

A TEMPORALIDADE NA CONDIÇÃO PÓS-MODERNA

Prof. Dr. Dagmar Manieri
Universidade Federal do Tocantins (UFT)
E-mail: dagmarmanieri@bol.com.br

RESUMO

O objetivo desse artigo é estudar as alterações da temporalidade na era contemporânea. São transformações da razão histórica motivadas pela pós-modernidade. Isto significa o aparecimento de uma nova concepção temporal que reatualiza as historicidades dos movimentos sociais.

Palavras-Chave: Pós-moderno, história, dialética, razão, historicidade.

ABSTRACT

This article intends to study the changes of the temporality in the contemporary epoch. They are changes of the historic reason motivated by post-modernity. That means the appearing of a new temporal conception that updates again the historicities of the social movements.

Keywords: Post-modern, history, dialectic, reason, historicity.

Podemos iniciar nossa argumentação amparando-nos numa obra que representa bem o que significou a história para o século XIX: *A razão na história*, de Hegel. Com ela já temos uma idéia da presença do historicismo no pensamento desse século. Mesmo quando identificamos algumas correntes contrárias ao historicismo hegeliano – como a Escola Histórica Alemã, que se colocava em oposição à herança hegeliana -, podemos afirmar que só após a Segunda Guerra Mundial o historicismo dá lugar a outras formas de abordagens históricas.

Nessa obra de Hegel, o devir e o universal acabam por impregnar toda uma visão de mundo. “O que o homem é realmente, deve sê-lo idealmente”; “o homem se determina de acordo com o universal” - eis o viés que Hegel vê o homem e sua determinação. O Pensamento como forma e expressão do historicismo dá uma segurança para o homem e a própria filosofia se elege como guardião desses momentos que marcam o contexto do homem. Se ocorre o esfacelamento de

determinado “espírito particular (a cultura de um povo)”, por outro lado algo permanece porque o “espírito particular” é uma marcha geral do Espírito Universal. O particular sempre está amarrado a um Universal, em Hegel.

Mas o principal desafio de Hegel é dar conta da “harmonia dilacerada da vida moderna”. Como propõe a análise de Habermas, Hegel vê os tempos modernos através de uma estrutura de auto-relação - a “subjetividade”. Esta última é um sinal de que “a consciência do tempo se destacou da totalidade e o espírito se alienou de seu si” (HABERMAS, 2000, p. 31). Assim, em Hegel a razão surge como um poder unificador que deve superar este estado de cisão efetuado pelo princípio da subjetividade.

Essa ameaça tão presente em Hegel agora está de volta. Provavelmente ela nunca tenha se ausentado. Essa modernidade, hoje, nos leva a um campo onde as definições não conseguem mais abarcar tudo aquilo que ocorre. “Esgotamento das energias utópicas” (na expressão de Habermas) que obriga a história a se refazer, quando não temos a própria racionalidade histórica posta em questão.

O retorno dessa ameaça da modernidade está presente em diversos pensadores. Jean-François Lyotard denomina de “idade pós-moderna” o período que sucede aos anos 1950. Mas há uma afirmação de Gianni Vattimo que parece fundamental para os objetivos desse artigo. Em *A sociedade transparente*, ele comenta que a modernidade se encerra quando não é mais possível falarmos de uma história como algo unitário, já que essa “antiga” visão da história implica na existência de um centro onde se reúnem e ordenam os acontecimentos (VATTIMO, 1990, pp. 74, 75). Se tomarmos essa afirmação como correta, então podemos afirmar que houve um apagar da razão histórica e uma fragmentação das historicidades sem que uma nova razão histórica pudesse lhe dar conta. É nessa linha de raciocínio que pretendemos desenvolver nossa argumentação.

RAZÃO MODERNA E HISTÓRIA

Na leitura hegelo-marxista de Kant, este último é inserido como um primeiro momento do pensamento dialético. Tanto Marcuse quanto Lukács concebem em Hegel o momento de nascimento da dialética moderna. Mas Kant surge nessa perspectiva como uma espécie de “pano-de-fundo” que dá

legitimidade ao nascimento do hegelianismo de esquerda. Então, temos um Kant que se situa na origem dessa forma de evolução do pensamento dialético, coroado, logo depois, com o materialismo dialético de Marx.

Em Lukács, Kant é concebido em sintonia com o momento histórico do século XVIII. Como é bem típico em Lukács, o fundamento último para se entender um pensador está nas contradições históricas de sua época. Por isso Lukács vê em Kant a expressão da mais intensa crise da filosofia de fins do século XVIII. Em Kant já temos um despontar do pensamento dialético; mas isto é só um sinal, já que o pensamento metafísico ainda persiste como instância determinante para a crítica filosófica. A contradição (em Kant) torna-se um problema limite e que demarca a fronteira irrealizável de nosso pensamento.

A idéia (revolucionária para a época) de evolução não atinge ainda a filosofia kantiana; há em seu sistema uma preponderância da “estática classificatória da biologia”:

[...] a evolução é para Kant, de forma conceptual, inexistente. Não há mais que classificação ou especificação de acordo com o pensamento: ascende-se do particular ao geral ou se dirige do geral para o particular. Isto significa que a indução e a dedução, que até então se apresentavam sem qualquer conexão, e até como tendências filosóficas rigidamente separadas (pensemos em Bacon por um lado e Spinoza, por outro), aparecem como métodos coordenados (LUKÁCS, 1965, pp. 22, 23).

Assim, Lukács já percebe em Kant um despontar da dialética, bem como uma oscilação entre materialismo e idealismo. O mundo objetivo - com sua formação e ordem - é negado por Kant; a ordem nas coisas é conseqüência de categorias do sujeito transcendental. Para Lukács, a razão que Kant proclama se aproxima do agnosticismo: “Nosso uso da razão não pode consistir mais que pôr um limite ao entendimento” (Ibid., p. 26).

