consideremos como uma “narrativa”. Significa que a constante aqui é a negação, ou o simples esquecimento, das perspectivas emancipatórias inscritas não só nas linguagens, mas nas lutas de explorados e oprimidos como contestação visceral, prática e consciente de uma ordem percebida como real. Que a ideia de

emancipação esteja imbricada na modernidade, admitindo este conceito por um instante, qualquer leitor de Kant, Hegel, Marx, Rousseau, Freud, para citar ao acaso os autores que habitualmente são considerados como modernos, pode comprovar facilmente. Que ela não representa mais um valor para o pós-modernismo, Lyotard exemplifica com a sua própria posição, seu desprezo pelas nostalgias. Não está sozinho nisso, como veremos.

Aprendemos que o pós-moderno significa proliferação de dissensos, explosão de paralogias. Vimos que, para o autor d'*O Pós-moderno*, esta proliferação é a contrapartida da impossibilidade da linguagem universal e, por isso mesmo, a interdição de qualquer possibilidade de entendimento entre jogos de linguagem diferentes. Linguagens, ou falas, como diríamos hoje, provenientes de lugares diferentes estariam condenadas a significar plenamente somente para si mesmas. Nem é preciso dizer que a impossibilidade de partilhar sentidos corresponde a uma impossibilidade muito mais definitiva de partilhar a percepção do mundo como realidade social comum. É por isso que não se pode recorrer a um conceito universal como o de emancipação para se referir a jogos feitos com regras diferentes e em tabuleiros separados. Guardemos também essa recusa pós-moderna a este outro princípio, o *universal*.

Por fim, é importante reter a noção de que a performance, que Lyotard considera como a capacidade de gerar novos jogos de linguagem, cumpre um papel central no pós-modernismo, nos termos do autor, o de legitimação. A problemática da legitimação, Lyotard não o ignora, não nasce com os pós-modernos. Acompanha a história do conhecimento desde, pelo menos, os pré-socráticos, e em política já era objeto da atenção de Maquiavel, no século XV. A novidade consiste em que o diploma de legitimidade do conhecimento agora é conferido pela performance conseguida nos teatros fechados em que acontecem os jogos de linguagem. Desempenhos performáticos, sucesso nas cadeias de mídia e nas plateias de cada teatro ao invés de argumentação estruturada em critérios demonstráveis, compartilhados e sistematicamente submetidos a verificação, eis outro pilar do modo pós-moderno de pensar.

Jean Baudrillard é outro autor identificado com o pós-modernismo. Seu conceito mais citado é o de simulacro. Para ele, a sociedade contemporânea é super-produtora de signos que já não guardam nenhum tipo de vínculo com qualquer referente objetivo. A realidade teria desaparecido do horizonte da experiência cotidiana, soterrada por camadas intransponíveis de fac-símiles, simulacros. Quando a realidade se apresenta, seria sempre na forma de uma simulação de si mesma, que ele chama de hiper-simulação.

A teoria do simulacro é aplicada por ele ao tema das “maiorias silenciosas”: “Todo o confuso amontoado do social se move em torno desse referente esponjoso, dessa realidade ao mesmo tempo opaca e translúcida, desse nada: as massas.” (BAUDRILLARD, 1994, p. 9). Toda expectativa de que as massas reajam a qualquer estímulo, detenham e incorporem qualquer sentido, ou conduzam a “eletricidade do social ou do político” seria sistematicamente frustrada pelo seu persistente silêncio. As massas não poderiam ser alcançadas pelos conceitos, mas somente pelo... espetáculo. Deus, por exemplo, a despeito de todos os esforços teológicos (racionalizantes) e catequético-pedagógicos, jamais esteve

presente nas massas como uma ideia, mas apenas como prática religiosa, como espetáculo. Do mesmo modo, todos os grandes esquemas da razão

só descreveram sua trajetória, só seguiram o curso de sua história no diminuto topo da camada social detentora do sentido (e em particular do sentido social), mas no essencial somente penetraram nas massas ao preço de um desvio, de uma distorção radical. (BAUDRILLARD, 1994, p. 13-4)

E, mais abaixo:

O que se lhes dá [às massas] são mensagens, elas querem apenas signos, elas idolatram o jogo de signos e de estereótipos, idolatram todos os conteúdos desde que eles se transformem numa sequência espetacular. O que elas rejeitam é a “dialética” do sentido. (BAUDRILLARD, 1994, p. 15)

Baudrillard supõe ter descoberto a impotência da racionalidade, que circula somente onde existe espaço para a vigência do sentido, e que é absorvida, sem resposta alguma, pelo “buraco negro” que são as massas. O autor rejeita qualquer explicação baseada em teorias da alienação ou em confusão ou mistificação ideológica. Propõe abordar o fenômeno positivamente, reconhecendo a natureza que é própria, e não acidental, das massas. Isso implica também em assumir que o silêncio, arma absoluta das majorias “que proíbe que se fale em seu nome” (BAUDRILLARD, 1994, p. 22) volatiliza o social e interdita o político. As veleidades de transformação social pela política precisariam ser abandonadas ante o fato de que

o sistema se perpetua sob os mesmos signos multiplicados mas que não representam mais nada e não têm o seu “equivalente” numa “realidade” ou numa substância social real: não há mais investidora política porque também não há mais referente social de definição clássica (um povo, uma classe, um proletariado, condições objetivas) para atribuir uma força a signos políticos eficazes. Simplesmente não há significado social para dar força a um significante político. O único referente que ainda funciona é o das majorias silenciosas. (BAUDRILLARD, 1994, p. 21-2)

Nada haveria de mais anacrônico, diante do predomínio contemporâneo dos simulacros, do que os partidos comunistas. Estes “Não creem no horizonte sagrado das aparências – a revolução é o que quer pôr fim às aparências – mas somente no horizonte limitado da realidade.” (BAUDRILLARD, 1985, p. 21). O apego moralizante ao valor de uso e a cegueira para a superioridade do valor de troca manifestam a impotência teórica e política dos marxistas. Baudrillard é peremptório: “É o fim definitivo da dialética. O fim da grande promessa marxista.” (BAUDRILLARD, 1985, p. 22)

