

Pós-Modernos, marxistas e a pobre ciência na modernidade

Eduardo Lopes Cabral Maia *

Resumo

Com base nas discussões sobre modernidade, racionalidade e ciência, este artigo pretende abordar o debate, dentro do campo das Ciências Sociais, entre pós-modernos e marxistas a respeito da validade da ciência moderna e os critérios para a determinação, ou não, de um novo período histórico. Para situar tal debate, buscou-se uma análise do pensamento pós-moderno de Michel Maffesoli e da crítica marxista de Ellen Meiksins Wood. Como resultado, este artigo pretende esclarecer pontos fundamentais do debate teórico e apresentar uma análise crítica sobre a validade, e os problemas, das abordagens pós-modernas e marxistas.

Palavras-chave: Modernidade; Racionalidade; Ciência; Marxismo; Pós-modernidade

Postmodernists, Marxists and the poor science in the modernity

Abstract

Based on the discussions about modernity, rationality and science, this article intends to broach the debate, within the field of Social Sciences, among postmodernists and Marxists about the validity of modern science and the criterion to determinate, or not, a new historical stage. To situate this debate, we sought an analysis of the Michel Meffesoli's postmodern thought and the Marxist critique of Ellen Wood Meiksins. As a result, this article intends to clarify key points of the theoretical debate and present a critical analysis about the validity, and the problems, of Marxist and post-modern's approaches.

Keywords: Modernity; Rationality; Science; Marxism; Postmodernism

* Doutor e Mestre em Sociologia Política – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais - Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

1. Modernidade, racionalidade e ciência: um longo debate

Um dos debates mais extensos e conflituosos no campo das Ciências Sociais refere-se à relação entre modernidade, racionalidade e ciência. Desde as primeiras reflexões dos autores clássicos até as formulações contemporâneas, são diversas as abordagens que tentam dar conta de tais fatores e do papel que desempenham nas diferentes sociedades. Não é por acaso que modernidade, racionalidade e ciência, geralmente, aparecem inter-relacionados nas diferentes abordagens, afinal, o fundamento da ciência moderna no Ocidente (de tradição iluminista) é a racionalidade que, por sua vez, é amplamente definida como a principal característica da modernidade.

Dentre os autores clássicos da sociologia, Max Weber foi, sem dúvida, o que mais explicitamente se dedicou à questão. Para Weber (1982, 2011), a principal característica da modernidade no Ocidente é a racionalidade. Racionalidade que, de acordo com Weber, surgiu no seio da ética religiosa ocidental, através do desencantamento do mundo, e se emancipou da religião, através da secularização, produzindo a racionalidade instrumental laica.

Uma característica fundamental das religiões monoteístas ocidentais é a noção de salvação. A ideia de salvação, além de atribuir sentido à existência, leva os indivíduos a racionalizarem sua conduta com o intuito de atingir o objetivo fundamental da ética religiosa, a salvação. Desse modo, tem-se a salvação como o fim a ser perseguido e as ações passam a ser racionalizadas de acordo com a normatividade das instituições religiosas. Uma racionalidade referente a fins. Esse processo de racionalização religiosa, identificado como desencantamento do mundo, retira os aspectos mágicos e supersticiosos da relação entre os indivíduos e a esfera sagrada, levando a uma postura racionalmente orientada para fins estabelecidos. No momento seguinte, a razão volta-se para os próprios fundamentos religiosos, questionando as premissas que legitimam a crença religiosa. Nesse momento, como afirma Weber em “A Ciência como vocação”, inicia-se a emancipação da razão em relação à religião. A racionalidade religiosa, gradativamente, cede lugar à racionalidade instrumental laica, levando ao desenvolvimento da razão e da ciência. Esse processo, identificado como secularização, reduz o poder da religião que, até então, era a fonte de legitimação das diversas esferas da vida social e promove a razão laica como principal critério das tomadas de decisão e da organização social na modernidade. As instituições sociais, portanto, prescindem da religião como fornecedora de legitimação. Surgem, então, as sociedades

modernas, racionalizadas, secularizadas, fundadas na ciência e emancipadas da religião.

Para além da formulação de Weber, a relação entre modernidade, racionalidade e ciência produziu inúmeras críticas e reflexões. Pensando de maneira crítica em relação à modernidade e à ciência moderna, Georg Lukács (1981), em sua defesa do marxismo ortodoxo na década de 1920, apresentou duras críticas ao que denominou de “ciência burguesa” (ciência de viés positivista, direcionada pela busca de leis gerais e imutáveis).

Lukács apontava como equívocos da “ciência burguesa”: a busca por relações rígidas de causalidade, a busca pelo estabelecimento de leis sociais imutáveis e o imobilismo do objeto de estudo, que encontrava-se restrito a contextos históricos específicos. Nesse sentido, Lukács identificava profundas limitações na ciência, que, para ele, desconsiderava o caráter variável da realidade social. A ciência, baseada no positivismo, era incapaz de apreender a dimensão dinâmica da sociedade e suas contradições internas. Partindo dessa crítica, Lukács elege o materialismo dialético como “o método” científico, pois a dialética seria o único modo de compreender as contradições das sociedades em constantes transformações. Ainda, é fundamental, para Lukács, o caráter transformador do materialismo dialético que, ao relacionar teoria e *práxis*, reconfigura a relação entre sujeito e objeto, permitindo a construção de um conhecimento transformador e emancipador.

Dentro da tradição marxista, os teóricos da Escola de Frankfurt, já na década de 1940, criticavam a racionalidade moderna e a ciência iluminista ao relacioná-las com uma nova forma de dominação característica da modernidade ocidental, a dominação da técnica.