Há, então, nesse agnosticismo de Kant uma bancarrota da ciência. Mesmo que no filósofo alemão possamos encontrar um crescente aperfeiçoamento do conhecimento dos fenômenos, ainda assim persiste a incognoscidade no princípio das coisas. Há em Kant um agravamento do subjetivismo, bem como do agnosticismo: “O agnosticismo domina todo o âmbito da ciência, todos os seus problemas concretos e todas as suas soluções concretas; o método inteiro se resume num claro subjetivismo (Ibid., p. 29).

Assim, o que em Kant é objeto de crítica por parte de Lukács, será nos pensadores da condição pós-moderna um elemento positivo. Essa “liberdade” meio solta (sem definição) referente às coisas singulares também é criticada por Lukács: “Por isso, toda diferenciação, toda especificação da realidade; em resumo, todo o particular e, ainda mais, todo o singular, tem necessariamente que parecer casual (Ibid., p. 30). Eis o motivo de Kant estar no início do pensamento hegel-marxista, bem como da possibilidade de sua saída. Entre os hegel-marxistas e os pensadores da pós-modernidade, há uma inversão de valores ao se tratar do pensamento kantiano. O que neste último era reprovável, agora passa a ser um momento positivo.

Nesse percurso que vai do dualismo kantiano à dialética marxista, a lógica hegeliana representa um passo importante. Do momento subjetivo da filosofia kantiana passa-se, no exemplo de Hegel, para o idealismo objetivo. Isto quer dizer que a própria razão adquire um sentido (filosófico) diverso daquele empregado por Kant. Em Hegel, a própria história é concebida como razão; não há uma particularização desta (mesmo como um instante do universal), mas uma apreensão da realidade histórica como um critério da razão. A Revolução Francesa mostrou que “o homem se dispôs a organizar a realidade de acordo com as exigências do seu pensamento racional livre, em lugar de simplesmente se acomodar à ordem existente e aos valores dominantes” (MARCUSE, 1969, pp. 17, 18). O mundo, em Hegel, tornar-se uma ordem de razão; entre este mundo e o próprio homem a diferença começava a desaparecer, pois o homem veio a confiar em seu espírito e submeter a realidade aos critérios da razão. A realidade histórica adquiria novo *status* epistemológico porque agora está submetida ao “pensamento racional e livre”.

E foi a Revolução Francesa, segundo Hegel, que proclamou o poder definitivo da razão sobre a realidade. Mas de forma diversa do Iluminismo francês - que considerava a razão como uma força histórica e desejava que ela triunfasse sobre a irracionalidade social - Hegel crê que a razão não pode governar a realidade “a não ser que a realidade se tenha tornado racional em si mesma” (Ibid., p. 19). Entre o pensamento (racional) e a realidade histórica ocorre um conflito. O primeiro tem uma ação destrutiva – que implica na atividade autoconsciente do homem – e que tende a elevar a forma social para um “universal”. Não há

progresso histórico sem antes um progresso do pensamento. O conceito das coisas (que descobre o pensamento) leva o homem a ultrapassar o valor aparente dessas mesmas coisas. Nesse horizonte, “as condições vigentes surgem como particularidades limitadas que não esgotam as potencialidades das coisas e dos homens” (Ibid., p. 219).

Há progresso, então, nessa filosofia da história de Hegel. É um progresso em direção à autoconsciência da liberdade. A transformação histórica equivale a um progresso para algo mais perfeito. Vê-se nessa interpretação a existência de uma “potencialidade lutando por realizar”. Para Lukács, em Hegel há uma sobrevalorização do papel do pensamento em detrimento do “ser social”. Isto equivale, obviamente, a um elemento de “defesa histórica” da revolução burguesa. Lukács identifica um Hegel idealista, deformador dos fatos. Mas ao mesmo tempo, existe um Hegel progressista que em sua dialética do universal/particular, dá um salto importante se comparado aos seus predecessores: “(...) as idéias básicas dessa dialética não são meros esquemas formalistas, senão sérios intentos de apreender os momentos reais da evolução histórica (LUKÁCS, 1965, p. 56). Ainda segundo Lukács, quando Hegel permanece fiel ao método dialético é o particular que luta até o final com o particular; ele concebe a história como real e feita exclusivamente pelos homens. Mas o conflito de interesses nos homens surge mediado por uma universalidade que se faz “repentinamente transcendente, se mistifica idealisticamente, aparece em um além das lutas humanas, do processo fático histórico (Ibid., p. 58). A Idéia universal se põe a salvo das lutas e contradições da vida social. É a chamada “astúcia da razão” que utiliza a particularidade (que implica em “vida infeliz”, “trabalho árduo”) individual para realizar seus desígnios. A “verdade” e a “liberdade” são sustentadas pelo fracasso do homem.

O sujeito da história, assim, está no espírito do mundo (*weltgeist*). Ele não é uma entidade metafísica, mas se materializa no Estado – realiza a liberdade no Estado: “Ele não existe separado destas realidades e atua por meio destes agentes e destas funções. A lei da história, que é representada pelo espírito do mundo, atua, portanto, por trás e acima das cabeças dos indivíduos, sob a forma de um poder anônimo irresistível” (MARCUSE, 1969, pp. 212, 213).