Os próximos momentos da humanidade serão vividos, segundo este autor, no reverso da explosão que caracterizou o ocidente nos últimos séculos. As energias de expansão estão esgotadas, e é a implosão que vai comandar o processo humano:

A implosão é inelutável, e todos os esforços para salvar os princípios de realidade, de acumulação, de universalidade, os princípios de evolução que dependem dos sistemas em expansão são arcaicos, regressivos, nostálgicos. (BAUDRILLARD, 1994, p. 50)

Em face da implosão inevitável, restariam apenas as alternativas de implosão violenta, catastrófica, ou lenta e progressiva. A segunda possibilidade é anunciada pelas “tentativas de controlar

os impulsos anti-universais, anti-representativos, tribais, centrípetos, etc.: as comunidades, a ecologia, o crescimento zero, as drogas”. (BAUDRILLARD, 1994, p. 50-1)

Não estamos mais diante de uma teoria sobre o pós-moderno, como em Lyotard. Baudrillard põe em operação uma teoria pós-moderna aplicada a temas do mundo contemporâneo. O simulacro não é uma hipótese sobre as formas de legitimação do conhecimento, mas uma teoria sobre o social, ou antes sobre o seu fim. Talvez a crítica mais desconcertante ao seu argumento seja a que volta contra ele o seu próprio niilismo. O fim do social significaria, tanto quanto a falência do socialismo, e por razões análogas, a anulação das ciências, como a sociologia, que supunham a existência real deste social – e Baudrillard reconhece isso explicitamente. Aquelas ciências falam, mas a suposição de que existe um referente para suas falas é equivocada. No entanto, apesar de ser ele mesmo o descobridor desta impossibilidade, seus textos continuam a tentar descrever aspectos *reais* das massas – não apenas a sua neutralidade absoluta, mas a forma estatística pela qual se expressam. Baudrillard segue fazendo aquilo que demonstrou não ser possível fazer.

Não que esta contradição flagrante seja incômoda para o autor de *Esquecer Foucault*. Não é ele, mas Derrida quem vai oferecer uma reflexão sobre esta situação desconfortável da crítica pós-moderna, como veremos a seguir. Ao operar, a seu modo, o que Lyotard chama de legitimação pela performance, Baudrillard fica à vontade para ignorar olímpicamente esta objeção lógica e para se recusar ao confronto com evidências que o obrigariam a aceitar como verdadeiras teses em contradição com as suas. Ele concede a si mesmo a faculdade de desprezar as evidências, puras ilusões, mas pretende afirmar que saímos do tempo da acumulação/explosão para o da retração/implosão. Ora, a acumulação, ou o que quer que seja o “princípio da acumulação”, se compreendida como acumulação de capital, não cessou de se expandir e, simultaneamente, conserva suas forças explosivas e destrutivas. O avanço do controle do capital sobre todos os espaços da vida social e em escala planetária, os volumes indescritíveis dos capitais acumulados na forma de “pura propriedade” e a combinação entre formas novas e velhas de manter seu poder sobre governos e povos, como esconder tudo isso numa palavra como “implosão”?

Rescende a preconceito sua descrição das “maiorias silenciosas” como incapazes de lidar com “mensagens” e refratárias a tudo o que não seja espetáculo. Pesquisa histórica de qualidade à disposição nas bibliotecas próximas a Baudrillard mostram, há muito tempo, que basta apurar os ouvidos para descobrir que nunca houve silêncio, de fato. Ademais, ainda que pareçam silenciosas por longos períodos, massas populares rompem por vezes o silêncio e reverberam a energia, que Baudrillard declarou extinta, do social. Os grandes movimentos de massas que tiveram lugar em vários dos países da Europa Oriental durante a derrocada dos regimes stalinistas estão entre estas evidências. Houve aglutinação de massas em torno de reivindicações políticas ao longo dos anos 80 em quase todos os países que saíram de ditaduras militares, inclusive na Europa. Greves e manifestações gigantescas na França em 1995, centenas de milhares de estudantes concentrados na praça Tien an

Men em Pequim, a guerrilha de Chiapas... a tese de Baudrillard tampouco resiste ao confronto com os fatos que lhe foram contemporâneos.

Por outro lado, se a cultura do simulacro se reproduz deveras, também é verdade que o mundo contemporâneo se depara com irrupções brutais de realidade não facilmente simuláveis: crises nas redes de proteção social dos países capitalistas centrais, desemprego tecnológico e estrutural, as hecatombes sociais nos países pobres que projetam consequências desestabilizadoras por todo o planeta (fluxos migratórios legais ou clandestinos, ameaça aos ecossistemas), são todos momentos em que o que se oferece ao observador, e principalmente ao observador participante, não é simulação, mas a contundência da realidade. A este respeito, não seria ocioso lembrar que a primeira Guerra do Golfo, considerada um ícone pós-moderno por sua estetização dos ataques aéreos ao Iraque e por produzir sensações semelhantes à de um videogame (e não dos horrores de uma guerra) nos telespectadores, não foi um simulacro para todos. Aqueles que estavam sob o fogo da Força Aérea dos EUA, os soldados, suas famílias, os jornalistas que cobriam o evento, enfim os que estavam no local ou emocionalmente envolvidos viveram, certamente, uma experiência que não foi simulação. O mesmo se poderia dizer dos efeitos da guerra sobre a economia e a geopolítica mundiais. Não há como aceitar, a não ser por uma petição de princípio e contra as evidências, que toda experiência com o real foi cancelada pelos simulacros.