Para Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985) a racionalidade e a ciência moderna atuam como padrões de definição da verdade. Ou seja, a razão, por si só, atua como legitimadora do que é verdade, em contraposição ao que é mito. Desse modo, a verdade encontra-se no campo da razão e o mito na esfera da irracionalidade. Ocorre que esse domínio da técnica se dá de maneira irrefletida na modernidade, pois a legitimação é produzida pela razão, e a ausência de reflexão sobre a técnica produz a chamada falsa consciência. A ciência moderna se coloca como portadora do conhecimento legítimo e o debate sobre sua validade se dá dentro dos limites da racionalidade moderna, dispensando, então, outras formulações definidas como irracionais. A técnica irrefletida se apresenta como verdade, embora atue como ideologia, como falsa cons-

ciência, impedindo que os indivíduos consigam distinguir o que é real do que é ideal. Como bem define Gabriel Cohn (1994, p.15):

A tese básica é que a razão burguesa (a razão envolvida na produção e reprodução da sociedade burguesa), ao combater de modo irrefletido o mito, acaba convertendo-se ela própria em mito, sem no entanto deixar de apresentar-se como razão. Não se trata de uma crítica irracionalista. Pelo contrário, a preocupação está na superação desse estado de coisas em que a razão, paralisada pelo temor de defrontar-se com a sua verdade - a de que o mito, que ela julgava ter destruído, já anteriormente a continha em germe e continua a habitá-la - envolve-se num movimento regressivo e converte-se ela própria em mito. [...] A paralisia da razão iluminista perante a verdade, que teme que o mito não foi aniquilado e ainda a habita, não é paralisia do movimento, mas da reflexão. À parada da reflexão corresponde o movimento desenfreado, compulsivo, do progresso que arremete às cegas. Não se trata de detê-lo, mas de abrir-lhe os olhos, para que faça justiça à sua pretensão iluminista. Porque é isso que o iluminismo antes de mais nada se propôs: combater o medo. E, no entanto, ele próprio é agora presa do medo, e do pior de todos, do medo da verdade, da sua verdade.

Esse domínio da técnica produz a falsa consciência e estabelece a padronização dos indivíduos que, dominados, pouco se diferenciam dentro da uma sociedade que eliminou as contradições, embora não as tenha superado.

O mais destacado herdeiro da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas, caminha em sentido semelhante ao de seus colegas. Para Habermas não há conhecimento desinteressado e a “verdade” só pode ser produzida através de consenso, pois a “verdade” não tem a ver com conteúdos, mas com procedimentos.

A modernidade, para Habermas, submete os indivíduos ao domínio da técnica, porém a técnica não produz um conhecimento neutro, embora se apresente como tal. A exemplo do que pensavam os fundadores da Escola de Frankfurt, Habermas acredita que a ciência e a técnica tornam-se ideologia e a ideologia impede a tematização (reflexão, questionamento) dos fundamentos do poder. As normas vigentes não são discutidas, pois são apresentadas como legítimas pela ideologia. Como afirmam Freitag e Rouanet:

A ideologia tecnocrática partilha com as demais ideologias a característica de tentar impedir a problematização do poder existente. Mas distingui-se radicalmente de todas as outras ideologias do passado porque é a única que visa esse resultado, não através da legitimação das normas, mas através da sua supressão: o poder não é legítimo por obedecer a normas legítimas, e sim por obedecer a regras técnicas, das quais não se exige que sejam justas, e sim que sejam eficazes [...]. A ideologia tecnocrática é muito mais indevassável que as do passado, porque ela está negando, na verdade, a própria estrutura da ação comunicativa, assimilando-a à ação instrumental. Pois enquanto aquela, como vimos, se baseia numa intersubjetividade fundada em normas, que precisam ser justificadas [...], esta se baseia em regras, que não exigem qualquer justificação (FREITAG; ROUANET, 1987, p.16).

Desse modo, já nas décadas de 1970 e 1980, Habermas, a exemplo dos demais frankfurtianos, identifica, na modernidade, a dominação da técnica como ideologia que dispensa a legitimação das normas comunicativas, característica das relações entre os homens.

Nas últimas décadas, multiplicaram-se as abordagens a respeito da tríade: modernidade, racionalidade e ciência. Bruno Latour (1994) chama a atenção para a dimensão ideológica da construção da modernidade e para o caráter social da produção científica; Edgar Morin (1991) aponta para uma crise da modernidade e da racionalidade científica que, ao separar e desunir a realidade, não consegue dar conta dos fenômenos complexos, sugere, então, um “pensar complexo” que, ao invés de separar e desunir, diferencia e une. Anthony Giddens (1991) identifica na reflexividade da modernidade não um sinal de sua superação, mas um dos fatores de sua radicalização, a modernidade radicalizada. Bauman (2001) fala em modernidade líquida; Jameson (1996), em capitalismo tardio; Berman (1986) fala em terceira fase da modernidade. Além destes, uma grande variedade de autores vem se dedicando ao debate com diferentes abordagens.

Dentre as abordagens a respeito da modernidade e suas principais características definidoras – a racionalidade e a ciência – chama a atenção o debate entre pós-modernos e neo-marxistas. Os pós-modernos identificam na crise da ciência, que, segundo eles, atingiu os seus limites explicativos, um indicador da superação da modernidade e inauguram a pós-modernidade, caracterizada pela crítica às meta-teorias e pela defesa do saber local e do conhecimento sensível. Os neo-marxistas defendem a importância das meta-teorias e, como bons ma-

terialistas, a relação entre período histórico e modo de produção, sugerindo que o fim da modernidade se daria apenas com a superação de seu modo de produção. Nos últimos anos, vêm se destacando nesse debate o sociólogo francês, ligado à pós-modernidade, Michel Maffesoli e a historiadora estadunidense Ellen Wood, uma das principais teóricas do marxismo contemporâneo. O objetivo deste artigo é, com base nas ideias de Wood (presentes nos artigos “O que é a agenda pós-moderna” e “Modernidade, pós-modernidade ou capitalismo?”) e Maffesoli (presentes em seus livros “Elogio da razão sensível” e “A parte do diabo, resumo da subversão pós-moderna”), apresentar uma reflexão crítica sobre o debate entre pós-modernos e marxistas a respeito da modernidade e suas características.

