

INOCÉLIO USSIVANE

FILOSOFIA DA PÓS-MODERNIDADE:

ENTRE CONHECIMENTO,
RECONHECIMENTO
E ALTERIDADE



EDITORA
SCHREIBEN

INOCÉLIO USSIVANE

FILOSOFIA DA PÓS-MODERNIDADE

ENTRE CONHECIMENTO,
RECONHECIMENTO E ALTERIDADE



EDITORA
SCHREIBEN

2024

© Do autor - 2024
Editoração e capa: Schreiben
Imagem da capa: Freepik
Revisão: Jacinto Mutombene e Duarte Amaral
Livro publicado em: 13/03/2024
Termo de publicação: TP0092024

Conselho Editorial (Editora Schreiben):

Dr. Adelar Heinsfeld (UPF)
Dr. Airton Spies (EPAGRI)
Dra. Ana Carolina Martins da Silva (UERGS)
Dr. Deivid Alex dos Santos (UEL)
Dr. Douglas Orestes Franzen (UCEFF)
Dr. Eduardo Ramón Palermo López (MPR - Uruguai)
Dra. Geuciane Felipe Guerim Fernandes (UENP)
Dra. Ivânia Campigotto Aquino (UPF)
Dr. João Carlos Tedesco (UPF)
Dr. Joel Cardoso da Silva (UFPA)
Dr. José Antonio Ribeiro de Moura (FEEVALE)
Dr. José Raimundo Rodrigues (UFES)
Dr. Klebson Souza Santos (UEFS)
Dr. Leandro Hahn (UNIARP)
Dr. Leandro Mayer (SED-SC)
Dra. Marcela Mary José da Silva (UFRB)
Dra. Marciane Kessler (URI)
Dr. Marcos Pereira dos Santos (FAQ)
Dra. Natércia de Andrade Lopes Neta (UNEAL)
Dr. Odair Neitzel (UFES)
Dr. Wanilton Dudek (UNESPAR)

Esta obra é uma produção independente. A exatidão das informações, opiniões e conceitos emitidos, bem como da procedência das tabelas, quadros, mapas e fotografias é de exclusiva responsabilidade do(s) autor(es).

Editora Schreiben
Linha Cordilheira - SC-163
89896-000 Itapiranga/SC
Tel: (49) 3678 7254
editoraschreiben@gmail.com
www.editoraschreiben.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

U87f Ussivane, Inocêlio
Filosofia da pós-modernidade : entre conhecimento, reconhecimento e
alteridade. / Inocêlio Ussivane. – Itapiranga : Schreiben, 2024.
106 p. ; e-book
E-book no formato PDF.

EISBN: 978-65-5440-233-0
DOI: 10.29327/5384363

1. Filosofia. 2. Sociedade. 3. Ética. I. Título

CDU 1:3

Bibliotecária responsável Kátia Rosi Possobon CRB10/1782

Aos meus filhos, *Inocélio Ussivane Junior* e
Ryan Kaluane Ussivane.

A todos que acreditam no florescimento do deserto.

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	7
<i>Harald Sá Peixoto Pinheiro</i>	
APRESENTAÇÃO.....	13
Parte I	
FUNDAMENTOS E LIMITES DA MODERNIDADE.....	19
1. Advento e fundamentação da modernidade.....	19
2. O conhecimento científico como projecto da modernidade.....	22
3. As metanarrativas e a sua influência na legitimação do conhecimento moderno.....	24
4. Crise de legitimação do conhecimento na modernidade.....	26
Parte II	
O FIM DAS GRANDES NARRATIVAS MODERNAS.....	32
1. A génese do discurso filosófico da pós-modernidade como problema do conhecimento	32
2. Cenário pós-moderno como cibernético-comunicacional.....	36
3. A Pós-modernidade como entrada para uma sociedade pós-disciplinar.....	38
Parte III	
O CONHECIMENTO NO DISCURSO FILOSOFICO PÓS-MODERNO: MUDANÇA PARADIGMATICA.....	41
1. A Informatização da sociedade e a transformação do estatuto do conhecimento.....	42
2. A transformação do conhecimento científico como um saber discursivo.....	43
3. A mercantilização do conhecimento.....	45
4. O conhecimento como símbolo de poder.....	47
5. A emergência de novos paradigmas de legitimação do conhecimento	49

Parte IV

POSTULADOS EPISTEMOLÓGICOS

PÓS-MODERNOS E A POSSIBILIDADE DE AFIRMAÇÃO

DOS SABERES PERIFÉRICOS.....	55
1. Saberes locais e a sua integração global.....	56
2. O senso comum como o conhecimento válido.....	59
3. As línguas locais como meio de apreensão dos saberes locais.....	62

Parte V

A PÓS-MODERNIDADE COMO SOCIEDADE DE CONSUMO.....