Baudrillard atira em tantas direções que a simples enumeração das incoerências presentes em seus argumentos, como tentamos fazer, se torna relativamente longa, mesmo sem que os submetamos a uma crítica cuidadosa. Para o que procuramos, no entanto, ele é ainda mais prestativo que Lyotard. Em Baudrillard encontramos uma versão forte de pós-modernismo aplicado, um artefato intelectual tipicamente pós-moderno. Nela estão radicalizados alguns elementos que apareceram em Lyotard como descritores do pós-moderno: o desprezo pelo universal, o desaparecimento do horizonte da emancipação, o estilo de justificação por desempenho. Outro elemento, descobrimos a impotência da racionalidade ante as maiorias silenciosas, refratárias à circulação de qualquer sentido. Outros autores apresentarão suas próprias versões para este tema pós-moderno: a mitigação da razão. Um deles é Jacques Derrida.

Alguns analistas, como Andreas Huyssen, (HUYSEN, 1992) salientam as diferenças entre o pós-estruturalismo de Derrida e o pós-modernismo. Mais do que a discussão da condição histórica da pós-modernidade, Derrida trabalha flexionando temas e problemas do próprio modernismo, o que o qualificaria melhor como crítico do modernismo do que como autor pós-moderno. Mas Huyssen faz tal diferenciação porque está convencido de que há uma distinção epocal entre modernidade e pós-modernidade, caracterizado por uma mudança nas formas de percepção estética. Nós, que não consideraremos esta periodização, podemos, sem subestimar as especificidades do pós-estruturalismo, aceitar Derrida como pós-moderno exatamente pelo tipo de crítica à modernidade que ele realiza.

Um caminho para compreender as objeções de Derrida à racionalidade moderna pode ser feito tomando como guia a sua análise da evolução do conceito de estrutura no interior do

estruturalismo. A noção filosófica ou antropológica de estrutura, até algum tempo atrás, teria sido sempre enfraquecida pela imagem de um “centro”, um ponto de estabilidade que permitiria a coerência e a organização da própria estrutura. Enquanto esta última era o espaço da mobilidade, onde se dava o jogo e a permuta dos elementos, o “centro” seria um núcleo paradoxal, “designava o invariante de uma presença” (DERRIDA, 1971, p. 231) que poderia se chamar *eidos*, *arquê*, *ousia*, *telos*, Deus, consciência, homem, etc. Desde que se descobriu que o centro era apenas uma ilusão, desejo de uma imobilidade tranquilizadora, ter-se-ia restaurado a integridade estrutural da estrutura. Este é o passo que conduz ao pós-estruturalismo: o descentramento das estruturas e a descoberta da permutabilidade infinita de seus termos.

Com o “descentramento”, o campo paradigmático universal seria invadido por uma personagem nova e irresistível: a linguagem. Percebeu-se, assim, segundo Derrida, que a estrutura se organiza como um sistema de diferenças, de modo análogo à ordem do signo estudada por Saussure. Não faria mais sentido a busca de uma chave interpretativa ou explicativa, pois não existiria uma estrutura ordenada para ser conhecida a partir de deduções operadas sobre o centro descoberto. Em contrapartida, ganharia força a “*afirmação* nietzscheana, a afirmação alegre do jogo do mundo e da inocência do devir, a **afirmação de um mundo de signos sem erro, sem verdade, sem origem, oferecido a uma interpretação ativa.**” (DERRIDA, 1971, p. 249, grifo meu). Sem erro nem verdade, os signos não estariam mais baseados na estabilidade da relação significante/significado. Os significantes seriam dotados de uma ambiguidade radical, que permite que diferentes significados pleiteiem a legitimidade da significação sem que se possa justificar a decisão por alguma dentre as diferentes pretensões à validade. O que ainda podia permitir alguma estabilidade aos significantes era a remissão a um contexto. Derrida, no entanto, está convencido de que “um contexto nunca é absolutamente saturável, ou melhor, em que a sua determinação nunca é assegurada ou saturada.” (DERRIDA, 1991, p. 351).

Ao declarar a impossibilidade de tomar os signos como remessa estável a um referente externo cuja identidade poderia ser conhecida, o pós-estruturalismo de Derrida assume um anti-essencialismo radical, que o autor denomina “crítica da metafísica da presença”. Os signos são pura diferença, adiamento, protelação do significado. Tornou-se célebre o uso feito por Derrida da semelhança fonética entre a palavra francesa *différence* e o neo-grafismo (para evitar o termo neologismo, que o autor sem dúvida contestaria) *différance*, que seria adiamento, retardamento. Derrida chama de “logocentrismo” a ilusão que domina as teorias que tentam valer-se dos signos para chegar à presença do referente e que, por conseguinte, são prisioneiras da metafísica da presença. A crítica do logocentrismo também é feita através da crítica dos modelos de presença baseados no fonocentrismo, isto é, na impressão, causada pela voz, de imediaticidade da significação. O estudo da escrita, enquanto rastro essencial de diferença, descobriria a sua anterioridade frente à voz e debilitaria o imperialismo do fonocentrismo. (Cf. DERRIDA, 1973)