2. Pós-modernos e pós-modernidade

Referindo-se a Goethe, Michel Maffesoli, em seu “Elogio da razão sensível” afirma que “é sempre em seu início que uma época é verdadeiramente pensada, isto é, que se prevê seu desfecho” (2005, p.27). Deste modo, Maffesoli acredita que “no exato momento em que se funda, o racionalismo estabelece seus próprios limites” (2005, p.27). Ou seja, em seu início a modernidade já apresentava indícios de seu fim, situado no último quarto do século XX.

Para Maffesoli, estamos vivendo atualmente o ocaso da modernidade e do racionalismo. Em seu lugar surge, como superação dos limites impostos pelos ideais iluministas e pela racionalidade moderna, a pós-modernidade.

Esse pensamento de Michel Maffesoli é compartilhado por uma série de estudiosos e de pensadores que percebem nas sociedades contemporâneas uma mudança histórica que levaria à superação da modernidade, e seus respectivos valores, para o surgimento de uma pós-modernidade. Tais pensadores são identificados, voluntariamente ou não, como pós-modernos.

O pensamento pós-moderno possui em sua essência uma forte influência das ideias de Nietzsche, de Heidegger, de Lacan e da fenomenologia de Husserl. Dentre os autores considerados como principais representantes (ou influenciadores) do pensamento pós-moderno, podemos citar: Derrida, Lyotard, Baudrillard e Foucault.

Embora possua bastante representatividade dentro dos meios acadêmicos nos dias atuais, esta não é a primeira corrente teórica a declarar o fim da modernidade e o surgimento de um período de pós-

modernidade. Já foram produzidas teorias da pós-modernidade anteriores às atuais. Segundo Ellen Wood, já no final da década de 1910, surgiam obras proclamando o novo momento histórico:

Durante a I Guerra Mundial, Oswald Spengler escreveu seu famoso e desagradável livro, *A decadência do Ocidente*, proclamando que a civilização ocidental e seus valores dominantes chegavam ao fim. Os laços e tradições que mantinham coesa a sociedade estavam apodrecendo, e as solidariedades da vida se desintegravam, juntamente com a unidade de pensamento e cultura. Tal como todas as demais civilizações que haviam percorrido seu ciclo natural, argumentava ele, o Ocidente inevitavelmente passara de seu outono de uma (já destrutiva) 'iluminação', ou 'Iluminismo', para um inverno de individualismo e nihilismo cultural (WOOD, 1999, p.7).

Deste modo, a ideia de superação da modernidade e do ideal Iluminista pode ser identificada já no início do século XX, antes mesmo das profundas transformações econômicas, sociais e políticas que caracterizaram todo o restante do século passado.

No que designa, ironicamente, de "as muitas mortes da modernidade", Ellen Wood identifica um outro momento em que se procura estabelecer uma mudança histórica a partir da superação da modernidade. Este segundo momento pós-moderno, situado no final da década de 1950, também é distinto do pensamento pós-moderno contemporâneo, porém é nele que se encontram, de acordo com Wood, as bases para a pós-modernidade atual.

Cerca de quatro décadas depois, C. Wright Mills proclamou: 'Estamos no fim do que é denominado de A Era Moderna', que 'está sendo sucedida pelo período pós-moderno', no qual todas as expectativas históricas que caracterizaram a 'cultura ocidental' perderam a relevância. A fé do Iluminismo no avanço unificado da razão e da liberdade, juntamente com as duas principais ideologias fundamentadas nessa fé - o liberalismo e o socialismo - 'entrou em colapso como explicação adequada do mundo e de nós mesmos'. J. S. Mill e Karl Marx estavam igualmente ultrapassados (WOOD, 1999, p.7).

A diferença fundamental entre estas duas pós-modernidades apresentadas por Wood é o momento histórico, o contexto em que cada

uma se deu. O fim da modernidade proclamado em 1918 situava-se em um contexto de fim da Primeira Guerra Mundial e em um período de revoluções sociais e de ameaças às classes dominantes no Ocidente. Já em 1959, o Ocidente havia conhecido os horrores das duas grandes guerras e alguns resultados das revoluções sociais ocorridas na primeira metade do século. Os momentos difíceis vivenciados logo após a devastação provocada pela Segunda Guerra Mundial haviam sido, em boa parte, superados e as sociedades ocidentais passaram a viver um momento de “maré alta da prosperidade capitalista e num clima de apatia política” (WOOD, 1999, p.8).

Enquanto a primeira pós-modernidade convivía com uma espécie de rejeição, ou pelo menos hostilidade, ao Iluminismo; a segunda pós-modernidade identificava-se pela aceitação, pelo esgotamento e, finalmente, pela superação do Iluminismo, da racionalidade, da modernidade. Sobre esta segunda pós-modernidade, Wood escreve:

A morte do otimismo iluminista não foi, para Wright Mills, resultado de uma catástrofe inequívoca. Ao contrário, seu pessimismo tinha origem tanto no sucesso quanto no fracasso. Muitos dos principais objetivos do Iluminismo, sugeriu ele, haviam sido, de fato, realizados: a ‘racionalização’ da organização social e política; o progresso científico e tecnológico, que teria sido inconcebível para o mais otimista dos sonhadores do Iluminismo; a disseminação da educação universal nas sociedades ocidentais avançadas; e assim por diante. [...] Ainda assim, esses processos pouco contribuíram para aumentar a ‘racionalidade essencial’ dos seres humanos. Quando mais não seja, ao invés de expandir a liberdade humana, a ‘racionalização’, a burocracia e a tecnologia moderna haviam-na restringido (WOOD, 1999, p.8).