É, portanto, essa idealização da razão moderna – subjetiva em Kant e objetiva em Hegel – que Marx critica. A totalidade em Hegel é diversa da totalidade em Marx. No primeiro, a totalidade era uma “totalidade da razão”, um sistema ontológico fechado que se identificava com o sistema racional da história. Em Hegel, a história se dá sobre um sistema metafísico do ser. Marx elimina essa condição metafísica e coloca a negatividade dialética na realidade e a torna uma condição histórica. A negatividade em Marx está nas relações de classe. O método dialético se transforma no próprio método histórico. Além do mais, a crítica marxista (especialmente a de Lukács e Marcuse) vê na dialética hegeliana avanços consideráveis, mas lamenta que a historicidade dessa dialética só compreenda um movimento (histórico) que vai do passado ao presente. Marcuse identifica de forma precisa essa face conservadora do hegelianismo; afirma que sua “filosofia da história” termina na sociedade burguesa e que os períodos da história “aparecem como estágios necessários na realização da forma de liberdade daquela classe (a burguesia)” (Ibid., p. 209). Assim, a dialética hegeliana não está fundamentada a ponto de transcender a sociedade capitalista. Suas idéias filosóficas sofrem uma espécie de traição na medida em que sua doutrina política entrega a sociedade à natureza, a liberdade à necessidade e a razão ao capricho.

Com Marx, o próprio idealismo que deformava os problemas sociais cai por terra. A universalidade de Marx representa uma abstração derivada da realidade mesma; ela só se converte em pensamento correto quando a ciência reproduz de forma adequada a evolução viva da realidade em seu movimento. A dialética histórica de Marx mostra que a negatividade da realidade é uma condição histórica; ela (a negatividade) é uma condição social associada a uma forma histórica particular de sociedade. As relações de classe correspondem a essa negatividade; são elas que representam as contradições desta dialética (concreta). História e dialética não se separam – o método dialético torna-se o método histórico. Portanto, como afirma Marcuse, a dialética marxista concebe o fato através de sua superação: “Um dado estado de coisas é negativo e só pode ser tornado positivo pela libertação das possibilidades a ele inerentes” (Ibid., p. 285).

A verdade da história só é percebida pelo “novo estado” que não surge automaticamente, mas é fruto da “ação autônoma dos homens”. A verdade assume

uma forma transcendente: de uma realidade histórica para outro estágio, também histórica. É uma transcendência histórica, portanto.

Se Marx concebe o momento atual como uma pré-história representada pela sociedade de classes, então o transcendente corresponde a uma nova estrutura social onde o homem tornar-se-ia um “sujeito consciente do seu desenvolvimento”. No estágio atual da sociedade de classes, o homem é esmagado por forças econômicas que configuram “contradições inerentes” a esta mesma sociedade. Na sociedade de classes encontramos a necessidade; daí as transformações operarem com base num fundo correspondente às contradições internas. A passagem do capitalismo para o comunismo só é necessária se responder à tarefa do pleno desenvolvimento do indivíduo. Essa nova história equivale à “realização da liberdade e da felicidade” dos indivíduos, onde a sociedade livre e autoconsciente deixa de ser uma “entidade objetiva, independente”.

A CRISE DA RAZÃO HISTÓRICA

Para efeito de nossa hipótese, vamos partir de uma afirmação de Maurice Merleau-Ponty que encontramos n’*As aventuras da dialética* (cuja primeira edição é de 1955). Ao se referir à idéia de revolução, afirma: “Esse marxismo que continua verdadeiro faça o que fizer, que prescindir de provas e de verificações não era a filosofia da história, era Kant disfarçado e foi, enfim, Kant que encontramos no conceito de revolução como ação absoluta” (2006, p. 306). Para Merleau-Ponty, o problema real está na dialética, pois só ela pode gerar uma forma de transcendência que se possa designar de verdadeiramente revolucionária. Na dialética ocorre esse possível dos “relacionamentos em dois sentidos”, de “verdades contrárias e inseparáveis”, de superações e uma gênese perpétua, de uma pluralidade de planos ou de ordens. Nesse espaço de trocas e inserções recíprocas há a possibilidade da ocorrência da dialética. Assim como o Sartre da *Questão de método*, *As aventuras da dialética* procura pensar a derrocada do comunismo (real) e reascender a possibilidade de uma retomada histórica na perspectiva da dialética.

A dialética, ainda na concepção de Merleau-Ponty, oferece a “coesão global, primordial, de um campo de experiência em que cada elemento abre para os

outros. Pensa a si mesma sempre como expressão ou verdade de uma experiência (...)" (Ibid., p. 268). Assim, o todo não é constituído pelo pensamento dialético; é este que está situado naquele. Nessa concepção, o próprio conceito de revolução adquire em Merleau-Ponty uma configuração inédita, nova. É preciso enxergar "a história que aconteceu" - Merleau-Ponty refere-se à história da Revolução Francesa - "o que os outros inventaram fazer na conjuntura, inspirados no espírito revolucionário, mas também levando em conta o "reflexo" e, portanto, com seus preconceitos, tiques, manias e também, eventualmente, seu lado "partidários da ordem" (Ibid., p. 282). Então, se a história é maturação, desenvolvimento objetivo, é Robespierre quem tem razão contra as possíveis soluções radicais.

A reflexão de Merleau-Ponty nos leva a entender a história de uma forma menos absoluta, sendo que a própria revolução tem agora, de forma quase endógena, uma inércia. A revolução nunca desvendará a história, nunca aparecerá de forma clara. Merleau-Ponty é precavido em suas conclusões; ou melhor, essas conclusões não existem. Ele sonda a história e o aparecimento das revoluções com a experiência de suas "derrotas" ao lado. A filosofia da história não se arroga mais a fornecer um modelo evolutivo das transformações sociais, mas ao mesmo tempo não abandona os esforços em compreender a história. É nesse meio-termo que se posiciona Merleau-Ponty. É a dialética que lhe fornece esse ponto de apoio. Embora suas análises se situem numa fase anterior ao aparecimento da condição pós-moderna, ele já vislumbra essa possibilidade. Deseja realizar uma revisão do pensamento revolucionário após a crise do comunismo. Em relação à Revolução Francesa, houve um aborto, um retrocesso; houve também um retrocesso na Revolução Bolchevique. Esse fracasso da revolução está na própria revolução. Não há uma classe (ou grupo) que poria o carro revolucionário em sua trajetória ideal: "A revolução e seu fracasso comporiam um único todo" (Ibid., p. 288). Então, os acontecimentos históricos mostraram que havia uma idealização na concepção da revolução, bem como na filosofia da história.

