

A Crise da Modernidade e a Barbárie

MARILDO MENEGAT*

RESUMO

Este ensaio procura analisar os impasses na fundamentação da eticidade na modernidade. Parte do pressuposto que os autores clássicos do Iluminismo viam nesse problema uma ameaça para o futuro da sociabilidade. Marx teve o mérito de articular o tema com as bases objetivas da estrutura social. O século XX presenciou a tragicidade desta condição como um destino da Humanidade. A partir de Adorno-Horkheimer, procura-se analisar os desdobramentos dessa condição na chamada cultura pós-moderna. A hipótese defendida é que a crise da modernidade, na ausência de alternativas radicais para sua superação, se manifesta como um lento emergir da barbárie. Em poucas palavras: o desenvolvimento do capitalismo (e sua lógica cultural) não apenas produz a barbárie, como esta lhe é necessária para sua continuidade.

Palavras-chave: Razão-racionalidade; fetichismo da mercadoria; barbárie.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista do CNPq.

ABSTRACT

The Crisis of Modernity and Barbarism

This essay intends to analyse the deadlocks in setting up the foundations of ethnicity in modernity. It is based on the assumption that the classic authors of Illuminism considered this problem a threat to the future of sociability. Marx had the merit of having articulated this subject with the objective bases of the social structure. The twentieth century has witnessed the tragedy of this condition as destiny of mankind. Grounded on Adorno-Horkheimer's work, we intend to analyse the developments of this condition in the so-called post-modern culture. It defends the hypothesis that the crisis of modernity, for lack of radical alternatives that could overcome it, manifests itself as a slow emergence of barbarism. In a few words, not only the development of capitalism (and its cultural logic) produces barbarism, but also the barbarism is necessary for its continuity.

Keywords: Reason-rationality; fetishism of merchandise; barbarism.

RESUMÉ

La Crise de la Modernité et la Barbarie

Cet essai prétend analyser les impasses dans les fondements de l'ethnicité dans la modernité. L'hypothèse que pour les acteurs classiques de l'Illuminisme ce problème-là a été considéré comme une menace pour le futur de la sociabilité en constitue le point de départ. Dans ce sens, Marx a eu le mérite d'articuler ce sujet avec des bases objectives dans la structure sociale. Le XX^{ème} siècle a assisté à la tragédie de cette condition comme un destin de l'humanité. A partir de l'oeuvre de Adorno-Horkheimer, on prétend analyser l'accomplissement de cette condition dans la culture "postmoderne". L'hypothèse avancé c'est que la crise de la modernité, dans le manque d'une alternative radicale pour son dépassement, se manifeste comme une lente irruption de la barbarie. Autrement dit: le développement du capitalisme (et sa logique

culturelle) ne produit pas seulement la barbarie, mais celle-ci est la condition nécessaire pour sa continuité.

Mots-clé: Raison-rationalité, fétichisme de la marchandise, barbarie.

Recebido em 20/12/99.

Aprovado em 2/5/00.

Introdução

O conceito de razão no Ocidente, desde a tradição grega, está implicado em três elementos constitutivos: o conhecimento científico, o estético e o ético. A razão na modernidade viu esses elementos se desenvolverem de forma autônoma e, em diversos aspectos, opostas. O Iluminismo, ou melhor — aceitando a observação de Habermas a respeito —, o seu projeto, formulou conscientemente esta oposição, como nas antinomias de Kant, oscilando entre uma tendência afirmativa destas, como um dado imprescindível de uma determinada “natureza humana”, ou vendo-a com ceticismo, mas não acreditando na possibilidade de outra configuração do mundo social.

A Escola de Frankfurt, principalmente Adorno e Horkheimer, à luz da crítica marxista à configuração desse mundo social, elaborou uma crítica à concepção coisificada — isto é, dominada pelo fetichismo das relações sociais — da razão iluminista, na qual há a prevalência do conhecimento científico (devido ao domínio dos interesses individuais articulados em torno da busca do lucro, que tem no desenvolvimento das forças objetivas do ser humano um dos seus pontos centrais). Este dado instaura não apenas o domínio da ciência como critério de racionalidade, mas a própria ciência passa a ser dominada por uma concepção instrumental do seu uso.

Diante dos impasses na constituição de uma crítica ao projeto iluminista, impasses estes que se desdobram como fatos que marcam a história nos últimos 150 anos, os aspectos céticos presentes em alguns momentos do Iluminismo começam a se tornar evidentes, o que, por si só, não é uma novidade. Mas tornam-se alarmantes na medida em que estes impasses têm revelado uma impotência do projeto iluminista, no que ele tinha de mais emancipatório.

A hipótese que pretendo desenvolver neste ensaio é a de que a tendência afirmativa do Iluminismo, identificada com o Positivismo na atual configuração do mundo social, passa a servir como substrato de uma cultura que prenuncia um paradoxo: o surgimento de uma razão bárbara.

A retomada dos impasses do Iluminismo — do seu projeto emancipatório — será feita em três perspectivas: 1) a análise da insuficiência deste projeto; 2) a afirmação da sua superação, feita pelo que se tem chamado de tendência pós-moderna da cultura contemporânea; 3) a crítica a ambas, estabelecida nos marcos da Escola de Frankfurt, que poderá nos dar elementos para uma conceitualização crítica do lento emergir dessa razão bárbara.