Portanto, apesar das diferenças de ênfase e de enfoque, cada uma das duas pós-modernidades, de acordo com Wood, apontava para um novo momento histórico. Seja pela rejeição à modernidade, seja pela aceitação do Iluminismo como um projeto concluído, o que caracterizava estas pós-modernidades era a defesa de um novo período em que a racionalização e o ideal Iluminista, típicos da modernidade, não mais poderiam nortear a sociedade. Os ideais modernos estariam de fora do projeto pós-moderno.

O atual pensamento pós-moderno é, de certa forma, herdeiro daquele surgido na década de 1950 e também defende a superação da

modernidade e de seus valores em favor de uma pós-modernidade avessa ao projeto iluminista e à racionalidade ocidental moderna.

O pós-modernismo atual rejeita diversos aspectos da modernidade ocidental e tem como características: o relativismo cultural acentuado, o construtivismo social, a rejeição às meta-narrativas e meta-teorias, o pluralismo inclusivista e a valorização do conhecimento local e do senso comum.

O fundamento desse pós-modernismo é a rejeição aos discursos, característicos do Iluminismo, tidos como verdades em si, aplicáveis a todas as culturas e válidos em qualquer sociedade. De acordo com os autores pós-modernos, não há nenhum discurso que se aplique indiscriminadamente através de barreiras culturais, assim como não há nenhum absoluto que transcenda todas as diferenças culturais. Dentre estes discursos, encontra-se a própria ciência ocidental moderna. Tanto a ciência como as outras formas de discursos tidos como “verdades” na modernidade, são identificadas pelos pós-modernos como um mecanismo de dominação social e cultural. Daí a valorização do relativismo cultural e a importância que os pós-modernos atribuem ao discurso:

Os pós-modernistas interessam-se por linguagem, cultura e ‘discurso’. Para alguns, isso parece significar, de forma bem literal, que os seres humanos e suas relações sociais são constituídos de linguagem, e nada mais, ou , no mínimo, que a linguagem é tudo o que podemos conhecer do mundo e que não temos acesso a qualquer outra realidade (WOOD, 1999, p.11).

Embora esse aspecto da proposta pós-moderna seja criticado pela historiadora marxista Ellen Wood, não há como ignorar a relativa semelhança entre a abordagem pós-moderna e a teoria crítica dos marxistas da Escola de Frankfurt que viam no discurso técnico da ciência moderna uma forma de dominação através de “verdades” irrefletidas legitimadas pela racionalidade instrumental.

Apesar de sua visão crítica negativa do pós-modernismo, Ellen Wood consegue identificar o discurso como um aspecto fundamental da crítica pós-moderna à modernidade e ao racionalismo. Para os pós-modernos é no âmbito do discurso que a realidade social é construída e é nele que se pode identificar mecanismos de poder. Wood continua:

Em sua versão ‘desconstrucionista’ extrema, o pós-modernismo fez mais que adotar as formas da teoria da lin-

guística segundo as quais nossos padrões de pensamento são limitados e modelados pela estrutura subjacente da língua que falamos. O pós-modernismo tampouco significa apenas que sociedades e culturas são estruturadas de maneiras análogas à língua, com regras e padrões básicos que pautam as relações sociais [...]. A sociedade não é simplesmente semelhante à língua. Ela é língua; e, uma vez que todos nós somos dela cativos, nenhum padrão externo de verdade, nenhum referente externo para o conhecimento existe para nós, fora dos ‘discursos’ específicos em que vivemos (WOOD, 1999, p.11).

Desse modo é possível identificar a relação entre construtivismo social, relativismo cultural e a consequente rejeição às meta-narrativas. Partindo da ideia de que a realidade social se constrói no nível do discurso, não é possível igualar as diversas culturas nem, portanto, estabelecer critérios para a instituição de “verdades”. A construção social da realidade no âmbito do discurso inviabiliza o estabelecimento das meta-narrativas, sejam elas científicas, religiosas ou filosóficas. O que deve ser restaurado, então, é a valorização do conhecimento local, das culturas e subculturas específicas, do senso comum e da experiência sensível.

A rejeição das meta-narrativas leva à valorização dos aspectos mais particulares da realidade social, não é possível identificar, analisar e compreender o “todo” a partir da racionalidade moderna. As estruturas e causas, características da modernidade, dão lugar à percepção das especificidades, dos fragmentos e das contingências. É a partir dessa visão que Michel Maffesoli realiza seu “Elogio da razão sensível”.

3. Maffesoli e a pós-modernidade

O sociólogo francês Michel Maffesoli tem sido um dos representantes do pensamento pós-moderno atual. Maffesoli, ao contrário de alguns outros pós-modernos, identifica-se explicitamente como um “pós-moderno”.

Em “Elogio da razão sensível” Maffesoli identifica o fim da modernidade no Ocidente e aponta para o que acredita ser a pós-modernidade:

A falência racionalista é coisa reconhecida no mundo contemporâneo. E não será possível compreender os múltiplos fatos sociais que nos espantam, nos chocam, nos parecem insensatos, se não tivermos em mente essa falência. Ademais, a hegemonia da cultura ocidental moderna já teve, também ela, o seu tempo. A época é de

pluriculturalismo, e todas as filosofias, religiões, maneiras de ser e modos de pensamento que consideramos arcaicos, retrógrados, ou simplesmente anacrônicos, estão agora solidamente estabelecidos no próprio seio de nossas sociedades. Sendo assim, o momento não é mais de desprezo, ou de lamentação desolada, mas sim de abertura de espírito. É somente sob esta condição que, bem longe das frivolidades que nos são – com exagerada frequência – habituais, saberemos responder aos desafios que nos lançam a pós-modernidade (MAFFESOLI, 2005, p.32).