Portanto, nas análises de Merleau-Ponty há uma negação do desenvolvimento objetivo da história. Entre o passado e o presente surgem ocorrências que a filosofia da história não dá mais conta: "(...) vínculos vagos, contaminações, identificações que cruzam as relações de filiação dadas ou voluntárias, uma espécie de apagamento ou de amortecimento do passado real"

(Ibid., p. 289). Merleau-Ponty se aproxima do paradoxo nietzschiano: há progresso com desaceleração e perda. O avanço histórico é, também, estagnação da história. Deixa-se de aparecer uma particularidade das várias revoluções – “toda revolução é a primeira”, afirma ele. Há, isto é verdade, um mínimo de justiça exigível que aumenta. Mas a grande revolução que recria a história é sem fim e “os progressos históricos não podem ser somados como os degraus de uma escada” (Ibid., p. 290).

O que transparece dessa análise de Merleau-Ponty é o poder (ou coragem) de encarar a história como “ambigüidade”, como algo relativo e entender que nesta mesma história, “vitória e fracasso formem um único todo”. Então, há uma verdade das revoluções que não concorda com a imagem (ou saber) que elas fazem de si.

Essa mesma inquietação de Merleau-Ponty e que se traduz em um desejo de representar uma nova temporalidade à luz do “fracasso” revolucionário, encontra-se também em Cornelius Castoriadis. Neste, já presenciamos a intenção de pensar a história fora do esquema hegel-marxista. Castoriadis comenta sobre a possibilidade de se alcançar uma nova perspectiva. Acima de tudo, a história é concebida por ele como uma “questão de emergência da alteridade radical ou do novo absoluto”.

A questão principal, nesse contexto teórico, é pensar o novo objeto sem uma subordinação às significações e às determinações já adquiridas. Castoriadis faz uma ampla retrospectiva da tradição filosófica ocidental e mostra (principalmente em Aristóteles e Platão) que esse “novo” foi encoberto, oculto e marginalizado. Há, nesse sentido, uma impossibilidade do pensamento em tematizar esse “novo”. O que ele denomina de “pensamento herdado” contém dois limites. São limites da “lógica-ontologia identitária” e que indica a impossibilidade de se pensar a criação ou a gênese que não seja simplesmente devir, geração ou corrupção.

Tanto o social quanto o histórico são dotados de um princípio inédito do ponto de vista ontológico: “O que o social é, e a maneira pela qual é, não tem análogo” (CASTORIADIS, 1982, p. 217). O exemplo do social mostra que ele não pode ser pensado através da “lógica herdada”. Para Castoriadis esse social representa uma espécie de magma, “uma diversidade não conjuntizável” ou em termos filosóficos: “O ser só é sempre ser dos entes e que cada região dos entes desvenda uma outra face do sentido do: ser” (Ibid., p. 218).

Nesse sentido, opera-se uma fratura na concepção de tempo. A emergência da alteridade radical como princípio ontológico em si faz com que toda herança do pensamento herdado não mais satisfaça como categoria que apreende a realidade histórica. O pensamento herdado não consegue mais compreender a história, pois esta é “criação imanente, novidade não trivial”. O que Castoriadis acentua em contraposição à temporalidade tradicional é uma noção de tempo que revoluciona a própria lógica-identitária:

Só existe tempo essencial, tempo irreduzível a uma “espacialidade” qualquer, tempo que não seja simples referencial de reconhecimento, se e na medida em que há emergência da alteridade radical, criação absoluta – isto é, na medida em que o que emerge não está, no que é, seja “logicamente” ou como “virtualidade”, já constituído, em que não é atualização de possíveis predeterminados (...) (Ibid., pp. 225, 226).

Como pensar, então, um tempo desse porte? Como conceber um tempo que é, ele mesmo, o “aparecimento de determinações”? Eis aqui os desafios do pensamento de Castoriadis: pensar a história como “tempo de alteração-alteridade”. Desaparece, nesse horizonte da reflexão, o “tempo” como uma ordem de sucessões. Nota-se que Castoriadis coloca aspas nesse tempo; no fundo ele não é o tempo mesmo, mas uma expressão da lógica-identitária que expulsou o verdadeiro tempo para uma marginalidade qualquer. Sem a emergência do outro, de “figuras outras”, não há possibilidade de haver o tempo. Assim, não há um tempo puro, mas um tempo com aquilo que se faz ser pelo tempo.

E para justificar seus argumentos, Castoriadis resgata as fontes daquilo que ele denomina de “lógica identitária-conjuntista”. Esta concebe (ou cria) uma temporalidade que só pode ser decadência ou imitação imperfeita da eternidade (Cf. Platão). No interior desse pensamento herdado a criação é impossível pois “o mundo criado não pode manter-se no ser, ele não é ontologicamente autárquico, ele se apóia no único ser ao qual “nada falta para existir” ” (Ibid., p. 233). Eis por que surge a grande questão para Castoriadis, ou seja, o mundo histórico-social “sofre um encobrimento total” de tudo aquilo que ele é de fato. Em caso contrário, haveria uma destruição da “determinidade do ser e a idéia do ser como determinidade, que deve necessariamente transacionar-se em imutabilidade, inalterabilidade dos *eidé* como totalidade, sistema e hierarquia fechados e

determinados, excluindo que se possam aí introduzir outros *eidé* (...)” (Ibid., p. 234). Assim, a ruptura que a contemporaneidade realiza implica no aparecimento de “figuras outras”, de “determinações outras”, numa gênese lógico-ontológica. Ou como afirma Castoriadis, “pensar o que é como temporal exige pensá-lo como fazendo ser modos de ser (e de pensamento) outros” (Ibid., p. 237). É a própria história que “reduz a nada” tudo que sabemos (ou que foi dito) do ser. Essa história trava uma batalha de morte com o pensamento herdado.