Os Impasses do Iluminismo

É possível perceber os impasses do Iluminismo, através da elaboração do que poderíamos chamar de suas duas tendências. Creio haver uma relação que, apesar das inúmeras declarações de fé otimistas de Kant, o liga tematicamente a Rousseau, deixando transparecer os traços céticos deste. A crítica de Rousseau à civilização moderna — e, é sempre bom repetir, apesar de sua adesão a ela — se dá pela constatação da impossibilidade, pela forma de ser do mundo social, de produzir “espontaneamente” uma ação virtuosa dos indivíduos associados. As contradições da sociedade civil e a sua forma de legitimação, através das leis de mercado, impedem que haja um apelo ético que possa mediar e governar estas ações para um fim: a emancipação humana. Porém, por outro lado, as relações da sociedade civil permitem um desenvolvimento impressionante das forças objetivas da Humanidade, criando um progresso material que é imprescindível a esta mesma emancipação humana. A contradição entre meios e fins é o ponto central das antinomias do Iluminismo.

A elaboração kantiana pretende fornecer, através de sua concepção da ética centrada nos imperativos categóricos, um programa que, sem impedir o desenvolvimento dos meios (isto é, do progresso das forças objetivas do ser humano), possa preparar ética e politicamente o mundo para a realização da emancipação. Esse núcleo, que estou chamando de cético — tendo consciência que esta não era, em momento algum, a intenção desses pensadores —, é um momento de consciência aguda de que este não seria o melhor dos mundos possíveis caso não houvesse a ação de uma razão crítica que procurasse reverter seus aspectos mais desagregadores — ou instrumentais.

A articulação conceitual de tal programa pode ser estruturada a partir da concepção de esclarecimento, entendido como um movimento pelo qual as sociedades ocidentais — ao menos as do Hemisfério Norte — passam a pautar sua conduta por critérios racionais, isto é, lógico-científicos, e não mais pela fé (Cf. Kant, 1974). A ciência se desenvolveu suficientemente para explicar o mundo objetivo sem a intermediação de uma força transcendental de tipo divino. As técnicas de produção também se desenvolveram ao ponto de permitir uma verdadeira revolução produtiva. O esclarecimento, como disse Kant, era a maioria do homem, a realização estrita de suas potencialidades, sem a dependência de forças sobrenaturais. A determinação do destino do homem em sociedade dependia exclusivamente da obediência às razões da ordem natural, na qual se inseria a cultura do esclare-

cimento como manifestação da natureza humana e sua busca de progresso.

Em *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, essa perspectiva assume claramente a noção de progresso, e este como sendo os desígnios da ordem natural que apontam para um fim emancipatório, em que a Humanidade se reunirá consigo mesma como um fim em si. Esta proposição é a realização do terceiro imperativo categórico da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, em que Kant afirma que o homem não deve servir de meio para a realização dos fins de outrem. Porém, o que liga a realização do esclarecimento com os fins da emancipação é a ação humana marcada por sua maioridade, ou seja, uma ação marcada pela fundamentação de uma razão pura prática centrada na noção de dever ser. Ora, a metafísica dos costumes é o termômetro a indicar que os fins também devem estar claros na concepção dos meios. No entanto, o progresso implica a livre manifestação dos interesses individuais como um meio para o desenvolvimento da Humanidade¹. Meios e fins são contraditórios, o que é evidente por si mesmo, porém isto implica a intervenção da vontade guiada por máximas. Os princípios da subjetividade devem buscar a compatibilização, uma vez que o homem fenomênico, deixado espontaneamente no fluxo de sua natureza insaciável — em que pese ser esta uma condição para os fins necessários da emancipação —, é incapaz de realizá-la enquanto tal.

Num tempo de tênue manifestação das conseqüências de uma sociedade civil baseada na livre concorrência, é natural que o dever ser seja apenas um guia da conduta moral, isto é, é válido universalmente mas deve ser obedecido estritamente de forma individual. É possível também que um tal conceito esteja marcado pela não compreensão do fetichismo das relações sociais, como o demonstra a contradição entre meios e fins. Porém, para além dessas questões — que por certo não são menores — o dever ser é um conceito que guarda uma carga crítico-utópica contra o desenvolvimento do progresso pelo progresso. E aqui reside um ponto da antinomia do Iluminismo que se choca com as justificações positivistas da realidade, principalmente na época do capitalismo dos monopólios.

Para Hegel, o dever ser não passava de sermão moralista, o que até certo ponto é correto. Na sua perspectiva, as relações entre subjetividade e objetividade não poderiam ser marcadas, sob risco de serem irrealis, por

¹ “O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie, ela quer a discórdia. Ele quer viver cômoda e prazerosamente, mas a natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso e se lance ao trabalho e à fadiga, de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem inteiramente dos últimos” (Kant, 1986: 14).

dicotomias que transformassem a objetividade em algo distante do controle dos homens em sociedade. Aliás, a vida social, como um elemento intrínseco da cultura humana, produz formas de eticidade — e não de moralidade, como pensava Kant — que são compatíveis com o desenvolvimento do espírito e, conseqüentemente, do mundo objetivo. Uma determinada forma ou nível de progresso implicaria necessariamente uma forma similar de subjetividade. Em outras palavras, o homem fenomênico, na busca de seus fins, dependia do desenvolvimento dos meios compatíveis para tal. Assim, a eticidade, que é um imperativo coletivo, dado como manifestação do espírito, não é obedecida estritamente de forma individual, mas desobedecida de forma individual.

A perspectiva hegeliana parte de uma fundamentação da totalidade. Porém esta pode perder sua tessitura, tornando tanto a objetividade como a subjetividade pontos sem ponte — quer dizer, elos de um mundo social em que a eticidade não condiz mais com a medida da ação dos indivíduos. Nesse contexto, o dever ser toma novas proporções, não mais a de imperativo categórico que serve de guia da conduta virtuosa dos indivíduos, mas de um imperativo coletivo da sociabilidade. As potencialidades da objetividade devem prevalecer em relação as suas tendências autodestrutivas. Esta é a situação no capitalismo da livre concorrência dos monopólios.