Maffesoli define a importância da pós-modernidade a partir dos limites criados pela modernidade e pelo racionalismo. Para ele, o racionalismo não consegue mais compreender a realidade e seus aspectos sensíveis, simbólicos, densos. A racionalidade moderna caracteriza-se pela classificação, pelo corte, pela análise, pelo fracionamento da realidade e deste modo é incapaz de apreender e compreender a vida em seus aspectos mais complexos e plurais. Citando novamente Maffesoli:

É preciso compreender que o racionalismo, em sua pretensão científica, é particularmente inapto para perceber, ainda mais apreender, o aspecto denso, imagético, simbólico, da experiência vivida [...]. Com efeito, a característica essencial do racionalismo é bem essa maneira classificatória, que quer que tudo entre em uma categoria explicativa e totalizante. Assim é negada a exaltação do sentimento de vida que, em qualquer tempo e lugar, é a principal manifestação do ser (MAFFESOLI, 2005, p.27-31).

O que Maffesoli procura demonstrar é que a realidade e a vida estão em constante movimento, portanto o pensamento classificatório característico da racionalidade moderna não consegue apreender a realidade senão, apenas, como algo que já ocorreu (e encontramos, novamente, semelhanças com o marxismo, dessa vez, a crítica à ciência burguesa feita por Lukács). Nesse sentido, as categorias definidas pela racionalidade, e pela ciência, referem-se a uma realidade que já não é mais aquela que foi analisada. Deste modo, a racionalidade não é capaz de compreender a vida em seu aspecto dinâmico, tornando-se, nas palavras de Maffesoli, um conhecimento desencarnado.

Um dos erros da racionalidade moderna é, de acordo com o autor, não reconhecer o seu oposto, a irracionalidade. Ao travar uma disputa hegemônica, a racionalidade utiliza este oposto para legitimar-se, porém ao sair vitoriosa, a racionalidade exclui seu oposto e ignora a

parcela irracional da realidade. “Ao negligenciar isto, o racionalismo, especialmente sob a forma moderna, empenha-se em sufocar, excluir porções inteiras da vida” (MAFFESOLI, 2005, p.30).

O que a pós-modernidade defendida por Maffesoli traz é, justamente, um tipo de conhecimento orgânico sensível aos aspectos irracionais, simbólicos, dinâmicos e plurais da vida. A valorização do senso comum, dos conhecimentos religioso, da tradição, do saber localizado refere-se à negação das “verdades” modernas, da ciência, da racionalidade, das meta-narrativas.

Assim, não há mais uma Verdade única, geral, aplicável em qualquer tempo e lugar, mas, ao contrário, uma multiplicidade de valores que se relativizam uns aos outros, se completam, se nuançam, se combatem, e valem menos por si mesmo que por todas as situações, fenômenos, experiências que supostamente exprimem (MAFFESOLI, 2005, p.56).

Esse relativismo defendido por Maffesoli e que caracteriza grande parte do pensamento pós-moderno, traz consigo a crítica à ciência e seus axiomas, suas verdades gerais. Desta forma, como já foi dito, o saber local é valorizado e abre-se espaço para a legitimação do conhecimento tido como não-científico.

Ainda, ao reconhecer o aspecto dinâmico da vida, Maffesoli procura atribuir maior importância à compreensão do momento, do instante em oposição a uma análise histórica linear presente na racionalidade moderna. Para o autor, a História, enquanto disciplina moldada de acordo com os critérios da racionalidade moderna, procura realizar uma compreensão da realidade a partir de uma visão linear, cronológica, onde prevalece um causalismo unívoco. Maffesoli (2005, p.57) sugere, então, que se opere, na pós-modernidade, um corte epistemológico que consiste em: “abandonar uma lógica voltada para o longínquo, uma lógica histórica, em que as causas e os efeitos se engendram de um modo inelutável e decidido, e, ao contrário, estar atento a uma lógica do instante, apegada ao que é vivido aqui e agora”.

Este fim da modernidade defendido por Maffesoli e o respectivo surgimento de uma pós-modernidade que rejeita valores fundamentais à modernidade ocidental encontram críticas em diversos setores e correntes de pensamento dentro e fora dos meios acadêmicos. Algumas das críticas mais enfáticas ao pensamento pós-moderno vêm dos intelectuais de esquerda e de marxistas atuantes nos meios acadêmicos. O debate entre pós-modernos e marxistas realiza-se a partir da crítica dos marxistas a diversos

aspectos do pensamento pós-moderno, entre eles: o relativismo cultural exacerbado por parte de alguns pós-modernos, a rejeição às “verdades” gerais definidas pela racionalidade moderna, a crítica ao valor do conhecimento científico, a crítica às meta-narrativas, a crítica à história e a valorização do conhecimento local e do senso comum.

4. Crítica marxista à pós-modernidade

Já bastante citada neste artigo, a historiadora Ellen Wood compõe o grupo de pensadores marxistas críticos da teoria da pós-modernidade. Para Wood, a própria definição da pós-modernidade como um novo momento histórico representa uma contradição à teoria pós-moderna, crítica da história e de seu causalismo linear. Para Wood, de acordo com o que defende o pensamento pós-moderno:

Temos que rejeitar não só as antigas ‘histórias grandiosas’, tal como os conceitos de progresso do Iluminismo, mas também a noção de processo histórico e causalidade inteligíveis – e com elas, evidentemente, qualquer ideia de ‘escrever a história’. Não há processos estruturados acessíveis ao conhecimento humano (ou, temos que supor, à ação humana); há somente diferenças anárquicas, separadas e inexplicáveis. Pela primeira vez, temos o que parece ser uma contradição em termos, uma teoria de mudança de época baseada em uma negação da história (WOOD, 1999, p.15).