Mas, dessa forma, como conceber essa concepção de tempo que o pensamento herdado nos legou? Qual sua função de fato? Aqui se concentra uma das grandes contribuições de Castoriadis e que implica em mostrar que esse “tempo” faz parte da instituição imaginária da sociedade como tempo identitário. Não se trata, portanto, de uma ruptura que a contemporaneidade realiza nessa temporalidade. Não é uma passagem condicionada pelo tempo. É um fato (observar que Castoriadis expressa seu pensamento como descoberta, afirmação, tese) que contrasta e permite com que surja um pensamento sobre essa institucionalização da sociedade. Essa visão sociológica (e até antropológica) que Castoriadis lança sobre a formação social não parte de uma configuração intelectual sancionada – como o campo sociológico, por exemplo -, mas de uma ruptura, de um pensamento radical que tem como desafio conceber o tempo como gênese lógico-ontológica, de “pensar o que é como temporal (...), fazendo ser modos de ser (e de pensamento) outros” (Ibid., p. 237). Essa história, em si, reduz a nada tudo o que alguma vez foi dito sobre o ser e a necessidade de pensá-lo.

Segundo essa exigência de Castoriadis, cai por terra o pensamento filosófico pois ele também é concebido (assim como outras instâncias que apagam ou anulam o tempo verdadeiro) como instituição que institui o tempo como identitário. Em contraposição a esse tempo identitário, há o tempo da alteridade-alteração:

O presente, o *nun*, é aqui explosão, cisão, ruptura – a ruptura do que é como tal. Este presente é como originação, como transcendência imanente, como fonte, como surgimento da gênese ontológica (Ibid., p. 238).

Nota-se, nessa passagem, que o autor indica a “transcendência imanente” como uma característica desse tempo da alteridade-alteração. Esse tempo é em si revolucionário; não realiza algo, mas realiza sempre, incessantemente. Ele não cria uma transcendência na história, mas pela história, com a história. E na medida em que surge a instituição social-histórica, ocorre uma demarcação comum ou coletiva do tempo.

O social-histórico é a origem incessante de alteridade que figura e se figura; ele comporta sua própria temporalidade como criação e “temporalidade específica que é cada vez tal sociedade em seu modo de ser temporal que ela faz ser sendo” (Ibid., p. 241). A instituição fixa, enrijece e escande essa temporalidade; na instituição a temporalidade “se inverte em negação e denegação da temporalidade”. Assim, o social-histórico é o movimento da auto-alteração e que só pode ser dando-se figuras “estáveis” através daquilo que se torna visível.

Nesse sentido, em Castoriadis, bem como em Merleau-Ponty, há um questionamento da razão histórica herdada do Iluminismo. Estamos às portas do pós-moderno, já que uma nova concepção da história se avizinha. O acontecimento adquire um novo estatuto. Para nosso objetivo, as reflexões de Merleau-Ponty são particularmente interessantes porque se situam num período crítico, ou seja, a fase imediata ao pós-Segunda Guerra Mundial, onde se inicia o questionamento de padrões até aqui adotados. Trata-se de uma época onde ocorre uma virada do pensamento ou, pelo menos, uma tentativa de um novo posicionamento mais aberto e menos rígido de categorias importantes como a história, a revolução, a dialética, etc. Isto pode ser comprovado nas *Conversas-1948*, onde Merleau-Ponty já antevê uma nova fase para o pensamento ocidental:

Podemos e devemos analisar as ambigüidades de nosso tempo e tentar, por meio delas, traçar um caminho que possa ser mantido com consciência e dentro da verdade. Sabemos porém demais a esse respeito para retomar pura e simplesmente o racionalismo de nossos pais (MERLEAU-PONTY, 2004, p.73).

Esse questionar que Merleau-Ponty aciona não representa uma dissolução de conceitos até então herdados (uma queda no niilismo), mas a busca de um novo paradigma. Daí o por que dele contrastar o clássico com o moderno. Esse último implica em reconhecer a ambigüidade das coisas e em não “preferir a palavra

razão ao exercício da razão". Esse moderno que Merleau-Ponty indica, corresponde a um conhecimento (e reconhecimento) da "incompletude e a ambigüidade em que vivemos" (Ibid., p. 74). Há toda uma intenção do filósofo em deixar o pensamento em suspenso, aberto, tenso. Ele crê que uma nova verdade – que é a verdade em si, a coragem em reconhecer essa ambigüidade e incompletude das coisas – nasce nesse período. Isto não é decadência, mas "consciência mais aguda e mais franca do que sempre foi verdade, portanto, é aquisição e não declínio" (Ibid., pp. 74, 75). Consciência do filósofo de uma fase de transição. Mas ao mesmo tempo, crença em que uma nova verdade ou paradigma possa surgir:

A verdade é que o problema para nós é fazer, no nosso tempo e por meio de nossa própria experiência, o que os clássicos fizeram no tempo deles, (...) (Ibid., p. 76).

Podemos enxergar no pensamento de Merleau-Ponty, em especial nesta fase inquietante do pós- Segunda Guerra Mundial, um despertar do conceito de pós-moderno. Já há um clima intelectual propício para tal inquietação epistemológica; um reconhecimento da crise daquele padrão de pensamento que havia nascido com o Iluminismo.