No século XIX, após a morte de Hegel, o último grande representante desse núcleo do Iluminismo, e principalmente após a grande derrota das revoluções de 1848, desenvolveram-se duas vertentes do Iluminismo: o Positivismo, em diversas versões, e as críticas à Ilustração, principalmente as de Marx e Nietzsche. Para o Positivismo, valia insistir no progresso e na necessidade dos imperativos da ordem, assim como elevar a ciência ao centro do modelo de racionalidade. O Positivismo não é uma invenção original, ele é apenas o desenvolvimento de um pólo das antinomias do projeto iluminista. Ele se articula com a perda do conceito de totalidade da razão ilustrada. Não há mais uma razão, mas apenas uma racionalidade científica.

A importância deste debate reside nos princípios do Positivismo, este entendido como uma tendência do Iluminismo, que surgiu num determinado momento histórico, como resposta ao aprofundamento concreto das antinomias. O triunfo do Positivismo se deu por sua, digamos, operância objetiva, em meio a uma conjuntura em que se manifestava politicamente a crítica a certos aspectos do projeto iluminista, principalmente sua concepção acrítica do progresso. Nesse sentido, a legitimidade da sociedade civil — isto é, da esfera econômica — e do Estado moderno se concentrava na justificativa dos meios desse progresso: o desenvolvimento das forças objetivas da

Humanidade. A autonomia da ética e da política passaram a ter inúmeras dificuldades para justificarem seus preceitos, que, no limite, implicavam uma intervenção no desenvolvimento econômico do mundo social.

Marx e os Impasses do Iluminismo

A crítica de Marx às antinomias do Iluminismo concentram-se no tema do fetichismo — e da alienação, nas obras da juventude. Não cabe nos limites deste ensaio expor com mais detalhes o tema². A questão pertinente neste contexto é que, para Marx, a causa objetiva das antinomias se encontrava na própria lógica da estrutura e do desenvolvimento da sociedade burguesa. Assim, o domínio da objetivação das faculdades humanas sobre a constituição da universalidade da espécie apenas poderia ser modificado através da própria transformação dessas formas de objetivação. Em outros termos, para Marx o domínio privado das forças materiais, imprescindíveis para o progresso e, conseqüentemente, para a emancipação humana no pensamento iluminista, era na verdade o domínio da servidão, caso seus preceitos não fossem superados.

Na obra de Marx existiriam, com o que concordo com Agnes Heller (1986), duas vertentes acerca da análise do tema. O ponto de diferenciação entre elas está na necessidade, na primeira delas, da intervenção de uma força subjetiva — isto é, constituída em torno de uma nova visão do mundo social, na qual a razão se concentraria principalmente no conhecimento ético e estético — para superar as formas atuais de objetivação. Ou, na segunda vertente, se esse desenvolvimento da objetividade não teria, em sua lógica interna, inscrito um *telos* cujo esgotamento seria a própria realização da emancipação humana.

Nos *Grundrisse* encontramos Marx mais preocupado com a primeira hipótese. A intervenção é um dever ser. A superação da sociedade burguesa e de suas antinomias implicaria uma ação de regaste do projeto emancipatório do Iluminismo — evidentemente apenas no seu compromisso de emancipação —, que apenas seria possível através de uma intervenção coletiva para modificar as “leis do progresso”. Anos depois, ao escrever *O Capital*, Marx teria apresentado uma sensível mudança em sua posição. Mais próximo à concepção hegeliana do desenvolvimento do progresso, ele acreditaria numa

² Para mais esclarecimento sobre o tema, envio o leitor à minha dissertação de mestrado, *O Olho da Barbárie*, defendida no Departamento de Filosofia da UFRJ, em 1996, sob orientação do prof. Luis Bicca (Menegat, 1996).

certa inevitabilidade de uma crise terminal do desdobramento lógico do capital e, neste sentido, de sua superação. Nesta segunda hipótese, o papel de uma ação coletiva adere ao curso do desenvolvimento da objetividade, procurando sempre intervir no sentido de preparar e antever uma situação que lhe parece inexorável.

Pode-se observar, então, que Marx também ficou preso às antinomias. Isto talvez explique parte dos impasses do marxismo no século XX, que oscilou entre uma absorção do Positivismo e uma crítica contundente a ele.

A recuperação do tema do fetichismo como elemento central da crítica de Marx à sociedade burguesa, iniciada por Lukács, teve na Escola de Frankfurt um momento fundamental. Poderiam ser destacados dois aspectos da elaboração dos frankfurtianos para demonstrar sua importância. Primeiro, na atualização do conceito de fetichismo, ou seja, a compreensão de seu papel estrutural na forma de ser da sociedade burguesa; mas, para além disso, das suas diversas formas histórico-conjunturais de manifestação. O fetichismo na cultura dos anos 20 e subsequentes, do nosso século, tinha características diversas daquela da segunda metade do século XIX. Em segundo lugar, Marx o havia elaborado como um ponto da sua crítica à economia política. Os frankfurtianos, seguindo as pistas de Lukács, perceberam seu espraiamento a todas as manifestações da vida social.

É em meio a esses pontos de ligação e continuidade a esta crítica da sociedade burguesa contemporânea que analisaremos a possibilidade da hipótese exposta na introdução deste ensaio.