A contradição em termos identificada por Wood refere-se à rejeição que alguns pós-modernos fazem da história e de seu método de análise racionalista moderno. A ideia de que o causalismo linear da história deve ser superado em favor de uma análise contextual, fragmentada, voltada para o instante e suas múltiplas causalidades entra em choque com a própria noção de superação da modernidade, pois a modernidade, assim como a pós-modernidade, seriam momentos históricos definidos a partir da linearidade característica da racionalidade moderna e da história enquanto disciplina. Neste sentido, a pós-modernidade utilizaria critérios modernos na sua própria identificação como época histórica e na sua crítica à modernidade e à racionalidade. Algo recorrente neste debate, de ambos os lados, os argumentos autoexcludentes.

Apesar de suas críticas, Ellen Wood reconhece a importância e a centralidade de diversas questões levantadas pela pós-modernidade, tais como as lutas contra a opressão sexual e racial, a complexidade da experiência humana em um mundo instável e mutável, a fragilidade

das solidariedades na atualidade e o ressurgimento dos nacionalismos cada vez mais radicais. Porém, Wood acredita que é necessário mais do que a visão pós-modernista para compreender tais problemas. Embora sejam questões importantes, não é necessário aceitar os pressupostos pós-modernos para compreendê-las. De acordo com Wood, na verdade esses fatos exigem uma explicação materialista, racionalista.

Outra crítica da pós-modernidade é a doutora indiana em biologia molecular Meera Nanda. Em seu texto intitulado “Contra a destruição/desconstrução da ciência: histórias cautelares do terceiro mundo”, publicado no livro “Em Defesa da história: marxismo e pós-modernismo”, ela demonstra sua preocupação com fortalecimento do construtivismo pós-modernista e suas consequências nas sociedades de terceiro mundo.

Sua preocupação deve-se ao fato de que este tipo de pensamento pós-moderno recusa a existência de verdades absolutas, inclusive verdades científicas, levando a um relativismo que situa todo tipo de conhecimento dentro de seu respectivo contexto sócio-histórico. Este modo de pensar a realidade, segundo Nanda, estimula o fortalecimento de visões tradicionais locais estreitamente relacionadas a valores culturais e religiosos. Neste sentido, o pensamento pós-moderno levaria a um movimento antimodernista, antiimperialista e antiocidentalista que reforçaria os conhecimentos locais e recusaria a ciência iluminista como portadora de “verdade”.

O Pós-Modernismo, para Meera Nanda, não representa um momento histórico específico. Trata-se, na verdade, de um movimento intelectual ligado ao florescimento do capitalismo moderno da segunda metade do século XX. Através de seu construtivismo social e histórico os pós-modernos, de acordo com Meera Nanda, relativizam a realidade ao defender a ideia de uma construção social do conhecimento na qual todo tipo de afirmação e teoria sobre a realidade está situada social e historicamente. Desta forma, como já foi dito anteriormente, para os pós-modernos, toda a realidade situa-se no campo do discurso, visto que não é possível estabelecer critérios totalizantes de verdade.

Não sendo possível estabelecer critérios de verdade, torna-se igualmente impossível apresentar teorias válidas sobre a realidade. Torna-se, então, impossível a existência de uma ciência totalizante nos moldes do pensamento iluminista ocidental.

Um conjunto frouxo e variado de teorias rotuladas de construtivismo social declarou que o próprio conteúdo

da ciência natural moderna é justificado, em última instância, por valores culturais e interesses sociais 'ocidentais'. Uma vez que a ciência moderna é entendida não como conhecimento universalmente válido sobre o mundo natural, mas como um construto particular ou 'étnico' da sociedade ocidental, torna-se fácil perceber a ciência como parte do despotismo imperialista do Ocidente (NANDA, 1999, p.84).

Este tipo de pensamento apresentado pelo pós-modernismo relativiza a validade da ciência ocidental moderna, pois a identifica, assim como os outros tipos de conhecimento, como um conhecimento situado, sujeito a interesses, ideologias e interferências. A ciência ocidental moderna passa a ser compreendida, pelos pós-modernos, como um mecanismo de dominação ocidental sobre os países de terceiro mundo. "As 'unidades' de verdade e razão [...] são tratadas, no discurso construtivista, como resquícios de um impulso imperialista do Iluminismo, que procurou impor as próprias histórias peculiares do Ocidente sobre verdade e realidade ao resto do mundo" (NANDA, 1999, p.85). Esta visão atua, então, no sentido de fortalecer as tradições culturais regionais, o conhecimento local em oposição à ciência imperialista do Ocidente.

De que maneira essas teses construtivistas resultam na ideia de ciências diferentes para povos diferentes? Uma vez que os valores contextuais se transformam nos valores constitutivos da ciência - isto é, uma vez que o conteúdo da ciência é visto como constituído de valores sociais -, segue-se que diferentes grupos socioculturais sustentariam 'verdades' diferentes sobre o mundo. Só quando se aceita tal dinâmica é que se pode falar em 'ciência indiana', 'ciência não-ocidental', 'ciência feminista', todas elas reivindicando objetividade a partir de padrões endógenos próprios (NANDA, 1999, p.91).