A IMANÊNCIA HISTÓRICA

Se a temporalidade é uma modalidade do sentido que deriva do tempo, que nova temporalidade – se assim crermos na condição pós-moderna – emergiu da época atual. Os indícios do pensar sobre essa temporalidade podem ser identificados em alguns pensadores. Jean-François Lyotard, por exemplo, identifica essa temporalidade como um tempo desmoronado, onde a "síntese totalitária" não tem mais lugar. Há, na sua apreciação, "cesura" onde se alternam instantes de entusiasmo e melancolia. Não eliminamos mais os estados contraditórios, ou melhor, eles não podem ser mais exorcizados em proveito de um sentido da história.

Dessa "cesura" que a época atual nos legou, Lyotard redescobre outros modos de narração onde a imanência emerge como instância primeira. Há um julgamento que parte de lugar nenhum e que fala em nome de nada e de ninguém.

Como o próprio Lyotard comenta, ela é uma “imanência necessitante e necessitada”.

Mas que estranha temporalidade é esta que se assemelha à melancolia? É que ainda vivemos da lembrança do sentido histórico anterior. A melancolia pode ser entendida como uma nova temporalidade que não sabe ser sentida como tempo renovado; o homem teme abandonar a dimensão transcendental que outrora lhe concedia o gosto do absoluto. Sem a transcendência a reconciliação não surge mais como uma promessa, convive-se a todo o momento com um imanente que assombra. Como o próprio Lyotard assinala, a vanguarda transforma-se no “marginado” e não mais no “marginalizado” - este último como um produto do sistema; o primeiro surge como tomada de posição que não ausenta a “solidão desolada”. Em uma era onde todas as questões acharam uma resposta do discurso da tecnociência, só nos resta, então, “o sentimento melancólico de nosso ser-aí” (Apud GUALANDI, 2007, p. 152).

Observando com atenção essas idéias de Lyotard, podemos perceber que não estamos distantes de Nietzsche ou de Michel Foucault. A proposta da genealogia nietzschiana parece que se converte na própria prática do saber no pós-moderno. Assim se expressa Foucault:

A pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imagina em conformidade consigo mesmo (FOUCAULT, 1979, p. 21).

Ao destruir o próprio sentido histórico, a história genealógica tem como meta essa *práxis* da destruição, da fragmentação e do mostrar a história (portanto, a construção, a interpretação arbitrária) “efetiva” que não se apóia em nenhuma constância: “Tudo em que o homem se apóia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retraçá-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isto” (Idem).

O empreendimento de Foucault, portanto, parece levar ao extremo tudo aquilo que em Nietzsche representava uma crítica à razão centrada no sujeito: “Os desvelamentos feitos na teoria do poder enredam-se, assim, no dilema de uma crítica auto-referencial da razão que se tornou total” (HABERMAS, 2000, p. 140).

O que permanece como fundamento de análise em Foucault é o diagrama. Esse, sim, age como uma “causa imanente não-unificadora, entendendo-se por todo o campo social” (DELEUZE, 2005, p. 46). Como uma “máquina abstrata”, o diagrama é a causa dos agenciamentos concretos que se produz no tecido social. O movimento do diagrama, sua lógica, está no efeito que o atualiza, integra e diferencia. “Há correlação, pressuposição recíproca entre a causa e o efeito, entre a máquina abstrata e os agenciamentos concretos” (Idem).

Ao se tratar do diagrama, mais que produção, temos a “atualização”. Reprodução de relações de forças (ou de poder) que são apenas potenciais, instáveis, evanescentes, antes de entrarem num conjunto macroscópico. Assim, nessa “atualização” há uma integração num duplo sentido: progressivo e diferencial. Progressivo que vai do princípio local até o global, “operando um alinhamento, uma homogeneização, uma soma de relações de força”; diferencial porque a multiplicidade diagramática atualiza-se tomando caminhos divergentes e repartindo-se em dualismos:

É precisamente porque a causa imanente ignora as formas, tanto em suas matérias como em suas funções, que ela se atualiza segundo uma diferenciação central que, por um lado, formará matérias visíveis e, por outro, formalizará funções enunciáveis (Ibid., p. 47).

O assombro diante dessas quebras de causalidades, diante dessas imanências móveis, se consoma ainda mais quando procuramos entender as abordagens de Jacques Derrida. Aqui, o mundo é apreendido através de uma filosofia da linguagem. Mas é uma filosofia que nada mais significa que “gramatologia” - uma ciência da escritura. O texto é liberto do contexto de origem e a escritura ganha autonomia tanto em relação ao autor, quanto ao objeto de que fala. Assim, essa autonomia da escritura garante que o texto possa ser lido de diversas maneiras, em diversos contextos.

Há em Derrida, sem dúvida, um trabalho de corrosão da razão, bem como do significado de todo o saber. A força transcendental (Husserl) é negada para se afirmar “a produtividade da escritura, anônima e fundadora da história” (HABERMAS, 2000, p. 250). A virada desse saber que pretende desempenhar os

trabalhos de Derrida nos desloca, assim, do *logos* para a *écriture*. Descobre-se um imanente – a escritura – que é errante, alienada de seu sentido próprio, exilada.

Mas o problema permanece, na medida em que a crítica da razão dominadora não recorre mais aos meios dessa própria razão. É aqui que Habermas se detém na crença de uma razão comunicativa que salva a razão da corrosão pós-moderna. Nietzsche, Adorno, Heidegger e Derrida vão além ao vislumbrarem um campo crítico purificado da razão moderna. O que Habermas critica em Adorno e Derrida pode servir de identificação para o pós-moderno:

Utilizam o fragmento como forma de representação e colocam qualquer sistema sob suspeita. Decifram de modo original o caso normal a partir de seus casos-limites; coincidem em um extremismo negativo; descobrem o essencial no marginal e no acessório, o direito no marginal e no acessório, o direito no lado do subversivo e do infrator e a verdade na periferia e no inautêntico (Ibid., p. 263).