A Crise da Modernidade

A partir da metade dos anos 70 iniciou-se um debate acerca da superação — ou não — da modernidade enquanto projeto da Ilustração. Os argumentos desenvolvidos desde então por pensadores como Lyotard, Vattimo e outros, é que vivemos na emergência de novos paradigmas da teoria, não mais com o caráter totalizante, hierárquico e com bases ontológicas como era o Iluminismo. A nova abordagem do paradigma, que rapidamente influenciou as mais diversas esferas do saber, surgiu, ainda segundo esses pensadores, juntamente com um novo tipo de sociedade: a pós-industrial.

Que transformações ocorreram desde os anos 70 que poderiam levar a tais conclusões? As transformações teriam sido tão profundas que modificaram o ponto de tensão das antinomias expostas pelo Iluminismo e suas críticas? Em essência, as modificações da sociedade burguesa foram de tal forma profundas que o tema do fetichismo não faria mais sentido?

A Dialética da Modernidade

O retorno à análise da Escola de Frankfurt (Adorno e Horkheimer) se deve justamente à clarividência de sua elaboração do curto-circuito da modernidade. A proximidade de Adorno com Benjamin tornou-o muito atento ao tema da barbárie. Partindo da centralidade do conceito de decadência da cultura burguesa pós-1848, formulado por Lukács (e também por Benjamin e Bloch, de diferentes pontos de vista), Adorno aceita a tese do filósofo húngaro de que, nessas condições, o conceito de falsa consciência se transmuta em falsidade de consciência, o que implica duas premissas. A primeira, o domínio asfixiante das relações de produção sobre as possibilidades de constituição de um campo de relações sociais livres. Em outros termos, a tese, um dos momentos da dialética hegeliana, se transforma na constituição da permanência do irracional; seja na forma do *welfare state* do pós-Segunda Guerra (a sociedade administrada) — seja na forma anti-hegeliana do Estado totalitário. A segunda premissa é o papel que as forças produtivas passam a desempenhar dentro das relações de produção, isto é, de fonte do progresso em forças de domínio — com um crescente papel destrutivo. Esta condição Adorno (1971) chamou de socialização total.

A perspectiva adorniana não reside na formulação da sua filosofia como uma crítica aos erros de Kant, Hegel ou Marx, mas em atualizá-los através da crítica, o que está implícito na relação entre filosofia e história, ou, como pensava Benjamin, no caráter efetual da modernidade. O que separa Adorno do pensamento precedente é que a positividade se manifesta, no seu tempo, como cristalização das antinomias. Subjetividade e objetividade não estão mais apenas estranhadas, mas vivem numa verdadeira fratura, o que em outros termos significa a supressão da categoria de contradição, que era essencial para os pensadores anteriores. A objetividade estranhada não reconhece mais nem sequer os critérios da crítica; como diria Hamlet, “a razão (lhe) parece louca”.

O conceito e a objetividade fetichizada se fundiram na naturalização de sua manifestação. Numa leitura dialética isto quer dizer, segundo Adorno, que a autoconsciência dos três momentos do seu pôr-se no mundo realiza apenas os dois primeiros: o ser-em-si e o ser-para-outro. A socialização total é a impossibilidade da autoconsciência — determinada pela forma de ser da objetividade, na qual ela se reconhece —, de retornar para-si. O real se torna sistema do irracional. O momento da razão é eclipsado (cf. Horkheimer, 1962) porque tudo se transforma em meio-em-si, corolário da produção pela

produção. Portanto, trata-se de entender as formas pelas quais o fenômeno se manifesta como essência da decadência da civilização burguesa. Para Adorno, o segredo está na própria estrutura auto-explicativa e autogerativa da modernidade, a qual esconde a sua vontade de domínio presente na sua objetividade como um dado natural e anistórico. Os princípios da razão iluminista se tornariam insuficientes para a sua autocompreensão (cf. Adorno, 1978).

Esta posição é a compreensão de que as relações de produção — “produção da vida material” —, que ocupam o espaço da produção material da vida social, destroem a constituição da vida social em qualquer dimensão que vá além dos laços do contrato estabelecido pelas trocas da sociedade civil. Não se produz uma experiência de comunidade nas formas estruturais da modernidade. A cultura (a *Bildung*, em sua descaracterização) somente se realiza como um momento reprodutor da civilização³, isto é, das relações de produção. O homem se funde ao conceito de força produtiva justamente no momento em que ele é desnecessário como tal. Esta fusão tem o sentido de organizar a distribuição e o consumo nas mesmas formas da produção; nesses momentos, o valor de uso, assim como o trabalho concreto, são subsumidos pelo valor de troca e o trabalho abstrato. A isto se soma a organização de setores irracionais da produção — como o de armamentos — para a manutenção do funcionamento equilibrado do todo. O indivíduo se torna a marca das vias que se cruzam em sua existência. Ele mesmo se transforma numa força destrutiva sob o domínio irracional e submerge no que Adorno (1972) chamou de semicultura, que caracteriza a cultura de massas.

Benjamin (1985) dizia que depois de 1848 todo monumento já nascia como ruína. O mundo se produzia em sua incontida destrutividade. Adorno, ao pensar a semicultura como o gosto comum, a opinião na modernidade do século XX, buscou no conceito de mal-estar da psicanálise um ponto de aprofundamento para a compreensão desse quadro. O ponto central pensado por Freud (1960) em *Mal-Estar na Civilização* é a contraposição entre o princípio de realidade e a menoridade do indivíduo. Para Adorno e Horkheimer (1991), esta condição não se colocava apenas como insuficiência do Iluminismo, mas também como a revelação do seu sentido mais arcaico: mítico. Assim, num mundo em ruínas a vida era danificada *a priori* (Adorno, 1994). Ao indivíduo não estaria interditado apenas o uso da razão — em oposição à racionalidade

³ Parto da diferenciação que a cultura alemã faz entre civilização e *Bildung*. Em Marx esta diferença se expressa nos conceitos de forças produtivas (civilização) e relações sociais (cultura, eticidade). Ver sobre isso a conhecida passagem do *Manifesto Comunista*, cf. Menegat (1996).

da ciência —, mas também a maioria de sua estrutura de personalidade.