Meera Nanda posiciona-se no lado contrário às ideias pós-modernas. Para a autora, embora não se deva ignorar a influência de fatores ideológicos, políticos, sociais e contextuais sobre a construção do conhecimento científico, é possível o estabelecimento de critérios de verdade na construção de conhecimentos universalmente válidos. Qualquer teoria científica é passível de interferências de todo tipo, inclusive ideológicas e contextuais, porém a prova do tempo trata de eliminar essas teorias quando elas não são verdadeiras. Os critérios epistemológicos e o teste da refutação, a longo prazo, dos princípios científicos determinam quais teorias devem ser descartadas e quais teorias permanecem válidas.

Para a autora não há várias ciências referentes a várias culturas, há, na verdade, apenas uma ciência e esta ciência possui critérios de validade universais enquanto seus princípios forem confirmados, enquanto não forem refutados pela experimentação.

A preocupação de Nanda está no modo como o pensamento pós-moderno rejeita a possibilidade de existirem verdades universais e no conseqüente relativismo científico que este pensamento provoca. Citando o caso específico da Índia, a autora denuncia a redução da ciência ocidental e o fortalecimento de outros tipos de conhecimento em seu país. A antimodernização que este pensamento provoca nos países de terceiro mundo é visto como um atraso que beneficia apenas alguns setores conservadores destes países e prejudica a grande parte das populações que se submetem aos tradicionalismos locais e seus preconceitos. Enquanto conhecimento universal e válido, a ciência ocidental possui, segundo Nanda, um poder de emancipação que deve ser disponibilizado aos povos do terceiro mundo. Ciência e emancipação, eis a velha fórmula marxista na busca pela síntese entre teoria e *práxis*. Não é à toa que Meera Nanda fundamenta certa parte de seu discurso na ideia – normativa e valorativa – de que se “deve” optar por determinada perspectiva, não apenas em função de sua validade técnica, mas também em função da sua capacidade emancipatória. Uma defesa da ciência além dos limites da ciência.

Considerações finais

O debate que envolve pós-modernos e marxistas reflete, de certa forma, uma disputa por legitimidade em favor desta ou daquela corrente de pensamento. O pensamento pós-moderno, ao questionar a validade do conhecimento científico e criticar as meta-narrativas e a racionalidade, desqualifica o conhecimento produzido pelos marxistas e outros materialistas históricos. A crítica marxista à pós-modernidade significa a reafirmação do materialismo enquanto teoria válida e possuidora de legitimidade científica.

A proposta pós-moderna representa a superação do conhecimento universalmente válido, embora não rejeite o conhecimento de um modo geral. Ao apontar as limitações da racionalidade moderna, os pós-modernos abrem portas para uma série de possibilidades de conhecimento, cada qual válido para determinada situação, em determinado momento, em determinada cultura, a partir de determinados critérios e de acordo com determinado observador. Nada pode, provavelmente, ser mais relativista do que isto! Um relativismo extremo que impede que se

diga qualquer coisa sobre qualquer coisa e ao mesmo tempo permite que se diga qualquer coisa a respeito de tudo. Por nada ser universalmente válido, tudo é localmente válido, afinal a realidade social constrói-se no nível do discurso. As próprias palavras através das quais os pós-modernos se expressam, elas também representam, cada uma delas, um conceito fechado. Porém, os conceitos racionalmente elaborados, estáticos, são rejeitados pelos pós-modernos. Então como podemos identificar e compreender a pós-modernidade se o discurso (seja ele escrito, falado ou simbolicamente formulado de outro modo, seja como for) pelo qual ela nos é apresentada é, ele próprio, alvo da crítica pós-moderna? Como podemos crer na pós-modernidade (pelo menos em suas vertentes mais extremadas) se ela significa a rejeição da história, portanto a sua própria negação? Como é possível considerar as propostas pós-modernas se as “verdades” são duramente criticadas pela pós-modernidade? A verdade pós-moderna implica uma rejeição da própria verdade, é, portanto, uma “verdade” que condena a “verdade”.

A crítica ao racionalismo e à modernidade realizada pelos pensadores pós-modernos nos leva, em alguns casos, àquele relativismo extremo em que não é possível afirmar nada que seja amplamente válido, portanto a própria racionalidade, enquanto um tipo de conhecimento situado no Ocidente, deve ser reconsiderada, pois está localmente situada (e, para muitos, ultrapassada). Ao negar as verdades universais, a pós-modernidade nega a si mesma. Aonde chegaremos assim?

Como que ocupando a outra face de uma mesma moeda, o marxismo, com seu materialismo dialético, critica a valorização do aspecto sensível do conhecimento e enclausura esse conhecimento em categorias, muitas vezes, anacrônicas (apesar da dialética propor exatamente o contrário) e incapazes de dar conta da realidade e de suas nuances. A defesa da ciência moderna e das “verdades” universais, feita por alguns marxistas, surge como um significativo paradoxo em relação à proposta da dialética materialista, que pretende, justamente, apreender o caráter dinâmico das sociedades (e essa era a proposta de Lukács). Nem mesmo dentro do próprio marxismo parece haver um consenso sobre a melhor forma de produção de conhecimento.

A fé, e esse parece ser o termo mais apropriado, com que os marxistas centralizam a materialidade na análise das sociedades e da vida de um modo geral, pouco contribui para a produção de um conhecimento válido capaz de apreender os diversos aspectos da vida social. A própria relação entre estrutura e superestrutura, tão cara aos marxistas, impossibilita a compreensão da dimensão simbólica como um componente fundamental na dinâmica das sociedades (dimensão simbólica, essa,

capaz de produzir mudanças e determinar, em certos casos, os processos sociais). E é “fê” o termo que se apresenta quando se pensa as sociedades como organizadas a partir de uma articulação dura entre estrutura e superestrutura, pois a própria materialidade, como afirmam alguns pós-modernos, realiza-se, reconhece-se, nas ideias para, então, ser identificada na realidade. É necessário, poderiam dizer os defensores da pós-modernidade, ter fê na premissa materialista para poder compreender a realidade a partir das categorias “estrutura” e superestrutura”. E é, justamente, esse o limite da ciência na visão, nem marxista, nem pós-moderna, de Max Weber. A ciência também se baseia em premissas que, em última instância, dependem da crença dos que a defendem, pois tais premissas não podem se sujeitar à comprovação científica.