Neste cenário, em que a ausência do centro estrutural transforma tudo em ordem do signo, sistema de diferenças, e onde não é mais possível evocar o contexto para reduzir ou controlar a equivocidade dos significantes, percebe-se claramente o apagamento da distinção entre semântica e retórica (que é a performance da linguagem) da qual dependia a definição de critérios para a verificação da verdade das proposições. A ideia de conhecimento como intelecção do mundo real teria que ser, nesta perspectiva, abandonada. Ou então, o que daria no mesmo, o termo “real” teria de ser desassociado do mundo dos referentes e redefinido como um ente da ordem dos signos. Todavia, não se pense que o autor de *Espectros de Marx* propõe um salto no escuro para fora da filosofia ocidental. O método da desconstrução se apresenta como herdeiro da bricolagem estruturalista de Levi-Strauss e de sua tentativa de permanecer “sempre fiel a esta dupla intenção: conservar como instrumento aquilo cujo valor de verdade ele critica”.(DERRIDA, 1971, p. 238) Em outro texto, tratando do conceito de experiência em ciência, Derrida condena a crítica ingênua que pretende suspender a experiência, como nas variantes fortes da desmaterialização pós-moderna do mundo que terminam por substituí-la por um tipo de experiência “transcendental”, um artifício de demonstração que funciona como se existissem as evidências que o próprio método eliminou. Ele propõe, ao contrário, a “rasura”, o jogo com os elementos internos do conceito antes de alcançá-lo por desconstrução. Rasurar significa estar ciente do vazio nos conceitos, mas igualmente consciente da impossibilidade de seguir sem ele pelos caminhos do pensamento. Em outras palavras, a desconstrução derridiana pensa a si mesma como não se acomodando no interior das fronteiras culturais da modernidade, mas não rompendo totalmente com ela. Pratica violência contra essas fronteiras, mas sem que isto signifique projetar-se além dos seus limites. A ruptura deve permanecer sempre incompleta. Em alguns momentos, Derrida usa a expressão “parasitar” para definir o modo como a desconstrução precisa ter consciência de sua relação tensa com o legado do qual quer se afastar, mas do qual depende para continuar a ter existência enquanto reação.

Foram lançadas várias linhas de questionamentos contra as teorias de Derrida. Há imputações de *non-sequitur* sobre os argumentos da crítica da metafísica da presença. Esta, da constatação de que os signos podem proporcionar relações com objetos ausentes (como Deus, numa oração) deduziria equivocadamente a ausência sistemática de todo e qualquer referente, o que, ademais, seria uma afirmação metafísica. Criticou-se também o descuido no rigor da argumentação, e o predomínio de um estilo glamouroso e ultra previsível nas seguidas refutações do logocentrismo, em detrimento da análise rigorosa. Também há críticas quanto à generalização do modelo linguístico para as demais esferas da cultura, uma característica de vários estruturalistas presente no pós-estruturalismo de Derrida. Poderíamos ainda ajuntar uma suspeita quanto a uma outra característica de um certo estruturalismo que sobrevive em Derrida, a saber, a decisão teórico-metodológica de não lidar com hipóteses de causa e efeito. Não é o caso de amarrar as ciências humanas às metodologias de estabelecimento de conexões causais, mas sim de notar que a exclusão contrária é igualmente esterilizante. O modelo derridiano, suspendendo a pesquisa causal, não pode ser explicativo, mas somente descritivo, e não está equipado para enfrentar a questão das mudanças históricas, a não ser em

termos de proliferação de significados, que pode ser constatada e descrita, mas não explicada. O processo de mudanças em si mesmo, a tendência ou pressão para que aconteçam transformações históricas, não suscita a sua atenção.

Seja como for, a noção de descentramento e de permutabilidade incontável das peças das estruturas e seus corolários, a crítica da “metafísica da presença”, a desmaterialização dos referentes e a absolutização dos signos que flutuam na ausência de qualquer gravidade, tudo isso representa uma redução drástica do território antes habitado pela racionalidade. O que lhe resta é a linguagem, e ainda assim, “rasurada”. Embora o próprio Derrida não avance para uma crítica performática aberta da modernidade, seus argumentos instrumentalizarão vários autores pós-modernos interessados em desconstruir e denunciar de modo muito mais radical as armadilhas da razão. Serão ainda mais úteis ao trabalho teórico, mas sobretudo político, de dissolver qualquer perspectiva de coesão e pertencimento associados a estruturas centradas, como ocorre com a ideia de uma sociedade de classes, em proveito da celebração das diferenças que se combinam, ou não, no espaço fluido que o descentramento promete. A esta desatenção para com qualquer coisa que limite ou proíba a liberdade chamarão de... liberdade. Não faz muito sentido insistir no tema da emancipação diante de quem não se vê oprimido.

Ernesto Laclau, que incorpora várias influências de Derrida, guarda algumas diferenças importantes para com os pós-modernos Lyotard e Baudrillard. Uma delas é que não se poderia, quando da publicação dos seus principais textos pós-modernos, acusá-lo facilmente de niilismo, pois suas teorias supõem uma prática política, cujas linhas básicas ele e Chantal Mouffe apresentaram em 1985 no seu livro sobre hegemonia e estratégia socialista. (LACLAU e MOUFFE, 1985) O socialismo de Laclau e Mouffe, bem verdade, pretende dispensar a centralidade das classes sociais e se constrói através da elaboração ativa de redes de equivalência entre posições diferenciais (as identidades sociais são contingentes, e não se definem por referência a nenhuma base ou essência ontológica, mas apenas às diferenças entre elas) confrontadas a um antagonista comum. Tal elaboração é chamada por eles de “jogo da hegemonia”, a estratégia da democracia radical. Permanece, portanto, o engajamento político no horizonte teórico, que continuava inclusive a reivindicar para si a condição de socialista.

Existem outras diferenças, geralmente derivadas do caminho percorrido por cada um deles para acertar contas com as origens marxistas, comuns a todos. A rota de Laclau, que começa no Partido Comunista Argentino, atravessou uma larga faixa de terreno estruturalista e pós-estruturalista, que deixou nele suas marcas. Contudo, é possível encontrar pontos de grande proximidade com o pós-modernismo. Ele próprio reconhece que o “...tema da pós-modernidade (...) tem se deslocado para áreas cada vez mais amplas, até tornar-se o novo horizonte de nossa experiência cultural, filosófica e política”. (LACLAU, 1992, p. 127)

Assim como Derrida, Laclau não endossa completamente a ideia de que o cancelamento da modernidade seria a missão da pós-modernidade:

A pós-modernidade não pode ser uma simples rejeição da modernidade; em vez disso ela envolve uma diferente modulação de seus temas e categorias, uma maior proliferação de jogos de linguagem. (LACLAU, 1992, p. 129)

Não seria suficiente, portanto, imaginar o descrédito das meta-narrativas para explicar a novidade do pós-moderno. Não seria o conteúdo, mas basicamente o status ontológico das categorias angulares dos discursos modernos que seria erodido pela sensibilidade pós-moderna: “A pós-modernidade não implica uma mudança nos valores da modernidade e do Iluminismo, mas sim um particular enfraquecimento de seu caráter absolutista”. (LACLAU, 1992, p. 132) Dentre os valores enfraquecidos do Iluminismo, veremos que três já são nossos conhecidos.