Essa condição humana da modernidade, cujo sentido se encontra na irracionalidade de sua racionalidade, se reproduz através da indústria cultural, que é um conceito no qual se fundem essas tendências. A indústria cultural transforma a lógica da vida econômica em lógica da cultura, e a cultura numa extensão da vida econômica. A socialização total é a peste de Camus que, de modo invisível, vai ocupando todos os espaços da existência humana. A mediação, que é uma categoria fundamental da dialética da razão (conforme a entendiam Kant e Hegel, com a função insubstituível do juízo reflexivo, no qual o indivíduo produzia em comunidade a representação desta e o seu lugar dentro dela), é assumida pelos artefatos da indústria cultural e desaparece da vida social. O indivíduo não se individualiza, a vida não vive e a razão sucumbe à irracionalidade da ordem social.

Para a Escola de Frankfurt, na modernidade a barbárie se insinua como uma estrutura. Em alguns momentos se manifesta abertamente, em outros se dilui; mas em essência está sempre presente. O projeto da emancipação não é mais a luta contra o obscurantismo da fé e do absolutismo político, mas a luta contra a transfiguração da velha barbárie na sua nova configuração. Não se compreende a modernidade apenas pela idéia que esta faz de si, mas também pela manifestação de sua positividade.

Do Retorno à Barbárie

O filósofo italiano Giambattista Vico formulou conceitualmente o período que segue à queda do Império Romano, no século IV, como sendo a barbárie retornada (Cf. Croce, 1962). O conceito frankfurtiano de barbárie é a compreensão da sua atualidade na era moderna, como o definiu lucidamente Rosa Luxemburgo. Essa tendência se realizou no período das duas grandes guerras do século XX e, parcialmente, nas bombas sobre Hiroshima e Nagasaki, na Guerra do Vietnã e nos Gulags soviéticos. São referências de catástrofes que, como no conceito frankfurtiano, demonstram a tensão de sua constante insinuação. O desafio para pensar o conceito na contemporaneidade está na avaliação das profundas transformações da época.

Uma novidade, neste sentido, na filosofia pós-Segunda Guerra, é a filosofia analítica. Uma interpretação possível para ela é a sua leitura como uma guinada do Positivismo em busca de lucidez após a experiência dos retornos à barbárie. O *welfare state* era uma trégua que deveria ser consolidada. No mesmo caminho da filosofia analítica se encontrava a fenomenologia

husserliana, com o seu conceito de mundo da vida. Em ambas não se tratava apenas de aceitar o conceito de decadência, mas em salvar parte da mobília da modernidade. Neste cenário, a perspectiva frankfurtiana se poderia manter, mas o seu radicalismo deveria passar por um enfraquecimento conceitual para poder encontrar aliados e evitar o que não é mais uma impositação de um estilo de vida intelectual, mas uma realidade latente. Esse movimento permitiria produzir uma estratégia de ação sob um terreno universal que fosse ao mesmo tempo uma crítica à barbárie ocidental, assim como à oriental. Esta pode ser uma interpretação da guinada pragmática de Habermas, o mais reconhecido dos herdeiros da Escola de Frankfurt.

A mudança fundamental de Habermas está no reconhecimento de que o projeto emancipatório da modernidade pode ser recuperado contra a positividade de sua manifestação — e isto implica uma diferença com Adorno e Horkheimer quanto ao conceito de esclarecimento e de *praxis*, entre outros. Esse projeto seria um campo comum de referências de uma tradição que, bem ou mal, se produziu nesta época. Habermas, nesse sentido, retorna para um momento anterior à conclusão da Escola de Frankfurt; porém, o seu movimento não pretende ser uma capitulação, mas uma esperança de que é possível uma política positiva contra o retorno definitivo da barbárie.

Mantendo da Escola de Frankfurt o conceito de crítica, Habermas incorpora à formulação analítica da linguagem o conceito de mundo da vida de Husserl. Diante da tese de Adorno, de socialização total, Habermas (1990) procura um espaço da vida social que é anterior ao momento analisado pelo primeiro, concebendo elementos positivos de uma socialização que se furtariam ao domínio. Os atos de fala ilocucionários, que estão na base do agir comunicativo, guardariam o *telos* do entendimento, ou seja, estariam à margem do agir instrumental, cuja sustentação da vida social seria impossível sem a existência de sua dimensão. Com isso, Habermas se afasta tanto da dialética negativa, como também da interpretação crítica da modernidade, que se reduz à crítica das relações de produção. Na sua própria formulação, trabalho e interação se desdobram em momentos analíticos distintos do processo de socialização (Habermas, 1974).

Para além de uma possibilidade interpretativa inscrita na filosofia da modernidade, a estratégia de Habermas está de fato diante de uma grande questão do capitalismo tardio, que é o seu impressionante desenvolvimento técnico-científico e o papel cada vez mais importante dos setores “não-produtivos” da economia. Recuperando o discurso de Agnes Heller, o que se coloca em jogo nessas condições é o emergir de outra forma de valori-

zação das relações humanas, cujo conceito de tempo livre é a sua possibilidade positiva. Na formulação de Adorno e Horkheimer, este se integra na reprodução de capital. Para Habermas, este permitiria traçar uma estratégia comunicativa de democratização da sociedade.