A crítica ao *logos* empreendida por Derrida ficou caracterizada como “desconstrução”. Destrói-se a hierarquia habitual de conceitos básicos, bem como ocorre uma erosão de contextos de fundação. O resultado disso tudo é uma equiparação entre filosofia e literatura. A positividade da crítica se desloca da “coerência lógica” para o “êxito retórico”. Talvez, Habermas exagere um pouco em sua análise sobre Derrida ao remetê-lo, simplesmente, a esse “êxito retórico”, mas acerta ao afirmar que seu objetivo é desmontar os suportes ontológicos construídos pela filosofia ocidental. O mundo se converte em um texto literário; os gêneros (filosofia, literatura, ciência, etc) se dissolvem num único texto e a crítica literária se converte na única crítica capaz de dar conta dessa nova leitura do mundo.

Michel Foucault em *As palavras e as coisas* afirma que foi Nietzsche quem queimou as promessas mescladas de dialética e antropologia. Incêndio precoce, com certeza, mas que teve a continuidade com Heidegger. A superação dialética não resolve mais a questão da “razão e seu outro”. Como observa Habermas, agora ocorre uma relação de tensão: repulsão e exclusão recíprocas. Nem a auto-reflexão ou a práxis esclarecida apresentam uma saída para esse problema. Razão que ao aparecer como impotente vê nascer ao seu redor “subjetividades obtusas”, forças de *anamnese* que demandam outra observância (Cf. HABERMAS, 2000).

OBSERVAÇÕES FINAIS

A crise que afetou a razão moderna foi, essencialmente, uma forma de renúncia ao princípio da transcendência. Este princípio não é mais evocado para resolver as contradições fundamentais da realidade social. Houve uma derrocada da forma de se apreciar o próprio movimento do mundo social; na expressão mais acabada do materialismo dialético, temos a seguinte concepção:

Mas o mundo real não permanece em repouso; sua grande lei é a lei do desenvolvimento e da troca, da transformação do velho estado qualitativo em outro novo, em virtude das tendências opostas que se encerram em cada objeto e fenômeno (RESENTAL; STRAKS, 1960, p. 331).

A “máquina” (a dialética) que movia e impulsionava essas mesmas coisas rumo a uma “nova qualidade”, evaporou-se. Em relação a esta idéia, são evidentes agora os esforços de Sartre e Merleau-Ponty para salvar a dialética daquilo que eles já pressentiam: sua conversão numa dogmática que não mais compreendia o mundo ou muito menos trazia a esperança de um homem renovado. A crise da transcendência trouxe, concomitantemente, toda uma série de problemas não resolvidos e que assola o pensamento filosófico atual. A própria experiência histórica ganha ares de estranheza na medida em que não pode mais utilizar os padrões de análise da dialética histórica.

O próprio Alberto Gualandi em sua obra sobre Deleuze mostra essa nova perspectiva: “O que acontece com a identidade dos objetos da experiência e de nossa própria identidade, se nenhuma Idéia transcendental nos traz a garantia da unidade e da permanência?” (GUALANDI, 2003, p. 44). Imagens assombrosas e estranhas ameaçam entrar em cena; “Alice ora grande, ora pequena, o tempo volta para trás e enrola-se em espiral” (Ibid., p. 45).

Aquilo que Foucault havia identificado e inserido lado a lado como emergência epistemológica em fins do século XVIII – o tema transcendental e os novos campos empíricos -, ameaça desabar nos dias de hoje. E essa derrocada do edifício epistemológico moderno implica numa nova configuração (que ainda não temos) que totalize essas novas tendências. Ou não haverá mais nenhuma

totalização possível? Foucault vê uma correspondência entre a filosofia transcendental (Kant) e os conhecimentos positivos. Seu “estruturalismo” da época d’*As palavras e as coisas* caracterizava uma *epistême* que abarca essas frentes. Mas se essas últimas forem concebidas em perspectiva de desnível, podemos afirmar que hoje a fratura se ampliou.

O que Foucault observa de inédito em Ricardo, entre outras coisas? Que a historicidade penetrou no modo de ser de sua economia. Nas palavras de Foucault: “O escoar do devir, com todos os seus recursos de drama, de olvido, de alienação, será captado numa finitude antropológica que aí encontra em troca sua manifestação iluminada” (FOUCAULT, 1999, p.361). Aqui, sim, se amarram os temas da “plenitude do homem” e do “devir do tempo”. Então, provavelmente, podemos procurar as sementes dessa crise na própria razão histórica que não dá mais conta de explicar o esfacelamento dos próprios conteúdos históricos. É nesse sentido que os argumentos que Foucault desenvolve nos levam a um impasse e não esclarece, realmente, esse esfacelamento pós-moderno. Na bem da verdade, o nietzschianismo de Foucault já vê essa fragmentação na própria história. A *epistême* moderna de Foucault se apresenta com os saberes tematizados no trabalho, na vida e na linguagem; mas eles primeiro recebem uma historicidade própria que os libera desse “espaço” contínuo que é a cronologia. Daí surgir o homem do século XIX como “desistoricizado”. Mas são muitas evidências que não sustentam a tese de Foucault. E ele próprio dá essa abertura meio paradoxal contra suas próprias idéias: “Haverá, pois, a um nível muito profundo, uma historicidade do homem que seria, por si mesma, sua própria história, mas também a dispersão radical que funda todas as outras” (Ibid., p. 512). Foucault joga a todo o momento com “esse nível mais profundo” e as “dispersões”; ele não nega uma história que funciona como “totalidade absoluta” (no século XIX). As “totalidades parciais” (as positivities) formadas pela história e nela depositadas, entram em contato umas com as outras sem que alcancem uma “totalidade absoluta”. Foucault nega o historicismo, já que este vê no fundamento de todas as positivities (e antes delas) a finitude que as torna possível. O historicismo não dá liberdade nem espaço para o “ser” das positivities que se constituem na *epistême* moderna.