Laclau retoma a evolução da teoria do signo no interior do estruturalismo para mostrar o aparecimento da categoria “discurso”, central em seu próprio esquema teórico. Sob a influência da categoria discurso, as identidades não poderiam mais ser pensadas como inteiramente presentes em si mesmas, mas seriam, ao contrário, sempre ameaçadas “por um incompreensível exterior que introduz opacidade e pragmatismo nas supostas imediação e transparência de suas categorias”. Escutamos aqui ecos de Derrida: “Incompreensível exterior” é um outro modo de dizer “contexto não saturado”, assim como “identidades não presentes em si mesmas” é uma fórmula análoga à crítica da “metafísica da presença”.

A postulação da opacidade e da contingência radical das identidades combinada à desilusão quanto à cognoscibilidade do contexto acarreta um rebaixamento na credibilidade do conhecimento racional baseado na segurança sobre o conteúdo dos conceitos. Nos termos de Laclau, abre-se “um abismo intransponível entre o real (no sentido lacaniano) e os conceitos, enfraquecendo as pretensões absolutistas dos últimos”. (LACLAU, 1992, p. 138) A questão não aparece do mesmo modo que em Baudrillard, mas não há dúvidas de que o “enfraquecimento do caráter absolutista do Iluminismo” e das “pretensões absolutistas” do conceito são variantes da tese da impotência da racionalidade. Uma vez que o real é inacessível ele não pode ser tomado como fundamento de nenhum discurso, exceto como invento discursivo. Embora o autor não se canse de advertir que não se trata de abandonar, mas de descobrir a vulnerabilidade dos conteúdos do Iluminismo, não fica claro como ele imagina manter de pé, no seu pós-marxismo ou marxismo pós-moderno, um conjunto de categorias cujos pressupostos foram corroídos. A estratégia é em tudo semelhante à de Derrida: violentar as fronteiras da “modernidade”, mas não admitir tê-la ultrapassado. “A razão é necessária, mas também impossível.” (LACLAU, 1994, p. 43).

Laclau tinha um acerto de contas a fazer com a versão marxista do tema da emancipação, “uma noção que é parte do nosso imaginário há séculos e a cuja desintegração hoje assistimos.” (LACLAU, 1994, p. 29). Neste artigo ele dissecou aquele corpo moribundo e encontra nele seis dimensões, todas em frangalhos: 1) emancipação supõe a dicotomia radical (um “abismo”) entre a ordem anterior e o ato emancipatório, que devem ser de naturezas distintas para que se possa falar em “verdadeira emancipação”; 2) ela precisa afetar todas as áreas da vida social; 3) ela implica na transparência absoluta, derivada da abolição do poder e de suas mistificações; 4) ela supõe a existência

prévia daquilo que vai ser libertado; 5) ela é um ato fundacional, inaugura um tempo novo; 6) ela se expressa através da racionalidade. O que estragou essas peças não foi tanto o envelhecimento, mas o fato de que elas não “definem um todo logicamente unificado”, uma “estrutura teórica coerente”. (LACLAU, 1994, p. 30) A falha fundamental apareceria na forma de incompatibilidade entre duas premissas: a de uma descontinuidade radical, que é a dicotomia necessária a qualquer concepção de uma verdadeira emancipação, e a postulação de que o social pode ser plenamente conhecido. Se for mesmo radical a dicotomia, ela suprime a possibilidade de pleno conhecimento antes do ato emancipatório, pois só a emancipação dá lugar à transparência, só depois dela tal conhecimento seria possível. Mas para que o ato de fundar o novo seja racional, como precisa ser, ele exige justamente o conhecimento que, já se viu, é impossível. O agente histórico capaz de realizar uma emancipação radical não pode pertencer à ordem anterior, que limita todos os seres em seu território, e sim ser constituído de uma substância social diversa, universal. O discurso emancipatório cristão teria resolvido o problema com a encarnação do Verbo, a presença de um mediador divino no mundo humano. Marx gostaria que o proletariado ocupasse este lugar, mas é impossível, pois o que o define é precisamente sua relação direta não com o universal, mas com a própria ordem opressora. Laclau se diverte explorando outras antinomias do seu conceito de emancipação mas, como era de se esperar, não pretende descartá-lo por completo. Constatar a fragilidade lógica do discurso emancipatório, a inexistência de qualquer agente emancipador determinado e a impossibilidade do conhecimento absoluto, entre outras descobertas que ele fez,

tem efeitos estimulantes: por um lado, os seres humanos podem se reconhecer como verdadeiros criadores e não mais como recipientes passivos de uma estrutura predeterminada; por outro lado, como todos os agentes sociais têm que reconhecer sua finitude concreta, ninguém pode aspirar a ser a verdadeira consciência do mundo. Isto abre caminho para uma interação sem fim entre várias perspectivas e torna ainda mais distante a possibilidade de qualquer sonho totalitário. (LACLAU, 1994, p. 43)

Escapar de um discurso emancipatório atrelado às pretensões “absolutistas” da razão e perigosamente próximo de “sonhos totalitários” conduz, então, à velha democracia liberal, onde as “várias perspectivas” podem interagir eternamente. Que elas interajam ao invés de existirem apenas para si mesmas é uma diferença importante entre o que pensa Laclau e os autores mencionados acima, pois ele as concebe como particularidades abertas e não como mônadas autossuficientes, e as localiza num espaço de relações políticas em que elas podem se articular e assumir posições móveis. Mesmo assim, aquelas várias perspectivas particulares em interação são todas diferentes umas das outras e, nisso, iguais entre si. Ora, o conceito burguês de democracia repousa neste princípio inegociável: todos são iguais perante a lei, mesmo aqueles que são desiguais (e não apenas diferentes) em tudo, inclusive no acesso ao que a lei lhes promete. A denúncia desta desigualdade, agora, só pode existir dentro do circuito instituído pela mesma desigualdade, que tem a forma de Lei, ou então será indiciada como mais um sonho totalitário. É dentro deste circuito que a emancipação terá que se encerrar, pouco importando que encerrar e emancipar sejam noções incompatíveis. Aliás, a desigualdade nem sequer

pode reivindicar uma existência real, pois se um abismo separa do real os conceitos, isso vale para o conceito de desigualdade. Mas, curiosamente, não parece ter validade para todos os conceitos operados por Laclau.