A pressuposta esclerose do paradigma do conceito de produção (Cf. Habermas, 1992) é incorporada também pela sociologia pós-moderna, que cunhou o conceito de sociedade pós-industrial, sem no entanto nele incorporar uma estratégia de democratização da sociedade, mas afirmando-o como a própria democratização desta. O fenômeno é percebido também pela filosofia pós-moderna como sendo a dissolução de uma estrutura que permitiria a aproximação a um ponto de niilismo que foi anunciado por Nietzsche e Heidegger como sendo a superação da cultura metafísica (Cf. Vattimo, 1991). Assim, este é um tema que apenas se poderá avaliar a partir da compreensão da positividade em desdobramento desde os anos 70.

Das Mudanças Estruturais do Capitalismo Tardio

Num trabalho exaustivo dos anos 50, intitulado *Autommazione*, F. Pollock fez um recenseamento das transformações que a automação colocava à indústria. As criações da eletrônica permitiriam uma elevada poupança de força de trabalho e, segundo Pollock, isso produziria um desemprego estrutural no seio do Estado de pleno emprego, que apenas poderia evitar as suas conseqüências imediatas e por um tempo não muito longo, investindo maciçamente na indústria de armamentos. A descrição desse processo aponta para a realização do que Marx chamou de *general intellect* (Marx, 1973: 593). Porém, a mobilização militar de parte da população e o desenvolvimento sem precedentes da indústria de armamentos são os desvios que esta possibilidade (expressa como esperança utópica no conceito de Marx) experimenta — sendo também a exata medida de como as tensões da modernidade tendem a ser solucionadas e positivadas.

Como previu Pollock, o financiamento desse arranjo social não resistiu aos anos sessenta. No início dos setenta o (des)acúmulo político, econômico e (sub)cultural das relações de produção dominantes se impõe como uma saída às crises de financiamento do *welfare state*, desconstruindo-o em nome da sobrevivência de seu *telos*. A desregulamentação dos direitos sociais e a flexibilização do mundo do trabalho permitiram a continuidade da revolução tecno-científica (contra o pleno emprego), mantendo todos os seus traços de irracionalidade da produção destrutiva. Uma corrente de alta in-

tensidade percorre degrau por degrau as necessidades do fenômeno. Do desemprego estrutural ao esvaziamento dos elos de solidariedade — sob os quais se constituíram o grande acúmulo positivo da crítica às relações de produção e a identidade de uma comunidade do mundo do trabalho como parte da sociedade moderna, às vezes a ela oposta, às vezes a ela integrada, mas fundamentalmente identificada no seu destino comum — se vai produzindo uma nova topologia do mundo social que, à luz de uma relativa normalidade, acumula camadas crescentes de barbárie.

O domínio do capital na sua expansão abertamente predatória começa a se constituir na crítica de seus próprios fundamentos. A mercadoria, analisada por Marx (1985) como a unidade de todo o processo de manifestação da objetividade fetichizada, perde sua centralidade para o seu equivalente — o dinheiro —, que adquire o estranho poder de se reproduzir sem se materializar — fenômeno que obriga a sua leitura a partir das categorias da filosofia da religião! A financeirização da economia e a sua organização em nível global são, por certo, a nova forma de equilíbrio da irracional racionalidade que Adorno denunciava no período anterior. A capacidade que esse sistema terá de contornar suas crises dependerá tanto do quanto estas coloquem em jogo os centros de seu poder, como também da capacidade de acomodar as diferenças dos setores que dentro dele se digladiam. As disputas entre os oligopólios e o fundamentalismo terrorista parecem ser as únicas formas admissíveis de oposição desse período. Assim sendo, parece que viveremos de fato num mundo de crises sem fim, cuja superação dependerá da imagem que essa época faz de si mesma, ou seja, da sua capacidade crítica.

Diversamente das grandes crises e depressões de épocas anteriores, o sistema da globalização permite a distribuição dos ciclos econômicos sobre (e sob) o tapete do mundo. Os países centrais acomodam entre si o papel das recessões e das retomadas do crescimento — Japão, Estados Unidos e Comunidade Econômica Européia —, enquanto as economias que se enquadram na categoria de mercados emergentes passam por ciclos de milagres econômicos — cada vez menos espetaculares, como o demonstram os ciclos da economia brasileira, mexicana etc. — e recessões que se confundem com depressões localizadas — como ocorre hoje em alguns dos tigres asiáticos. É este sistema que deve ser organizado política e culturalmente.

Pós-modernidade

A desconstrução dos conceitos universais, em seu referimento obrigatório

ao Humanismo como base intransponível das relações humanas e do ser humano com a natureza, não obedecem apenas ao esgotamento e às impossibilidades que as bases conceituais impuseram à realização do particular, mas são também a continuidade das realizações daquele universal, que não admitia o particular e que agora o admite para excluí-lo. Toda crítica ao universal que não procure a sua reelaboração — isto é, a aceitação da contradição como um momento da sua constituição e o particular como um dos seus momentos positivos — é um elogio às formas da positividade do novo retorno à barbárie.