É bem provável que o tema da crise tenha se esgotado. Essa afirmação parece se confirmar na medida em que nos aproximamos do neopragmatismo

atual. Richard Rorty insiste na redefinição de um pensamento não mais universal ou romântico, mas que resolva os problemas criados pelas velhas idéias. Temos que chegar a um acordo intersubjetivo e introduzir idéias novas e surpreendentes, sem atribuí-las a uma fonte privilegiada (Cf. SOUZA, 2005, p. 266). Em Rorty não há esse abalo que encontramos nos pensadores da condição pós-moderna. O pragmatismo já havia realizado suas batalhas por uma simplificação do pensamento; nos dias atuais, como afirma Rorty, há simplesmente um “senso comum materialista e reformista”:

Estamos ficando contentes em nos vermos como animais consertadores, que se fazem enquanto seguem em frente. A secularização da alta cultura, que pensadores como Espinosa e Kant ajudaram a realizar, formou em nós o hábito de pensar horizontalmente em vez de verticalmente – de entender como poderíamos providenciar um futuro ligeiramente melhor em vez de olhar para cima, para a estrutura suprema, ou para baixo, para as profundezas insondáveis (Ibid., p. 270).

O percurso intelectual de Rorty, que Habermas (2000) mostrou bem em *A virada pragmática de Richard Rorty*, impede-o de um debate mais profundo com o tema da pós-modernidade. O que se passa é o inverso, ou seja, o neopragmatismo se configurou como um campo de saída possível para o impasse pós-moderno. Habermas trilha esse último caminho. Lyotard, por outro lado, aprofunda a crise ao assumir os impasses atuais como a “verdade” de seu tempo. O “entusiasmo” de nossos dias não seria mais um afastamento irremediável entre uma Idéia e aquilo que se apresenta por realizar, mas o afastamento entre as diversas famílias de frases e suas respectivas representações legítimas:

Auschwitz, um abismo aberto quando é necessário apresentar um objeto capaz de validar a frase da Idéia dos direitos do homem; Budapeste 1956, um abismo aberto diante da frase da Idéia do direito dos povos; (...). Cada um desses abismos, e outros, deveria ser explorado com precisão, no interior de suas diferenças (LYOTARD, 1986, p. 96).

Como na própria afirmação de Lyotard: hoje estamos no início de uma forma de representação onde se vê o infinito das finalidades heterogêneas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1985.

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ANDERSON, Perry. *The origins of Postmodernity*. London: Verso, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BESSELAAR, José Van Den. *Introdução aos estudos históricos*. 4. ed. São Paulo: EPU; EDUSP, 1974.

BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BORNHEIM, Gerd A. *Dialética: Teoria, práxis; ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética*. São Paulo; Porto Alegre: EDUSP; Globo, 1977.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CHESNEAUX, Jean. *Modernidade-Mundo: Brave modern world*. Pedrópolis: Vozes, 1995.

COELHO, Teixeira. *Moderno pós moderno: modos & versões*. 3. ed. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DOMINGUES, Ivan. *O fio e a trama: Reflexões sobre o tempo e a história*. São Paulo; Belo Horizonte: Iluminuras; Editora UFMG, 1996.

DRAY, William. *Filosofia da história*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GADAME, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GUALANDI, Alberto. *Lyotard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Diagnóstico do tempo: seis ensaios*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Teoria y práxis: Estudos de filosofia social*. 3. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HANDLIN, Oscar. *A verdade na história*. São Paulo; Brasília: Martins Fontes; Editora Universidade de Brasília, 1982.

HEGEL, G. W. F. *La razon en la historia*. Madrid: Seminários y Ediciones, 1972.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2001.

JAMESON, Fredric. *As sementes do tempo*. São Paulo: Ática, 1997.

_____. *Pós-Modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2006.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

_____. *Ontologia do ser social: Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. *Prolegomenos a uma estética marxista: Sobre la categoria de la particularidad*. México (DF): Editorial Grijalbo, 1965.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

_____. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2004.

_____. *Le différend*. Paris: Minuit, 1983.

_____. *L'Enthousiasme: la critique kantienne de l'histoire*. Paris:] Galilée, 1986.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.

MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. Ijuí; São Paulo: Editota Unijuí; Discurso Editorial, 2003.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *La ideologia alemana*. 4. ed. Buenos Aires: Ediciones Pueblos, 1973.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Conversas-1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MORICONI, Ítalo. *A provocação pós-moderna: Razão histórica e política da teoria hoje*. Rio de Janeiro: Diadorim Editora, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência*. Porto Alegre: Globo, 1945.

NISBET, Robert. *História da idéia de progresso*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

ROSENTAL, M. M.; STRAKS, G. M. *Categorias del materialismo dialectico*. México (DF): Editorial Grijalbo, 1960.

ROUANET, Sergio Paulo. *Mal-estar na modernidade: Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, Francisco de Araújo. *A emergência da modernidade: atitudes, tipos e modelos*. Petrópolis: Vozes, 1990.

SOUZA, José Crisóstomo de. (Org.). *Filosofia, racionalismo, democracia: Os debates Rorty&Habermas*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

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

_____. *La sociedad transparente*. Barcelona: Ediciones Paidós; I.C.E de la Universidad Autônoma de Barcelona, 1990.

VÉDRINE, Hélène. *As filosofias da História: Decadência ou crise?* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.