Não somos recipientes passivos de estruturas, somos verdadeiros criadores... será? É um modo ambíguo de escrever. Afinal, estruturas (mantenhamos os termos de Laclau, ainda que eles nos afastem do método dialético) devem ou não ser consideradas de algum modo na compreensão das ações humanas? Qual o seu peso específico? Se não formos nem “recipientes” nem “passivos” ainda existe algo que nos limita e pressiona ou estamos livres, verdadeiros criadores? E por que o ato de criar, para ser autêntico, teria que repetir o modelo da criação divina, *ex nihilo*, ação nascida da absoluta liberdade e portanto impossível para os mortais, e não pode ser entendido como transformar, como há séculos vem fazendo o trabalho humano sobre a natureza, ou libertar, este processo histórico sempre renovado, mas sempre presente em lutas como as que fizeram a diferença entre ser escravizado e ser livre, para citar um exemplo forte? Ou será que a missão de pregar que é impossível criar tem justamente o propósito de impedir que o trabalho e a luta se preparem para cometer aquele pecado e de evitar que eles destruam os altares e os ídolos para fazer do templo uma assembleia?

Teríamos muitas outras perguntas para fazer, mas fiquemos apenas com uma observação a mais: se a crítica das “pretensões absolutistas” da razão serve para apequenar a noção de emancipação até que ela caiba no figurino da democracia formal, ela deveria servir também para enfraquecer o decreto teórico que exige esta amputação que, afinal, é todo construído a partir da pretensão de que a racionalidade de seu próprio argumento seja válida. Teríamos então um empate entre duas pretensões à verdade que, se formos coerentes com o esquema de Laclau, seriam equivalentes, de modo que o conflito entre elas teria de ser resolvido no terreno das interações infinitas. O problema é que este terreno foi encomendado sob medida por um dos contendores, que tem Laclau como um de seus advogados, com o objetivo declarado de que ele fosse desfavorável a seu adversário. O que parecia ser um jogo entre diferenças equivalentes é, na verdade, um jogo de cartas marcadas, uma trapaça. Para que o jogo funcione, apesar de tudo, ainda é preciso convencer o adversário a aceitar fazer a luta neste terreno e renunciar ao emprego de suas próprias armas. Convencer é a especialidade dos intelectuais e, reconhecemos, a circulação performática de motes como “absolutismo da razão”, “jogos de linguagem”, “proliferação de diferenças” e “abismo” entre o conceito e o real são armas poderosas nesta guerra disfarçada de debate.

Se fôssemos estudar melhor a obra de Laclau seria interessante observar do que ele está tentando se afastar em seu acerto de contas com o marxismo, e do que ele não consegue, ou não pretende, se desvencilhar. Sua fixação na dimensão lógica dos problemas da emancipação e a ausência de qualquer dialética em sua abordagem (basta lembrar sua noção de dicotomia como “abismo”, ou seu desenvolvimento lógico-formal das antinomias entre as premissas da emancipação) conectam sua filosofia ao universo do estruturalismo marxista althusseriano, o que é coerente com sua sintonia com Derrida. Por outro lado, quando descobrimos que o ponto de chegada de sua intrincada argumentação

é a democracia liberal, reencontramos no intelectual pós-marxista o militante de um comunismo que, por diferentes rotas, seguia há décadas na mesma direção. Como aqui não vamos descer mais fundo na análise do seu pensamento, contentamo-nos em registrar que suas posições a respeito da celebração das diferenças que apagam as desigualdades, da condenação do que haveria de absolutista na razão e da esterilização da emancipação o alinham aos pós-modernos que visitamos antes.

Em Ernesto Laclau temos uma demonstração emblemática do poder político do pós-modernismo. Não importa a crítica que possamos fazer ao tipo de marxismo que era o dele nos tempos do partido comunista, o fato importante para nossa investigação é que ele fez sua própria crítica e, através dela, se refez como intelectual. Estamos lidando com uma mudança, um processo que diferencia o antes do depois e que se expressa tanto no interior do seu pensamento quanto no seu reposicionamento no campo intelectual. O que descobrimos ao lê-lo é o quanto sua autocrítica é constituída por elementos pós-modernos, ou seja, o quanto o pós-modernismo foi útil para pavimentar o caminho de saída que ele efetivamente percorreu. O mesmo padrão pode ser encontrado em Lyotard e Baudrillard, além de inúmeros outros intelectuais que se tornaram pós-modernos ao mesmo tempo em que rompiam com o marxismo, mas Laclau formata sua estratégia com a intenção mais ou menos explícita de encaixá-la nos espaços políticos formais. Nele estão visíveis os compromissos políticos do pós-modernismo que ficam encobertos pelas performances retóricas mais espetaculares e mais cultuadas. Ele se dirige aos socialistas ao chamar de socialista a sua estratégia e lubrifica a engrenagem que conecta o pensamento pós-moderno à sociedade política e seus requisitos institucionais. Claro que ele não pensa em confinar a política aos fóruns estatais, pois ele sabe muito bem que os aparatos culturais da sociedade civil são os canteiros em que melhor florescem as flores pós-modernas, ou pós-marxistas, ou “democrático-radicais”, como ele prefere. Seu trabalho consiste em fazer da sociedade civil o lugar em que tudo o que houver de político na cultura respeite, de antemão, os limites do Estado burguês. Aquilo que ultrapassar a linha será absolutismo ou, pior, totalitarismo, e carregará esta marca na face para que todos saibam.