A análise do esgotamento simbólico, pensada pelos pós-modernos como sendo o esgotamento da estrutura cultural da modernidade e a criação de uma nova cultura, não mais referida à imposição de símbolos mas ao fluxo criativo dos signos (Cf. Canevacci, 1994), descuida do detalhe que os símbolos podem ser constituídos como identidades não impositivas, mas criadas em processos dialógicos de referimentos comuns, e que a criação de signos, na época atual, depende essencialmente do domínio dos mecanismos de sua criação e posse. Além disso, os signos transformaram-se em mercadorias, cujo fetichismo se impõe na imaterialidade de uma economia dominada pelas relações financeiras. São os signos que permitem o suporte de relações de produção num mundo em que seus benefícios já não podem mais ser universalizados (nem mesmo enquanto ideologia). O seu domínio obedece à forma de ser da distinção social e da aceitação da imposição dos seus limites.

Baudrillard (1998) observa que o fenômeno se relaciona com o que tem sido um conceito extremamente operacional da desconstrução pós-moderna, que é o virtual. Em sua definição, dada por Borradori (1998), o virtual é um campo de forças em que algumas forças se impõem e outras silenciam. Para além da concepção “clássica” de espaço, no espaço virtual o real se sobrepõe ao possível. O tempo futuro, que guardava a categoria do possível como algo de diverso do jogo de forças do presente, se confunde com o presente, tornando o possível desnecessário, por comportar uma compreensão metatemporal do tempo ou, em outras palavras, para além do previsível. Percebe-se com isso quais são as forças que silenciam (Cf. análises de Pollock, acima).

O sentido mais obscuro que descansa à sombra dessa formulação categorial é a produção de uma nova compreensão do princípio de realidade. Da clássica contradição do indivíduo com as formas da cultura (como emanções do universal), que se sustentava no realismo de um sistema comum de necessidades (é certo que nunca realizado como sistema comum, mas sempre referido pela ideologia como um universo comum), produz-se

agora a justificação da naturalidade de distintas dimensões do real. O mal-estar se resolve na mitologização do consumo, como uma forma de ser em que as dimensões mais insuportáveis dessa contradição são substituídas por rituais estetizantes (como o do consumo) ou pela ingestão de pílulas que a astúcia da psicofarmacologia “descobriu” como sendo a cura para as manifestações “orgânicas” de um corpo que não se rende às novas formas de ser da cultura. Tudo se efetua num deixar-se levar pelo fluxo, como se este fosse a “realização suprema da diferença”. Não por acaso, a psicanálise vive uma crise profunda de seus fundamentos. Como afirma Joel Birmam (1997), seres mutantes não têm pulsões.

A nova Antropologia (Cf. La Cecla, 1998) curiosamente dedica uma parte considerável do seu esforço para estudar o que ela tem chamado de neofetichismo, que seriam as relações particulares do consumidor com a mercadoria. Em outros termos, segundo a nova Antropologia, existe um ato cultural que transcende o valor de uso de uma mercadoria (!), que é a própria cultura do consumo, na qual se realizam formas de identidade não concebidas no uso dado a elas pela indústria (Cf. La Ceca, 1998; Colombo, 1998). Tem-se a impressão de que a separação do valor e do valor de uso se consuma na própria separação, no indivíduo, entre as suas necessidades e a imposição sublimada de outras necessidades que poderíamos compreender como a realização da famosa metafísica da goma de mascar sugerida por Horkheimer há muitos anos.

A formulação conceitual de boa parte da autoproclamada cultura pós-moderna procura elaborar as novas condições da experiência. Contudo, seu pressuposto é a aceitação dessas condições. Neste quadro são significativas as formulações de Lyotard e do coletivo italiano que assinaram, na primeira metade dos anos 80, os ensaios do livro que os define como *Il pensiero debole*. O conceito de *postmodernità* de Lyotard (1979) é o ponto de partida para a reconstrução da visão que essa época tem de si mesma. A continuidade da análise é dada pela formulação das moralidades pós-modernas e pelo caráter das novas experiências de tempo e espaço que se seguem. A curiosa aproximação dessa cultura ao que ela acusa de bárbaro, assim como aos momentos de barbarização do mundo social (que em Canevacci é expresso por um “*fa mal al cuore*”, e em Lyotard por “*cela n'est pas bien*”) nos permite a constatação da inconsistência regressiva a que as ciências humanas foram submetidas pela hegemonia das novas concepções. Pode-se deduzir de tal quadro o quanto a compreensão do sentido dos fenômenos se combina com uma aceitação passiva destes. Se acima

dizíamos que a nova ordem econômica exigia uma nova cultura, podemos dizer agora que a cultura pós-moderna se formulou para este fim. A exemplo do estoicismo, à luz das ruínas anunciadas do Império Romano, esta cultura pretende a mesma função, sem ao menos nos oferecer as boas contribuições teóricas da primeira.

Habitus e Sensologia

Tanto o conceito de *habitus*, desenvolvido por Bourdieu (1984), quanto o de decadência da esfera pública, de Habermas (1981), permitem uma leitura dessa cultura como uma prática social que tende a sedimentar lentamente as transformações do capitalismo tardio como uma deformação que inviabiliza qualquer sentido da vida social que vá além da permanência do domínio do valor de troca. É possível, a partir desses conceitos, a compreensão dos movimentos de renovação das classes sociais e das implicações culturais dessas mudanças nos últimos anos. Também é possível apreender as formas pelas quais as ruínas das relações humanas são assimiladas nas relações de produção e, dessa forma, como são transformados os horizontes de expectativas históricas anteriormente produzidos. O abandono ou a readequação de valores, que perdem o seu contexto de criação e suas estruturas de referência, são fórmulas pelas quais as camadas de barbárie se tornam naturais.