A ciência pressupõe, ainda, que o resultado a que o trabalho científico leva é *importante* em si, isto é, merece ser conhecido. Ora, é nesse ponto, manifestamente, que se reúnem todos os nossos problemas, pois que esse pressuposto escapa a qualquer demonstração por meios científicos. Não é possível interpretar o sentido último desse pressuposto – impõe-se, simplesmente, aceitá-lo ou recusá-lo, conforme as tomadas de posição pessoais, definitivas, face à vida (WEBER, 2011. p.36).

Como afirma Weber, ao falar da relação entre economia (dimensão material) e religião (a pobre e submissa superestrutura), em seus “Ensaio de Sociologia”:

Nossa tese não é a de que a natureza específica da religião constitui uma simples ‘função’ da camada que surge como sua adepta característica, ou que ela represente a ‘ideologia’ de tal camada, ou que seja um ‘reflexo’ da situação de interesse material ou ideal. Pelo contrário, uma interpretação errônea mais básica do ponto de vista dessas discussões dificilmente seria possível [...]. Veremos que, em toda religião, uma modificação nas camadas socialmente decisivas foi, quase sempre, de profunda importância. Por outro lado, o tipo de uma religião, uma vez marcado, exerceu habitualmente uma influência de amplas consequências sobre o modo de vida de camadas muito heterogêneas. De várias formas, as pessoas buscaram interpretar a ligação entre a ética religiosa e as situações de interesse, de tal modo que a primeira surge como simples ‘função’

da segunda. Tal interpretação ocorre no chamado materialismo histórico (WEBER, 1982, p.312).

O debate entre marxistas e pós-modernos representa, muitas vezes, a busca pela anulação do outro a partir de argumentos que variam de formulações valorativo-normativas a formulações autoexcludentes.

Embora questões importantes, e necessárias, sejam levantadas por este debate, o que mais se evidencia é uma disputa pela legitimidade do conhecimento: um procura a legitimidade para afirmar de modo universal que não existe verdade universalmente válida; o outro procura a legitimidade para estabelecer uma “verdade” baseada em premissas que não podem se submeter aos critérios de falseabilidade.

Parte significativa dos pós-modernos exacerbam-se na valorização de um relativismo extremo e na crítica à racionalidade moderna de tal modo que anulam seus próprios argumentos e identificam uma mudança histórica de época em um mundo complexo, variado e, pelo menos no Ocidente, amplamente imerso na tão criticada modernidade.

Apesar da riqueza do debate, das contribuições teóricas, dos questionamentos e do empenho de ambos na defesa de seus valores, não parece que a alternativa esteja em uma dessas opções, pelo menos não nas suas formulações mais extremadas. Talvez a alternativa esteja, justamente, em uma postura mais humilde do pesquisador ao aceitar suas limitações – e as limitações da racionalidade e da ciência – na busca pela compreensão da realidade e da vida social. Aliás, parece ser exatamente essa a grande semelhança entre pós-modernos e marxistas: a ausência de humildade.

Referências

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BERMAN, Marshal, **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

COHN, Gabriel (Org.). **Theodor W. Adorno**. São Paulo: Ática, 1994.

COSTA, Sérgio. Quase crítica: insuficiência da sociologia da modernização reflexiva. **Tempo Social**, São Paulo, v.16, n.2, 2004, p.73-100.

FREITAG, Bárbara. **A Teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. Introdução. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Orgs.). **Habermas**. São Paulo: Ática, 1987.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como "ideologia"**. Lisboa: Edições 70, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **O Fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosófico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 1996.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A Vida de laboratório: a produção dos fatos científicos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: 34, 1994.

LUKÁCS, Georg. Marxismo e questões de método na Ciência Social. In: NETTO, José Paulo (Org.) **Lukács: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1981.

MAFFESOLI, Michel. **A Parte do diabo, resumo da subversão pós-moderna**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Petrópolis: Vozes, 2005.

MARCUSE, Herbert. **Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARX, Karl. O Método da economia política: contribuição à crítica da economia política. In: FERNANDES, Florestan (Org.). **Marx Engels: História**. São Paulo: Ática, 1983.

FERNANDES, Florestan. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

NANDA, Meera. Contra a destruição/desconstrução da ciência: histórias cautelares do terceiro mundo. In: WOOD, Ellen; FOSTER, John. **Em Defesa da história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

NETTO, José Paulo. **Lukács e a crítica da filosofia burguesa**. Lisboa: Seara Nova, 1978.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A Crítica da razão indolente**. São Paulo: Cortez, 2000.

VATTIMO, Gianni. **O Fim da modernidade, niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: GERTH, H.; WRIGHT MILLS, C. (orgs.). **Ensaio de Sociologia**. 5ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. 17ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

WOOD, Ellen M. Modernidade, pós-modernidade ou capitalismo? In: WOOD, Ellen M. **Capitalism and the information age**. New York: Monthly Review Press, 1998.

WOOD, Ellen M. O que É a agenda pós-moderna? In: WOOD, Ellen; FOSTER, John. **Em Defesa da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Eduardo Lopes Cabral Maia
eduardolcm@gmail.com

Recebido em 15 jul. 2013
Aprovado em 04 ago. 2013