Nossa leitura dos pós-modernos tinha o propósito de identificar os pontos nodais de sua crítica à modernidade, os eixos teóricos recorrentes, constantes. Antes de inventariar nossas descobertas, é bom lembrar que a crítica ao legado cultural moderno não existe somente na perspectiva pós-moderna. Na verdade, a crítica é um dos equipamentos mais valiosos da cultura moderna e foi empregado permanentemente não somente contra os adversários não modernos, como o absolutismo ou o conservadorismo religioso, mas também nas lutas entre forças modernas opostas, como comunistas e liberais. Significa que a crítica da modernidade, mesmo a crítica radical, existiu sempre. Aqui vemos porque o conceito de modernidade deveria ser abandonado, pois ele esconde antagonismos inconciliáveis sob o manto de uma cultura supostamente comum e impede a percepção da disparidade radical nos modos de viver a mesma realidade capitalista. Seja como for, a percepção de que a cultura moderna está crivada de contradições destrutivas não é um privilégio pós-moderno, mas a forma de lidar com elas é totalmente diferente. Para citar um exemplo bastante conhecido, Adorno e

Horkheimer, no seu *A Dialética do Esclarecimento*, fazem uma descrição dramática das contradições em que se enredou a modernidade. O tom de seriedade das suas denúncias contrasta escandalosamente com a prosa descomprometida com que Baudrillard festeja os funerais do político e do social, mas não é possível negar seu tom fortemente crítico.

O que diferencia o pós-modernismo, portanto, não é que nele encontramos uma crítica à modernidade, mas sim uma determinada crítica. Vimos que ela é voltada contra três alvos específicos: a razão, a noção de emancipação e a ideia de universal. São várias as formas em que aparecem os ataques ao “absolutismo da razão”: ele pode ser a decretação da sua impotência em razão da perda de credibilidade das narrativas que a legitimavam, de sua insignificância para massas humanas que somente se interessam por espetáculos, pode ser o resultado da crítica do logocentrismo e da metafísica da presença que revela o caráter ilusório da pretensão de conhecer o real, ou ainda a descoberta da crise da imediação do signo que obriga a rebaixar a confiança na cognição que se apoia no significado do conceito. Em todas as variantes, trata-se sempre de denunciar o projeto “imperialista” da razão seja como justificativa para descartá-la totalmente, seja para enfraquecê-la até o ponto em que ela sirva apenas para alimentar parasitas desconstrucionistas como os descritos por Derrida.

A negação da noção de universal corresponde ao deslumbramento diante da colorida e arbitrária multiplicação das diferenças. Qualquer tentativa de compreender os particularismos através de categorias que se pretendem universais é tratada como fraude, ou pior, violência. A explosão de jogos de linguagem autorreferentes sepulta sem honra nem glória a utopia de uma linguagem universal, esperança vã de um princípio cognitivo compartilhável e acessível. Princípios que antes serviam de apoio para noções totalizantes, como as ideias de centro, para uma estrutura, ou de contexto, para um acontecimento, tinham sido apenas ilusões tranquilizadoras, mas irreais. Para eliminar as ameaças totalitárias agora seria imprescindível banir a crença preconceituosa na ideia de determinação e desfazer a miragem de que a vida social, sendo determinada, pode ser explicada. Interações infinitas entre posições equivalentes são a forma da política quando aqueles perigos foram conjurados, e devem ser ignorados os indícios de que por detrás das equivalências e através delas operam desigualdades. Ainda mais rigorosa precisa ser a vigilância para que aquelas desigualdades não deixem transparecer que poderiam ser lidas como coordenadas para roteiros políticos capazes de atravessar aquelas particularidades e, o que seria ainda mais perigoso, que em torno delas se constituísse um sujeito coletivo disposto a seguir tais roteiros.

O terceiro alvo do pós-modernismo, contra o qual são lançadas as armas mais destrutivas, é a perspectiva de emancipação. A razão iluminista, que inventou a emancipação moderna por oposição à cristã, é denunciada como embusteira pois entrega absolutismo e totalitarismo ao invés da liberdade que tinha sido encomendada. Em Lyotard emancipação é apenas o resíduo de uma narrativa desacreditada, impotente para cumprir o papel de legitimação de jogos de linguagem e, por isso, inútil; em Baudrillard ela era a promessa que desapareceu e que não tem como deixar herdeiros num mundo

em que a cultura não se expande, não avança para adiante, apenas reflui, implode e é sugada por “buracos negros” dos quais nada retorna, exceto o silêncio. Em Laclau a emancipação moderna era uma noção pouco viável desde sempre por suas inconsistências lógicas e, em nosso tempo, entrou em decomposição. Para sobreviver tem de ser amputada, entrar num jogo que não pode vencer, pois só venceria se movesse as peças para derrubar o tabuleiro, mas é exatamente isso que as regras proíbem.

Vemos que os pós-modernos não atacam todos do mesmo modo cada um daqueles três alvos. Empregam armas teóricas diferentes umas das outras, atingem seus inimigos em pontos diferentes, reagem aos resultados dos ataques ora com comemorações festivas, ora com indiferença ou resignação. Mas não há dúvidas de que combatem pela mesma causa e de que são aquelas três as forças adversárias a serem dizimadas ou, pelo menos, incapacitadas. Os alvos variam pouco, ou nada: são constantes. A descoordenação dos ataques, porém, não os torna menos eficientes, assim como não depende da boa qualidade das armas, ou do talento de quem as empunha, o sucesso das investidas. Eis algo que requer alguma explicação. A rigor, a argumentação pós-moderna é quase sempre quebradiça, resiste mal a enfrentamentos diretos como tentei indicar, muito superficialmente, nos rápidos comentários feitos acima sobre os clássicos. Mesmo os mais elaborados dentre eles carregam paradoxos, como a tentativa de provar a falência da razão recorrendo, para isso, a procedimentos argumentativos tradicionais, isto é, racionais: organização lógica do raciocínio (mesmo quando fracassam, é óbvio que era esta a tentativa) e recurso a evidências. Neste terreno, o do debate crítico sobre conceitos e hipóteses, não é difícil confrontá-los. O problema é que não é neste terreno que o confronto acontece.