Num plano mais microscópico, o conceito de “sensologia” de Perniola (1991) permite a aproximação do conceito de socialização total de Adorno ao de *habitus*, em que tais camadas de barbárie se consolidam, abrindo vias de compreensão do destino das mediações sociais na pós-modernidade. Para Perniola, a socialização no final do século XX passa pela socialização dos sentidos. Diferente da ideologia, que pretendia dominar a natureza humana, e da burocracia, que dominava as formas de pensamento independente, a “sensologia” seria o domínio social pelos sentidos, cuja manifestação é a sensação comum do “já sentido”. É certo que as separações rígidas que o autor faz entre ideologia e burocracia são pouco pertinentes. É melhor, analiticamente, compreendermos a falsa consciência como algo em mutação, mas dentro de uma estrutura histórica ainda não ultrapassada. Se assim é, a sensologia é o grau de redução a que chegou a ideologia em nosso tempo. O domínio pela produção mediática da atual pobreza da experiência dos indivíduos coloca duas novidades, se comparada ao período anterior. Em primeiro lugar, o espaço e a importância que ocupam as formas de comunicação de massa. Elas são um elo virtual de coesão social. Segundo, a nova

descapitalização da subcultura produzida pela indústria cultural, que apela cada vez mais abertamente aos instintos primários. A dessublimação da cultura e dos meios de socialização se produzem como um espetáculo digno do fim deste breve século.

Retornando a Habermas, à guisa de uma conclusão precária, poderíamos perguntar se o agir comunicativo pode de fato prescindir de uma estratégia articulada com o mundo das necessidades — como chama Heller a socialização do mundo do trabalho. O caminho que se apresenta, produzido na soleira da naturalização da barbárie, está no reconhecimento de que esta se coloca entre a tensão de uma socialização total e um mundo da vida e das necessidades, permanentemente danificados pelo seu *telos*, que, na ausência de outro, se impõe com um determinismo de dar inveja a todos os prognósticos positivistas. Em resumo, a barbárie nos coloca diante da questão que nenhuma dimensão utópica pode ser reduzida a uma positividade unilateral, mas que também nenhuma utopia pode prescindir dos laços do mínimo divisor comum das suas promessas a partir do presente e seus limites para a práxis. Enquanto esses nós não são desatados, a vida social se vai asfixiando ao som de um *réquiem* que se ouve sair das janelas dos apartamentos — a música fúnebre da vida danificada diante de televisões, à qual não faltam “analistas simbólicos” para lhe dar um signo *cult*. Dizem que os perus pressentiam o seu fim na véspera do Natal. Bem, mas esses eram outros tempos...

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. W. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. *Dialectique négative*. Paris: Payot, 1978.
- _____. *Tre studi su Hegel*. Bologna: Il Mulino, 1971.
- _____. *Prismi. Saggi su cultura*. Torino: Einaudi, 1972.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- BAUDRILLARD, J. *Notas do Seminário Dasein et Desing*. Texto apresentado no Convegno Internazionale Estetica, Desing & Comunicazione *Il fascino discreto delle merci*, realizado em Roma, maio de 1998, organizado pelo Istituto Montecelio e Università di Roma “Tor Vergata”.
- BENJAMIN, W. *Angelus novus*. Torino: Einaudi, 1985.
- BIRMAN, J. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Ed. 34 Letras, 1997.
- BORRADORI, G. *Notas do Seminário Lo spazio virtuale: Heidegger e Deleuze*. Texto apresentado no Convegno Internazionale Estetica, Desing & Comunicazione:

- Il fascino discreto delle merci*, Roma, maio de 1998, organizado pelo Istituto Montecelio e Università di Roma "Tor Vergata".
- BOURDIEU, P. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna: Il Mulino, 1984.
- CANNEVACCI, M. *Città polifonica*. Roma: Edizione Seam Roma, 1994.
- COLOMBO, F. *Notas do Seminário la vertigine della merce*. Texto apresentado no Convegno Internazionale Estetica, Desing & Comunicazione: *Il fascino discreto delle merci*, Roma, maio de 1998, organizado pelo Istituto Montecelio e Università di Roma "Tor Vergata".
- CROCE, B. *La filosofia de Giambatista Vico*. Bari: Laterza, 1962.
- FREUD, S. *Il disagio della civiltà*. Roma: Istituto Editoriale di Cultura, 1960.
- HABERMAS, J. *Discorso filosofico della modernità*. Bologna: Ed. Il Mulino, 1992.
- _____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. *Ciência e técnica como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1974.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1981.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia dello spirito*. Firenze: La Nuova Itália, 1992.
- HELLER, A. *Teoria de las necesidades en Marx*. Barcelona: Ediciones Península, 1986.
- HORKHEIMER, M. *Eclisse della ragione*. Milano: Sugar Editore, 1962.
- KANT, I. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita..* São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes..* São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção *Os Pensadores*).
- LA CECLA, F. *Notas do Seminário Non è Cosa*. Texto apresentado no Convegno Internazionale Estetica, Desing & Comunicazione: *Il fascino discreto delle merci*, Roma, maio de 1998, organizado pelo Istituto Montecelio e Università di Roma "Tor Vergata".
- LYOTARD, F. *La condiction postmoderne*. Paris: Minuit, 1979.
- _____. *Moralités postmodernes*. Paris: Editions Galilée, 1993.
- MARX, K. *O capital*. V. I e II. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- _____. *Elementos fundamentales para la critica de la economia política* (Borrador-Grundrisse) 1857-58. Vol. I e II. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1973.
- MENEGAT, M. *O olho da barbárie*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.
- PERNIOLA, M. *Del sentire*. Milano: Einaudi, 1991.
- POLLOCK, F. *Automazzione*. Torino: Einaudi, 1970.
- VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 1991.
- VATTIMO, G.; ROVATTI, A. (orgs.). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1998.