Além dos alvos que visa, há outra constante na crítica pós-moderna: ela funciona por performance. O escândalo, o choque, o impacto provocado pela ousadia do desafio ao cânone são partes de um espetáculo. O pós-modernismo triunfará sempre que estiver diante de auditórios mais interessados em se divertir com a mágica, ou em chorar com o drama, do que na explicação do truque ou na psicanálise da emoção. Em seu repertório sempre será possível encontrar respostas sob medida para problemas que antes eram considerados grandes demais para serem resolvidos por respostas simples. Aquelas respostas pós-modernas não elucidam realmente o problema, apenas o descartam. Entregam, em contrapartida, o conforto de não ter mais que se preocupar com ele, esquecê-lo. Destacado do universal, o particular será sempre mais leve, mais manipulável, mais dócil. O “sentimento do mundo”, que angustiava Drummond, se resolve pelo esquecimento do mundo mas não, certamente, do “meu mundo”. O pós-modernismo tem a seu favor o poder descomunal da ilusão espetacular, do gozo instantâneo e despreocupado, e trata como tolos aqueles que resistem, duvidam.

A pergunta decisiva, portanto, é sobre porque tem surgido tantos auditórios com essa sensibilidade, por que as sementes pós-modernas parecem cair sempre em solo fértil. A explicação para o sucesso do pós-modernismo pode partir de algumas hipóteses já formuladas em estudos sobre a cultura de massas, a indústria cultural e a sociedade do espetáculo, entre outros, mas não basta. O trabalho requer um esforço coletivo bem mais amplo, um extenso programa de pesquisas sobre a

organização da cultura no capitalismo contemporâneo e sobre seus funcionários, os intelectuais. Autores como os que eu mencionei no início e vários pesquisadores contemporâneos, inclusive no Brasil, já deram início à tarefa, mas ela está longe de ser concluída. Temos muitos motivos para seguir em frente com este trabalho. O totalitarismo, o absolutismo e seus parentes monstruosos, ao contrário do que dizem os pós-modernos, não eram filhos da razão, mas seus inimigos históricos. Quem hoje pode negar que eles ainda nos ameaçam e que suas armas são o fanatismo, o obscurantismo, o oposto da razão? Laclau está errado. A razão é necessária e precisa continuar a ser possível, precisa ser defendida, não enfraquecida.

Referências:

- ANDERSON, Perry. **As Origens da Pós-Modernidade**. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1989.
- BAUDRILLARD, Jean. **À Sombra das Maiorias Silenciosas**. 4ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1994.
- BAUDRILLARD, Jean. **Para uma Crítica da Economia Política do Signo**. Rio de Janeiro, Elfos - Lisboa, 70, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean. **Partidos Comunistas: paraísos artificiais da política**. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- CALLINICOS, Alex. **Against Postmodernism. A Marxist Critique**. Oxford, Polity Press, 1990.
- CONNOR, Steven. **Cultura Pós-Moderna**. 2ª ed., São Paulo, Loyola, 1993.
- DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. São Paulo, Perspectiva, 1971.
- DERRIDA, Jacques. **Da Gramatologia**. São Paulo, Edusp-Perspectiva, 1973.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Campinas, Papirus, 1991.
- HARVEY, David. **Condição Pós-moderna**. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo, Loyola, 1992.
- HUYSEN, Andreas. **Mapeando o Pós-moderno**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de, (org.) **Pós-modernismo e Política**. 2ª ed., Rio de Janeiro, Rocco, 1992.
- JAMESON, Frederic. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. Trad. Maria Elisa Cevalco. São Paulo, Ática, 1996.
- LACLAU, Ernesto and MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy; towards a radical democratic politics**. London, Verso, 1985.
- LACLAU, Ernesto. A Política e os Limites da Modernidade. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de, (org.) **Pós-modernismo e Política**. 2ª ed., Rio de Janeiro, Rocco, 1992.
- LACLAU, Ernesto. Da Emancipação à Liberdade. In: MOURA, Alexandrina Sobreira de, (org.) **Utopias e Formações Sociais**. Recife, Massangana, 1994.
- LYOTARD, Jean-François. **O Pós-moderno**. 4ª ed., Rio de Janeiro, José Olímpio, 1993.

Notas

¹ Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (2005), mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco (1997) e licenciado em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (1991). É

professor da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), onde atua nos cursos de pós-graduação e graduação em História e coordena o Laboratório de História e Memória da Esquerda e das Lutas Sociais (LABELU). Tem experiência nas áreas de Metodologia da Pesquisa e História Contemporânea, com ênfase em história dos partidos e movimentos de esquerda. Exerce atividades de pesquisa e ensino (inclusive orientação) que abordam prioritariamente os seguintes temas: história do socialismo e dos partidos de esquerda no Brasil, intelectuais e organização da cultura, marxismo e História, história das lutas sociais, teoria da História. Já foi presidente da Associação Nacional de História (ANPUH), seção Bahia (2006-2008) e Coordenador do Programa de Pós-graduação em História da UEFS (2011-2013). É membro do corpo editorial dos periódicos Outubro, História e Luta de Classes, Tempos Históricos, Crítica Marxista e Germinar. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9345579254151910> Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2655-0225> E-mail: eurecoelho@uefs.br

Recebido em: 22 de ago. de 2022

Aprovado em: 19 de dez. de 2022