1. O Consumismo como marca da sociedade pós-moderna.....	65
2. Consumismo e a sociedade de signos e simulacros.....	67
3. A cultura de massas e a crise de identidade.....	71
4. Hiper-modernidade, Diversidade e Pluralidade.....	72
5. Os mass médias na sociedade de consumo: influência da publicidade para o consumo.....	74

Parte VI

DOS TEMPOS LÍQUIDOS À UMA ÉTICA HEDONISTA.....

1. Passagem da modernidade sólida à modernidade líquida.....	78
2. Insegurança e os medos vividos na modernidade líquida (os medos que vivemos nos nossos tempos).....	80
3. Violências selvagens, violências modernas.....	82
4. A liberdade enquanto imposição em tempos líquidos.....	85
5. O consumismo nos tempos líquidos.....	86
6. As consequências da sociedade “aberta”.....	88
7. A degeneração da moral.....	92
8. Uma Ética Pós-Moderna.....	93
9. A consagração e exaltação do dever.....	95

BIBLIOGRAFIA.....	97
--------------------------	-----------

SOBRE O AUTOR.....	101
---------------------------	------------

ÍNDICE REMISSIVO.....	102
------------------------------	------------

PREFÁCIO

O Itinerário das Luzes e suas Sombras

Se queremos conhecer a situação presente da humanidade em geral e a crise da nossa cultura em particular, devemos admitir que triunfamos e falhamos exatamente pela mesma razão: nosso tipo de racionalidade.

Jerzy Wojciechowski.

A filosofia moderna relegou ao plano do secundário tudo que estivesse dissociado da razão humana, elegendo alguns signos do receituário conceitual da *ratio* cartesiana como elementos legítimos e representativos para pensar a vida, a cultura e a natureza num projeto de modernidade iluminada, operacionalizada de forma intelectualista e instrumental. Signos como Sujeito, Eu, Consciência de Si, Identidade, são algumas dessas vozes emblemáticas que passam a iluminar de maneira vetorial o caminho do homem na modernidade filosófica. Todas as outras formas de expressão e representação de estar no mundo, tal como pensar, descrever, explicar, perceber e sentir o mundo deveriam seguir o escrutínio de prognósticos para uma racionalidade linear.

A obra aqui prefaciada de Inocêlio Ussivane traz um diagnóstico pertinente e sinaliza com acentuada elegância e perspicácia as razões para essa modernidade ter se tornado – ela própria – uma problematização de proporções filosóficas, direcionando novas vias, conceitos, teorias e argumentos para a sua cuidadosa contestação em tempos pós-modernos e líquidos.

A modernidade reiterou, de alguma forma, o projeto iniciado pela *Aufklärung* antiga, de racionalistas gregos: o homem precisaria ser guiado ao verdadeiro, moral, belo e justo. O percurso de esclarecimento e de maioria iluminada dos modernos avançou obstinadamente no plano rigor e da objetividade para alcançar tais virtudes. Para essa tarefa a razão

lançou historicamente raios de luzes sobre as sombras, para que o homem não se afastasse do caminho reto da razão, já prometida desde a ascese platônica, continuada pela filosofia de Descartes, bem como aprofundada no campo da experimentação da filosofia natural, no contexto do século XVII.

O *animal rationale* preconizado desde Aristóteles se configurou o espectro instrumentalizado da modernidade que serviria de guia de orientação para dissuadir aqueles que tentam legitimar a diferença sobre a identidade, a errância sobre o lógico, ou como se referiu Heidegger advertindo os perigosos caminhos da razão que apenas calcula sobre a razão que medita. O intelecto metrificado e quantificador passa a ser o elemento essencial que iguala e enobrece os homens em todos os tempos e lugares. A racionalidade finca os marcos regulatórios de uma identidade atávica. Fora dessa dimensão ancora o banimento da diferença, do diverso, do desigual.

O homem passa a ser domesticado e alimentado por um modelo de auto-suficiência da razão, onde esta precisa também dominar, domesticar e execrar tudo que estiver fora do estatuto da racionalidade moderna, onde não deve haver lugar para ambivalências, incertezas e anacronismos. Contrapondo-se com Descartes, Kant e Hegel, certamente os maiores expoentes dessa modernidade, Inocêlio trás das sombras importantes categorias de análise, geralmente ofuscadas pela irradiação solar de uma cultura autocentrada do pensamento. Inocêlio apresenta expressivas linhas de análise na sua maioria filósofos e cientistas sociais contemporâneos que apontaram – e alguns continuam apontando – possíveis caminhos para a superação do profundo mal-estar em que a subjetividade instrumentalizada da modernidade vem provocando, por vezes contaminada pelo vazio reducionismo das teorias simplificadoras da razão.

A obra que nos oferece o filósofo Inocêlio Ussivane, *Filosofia da Pós-modernidade: entre o conhecimento, reconhecimento e alteridade* recorre a um conjunto de pensadores como Lyotard, Habermas, Edgar Morin, Giani Vattimo, Zigmunt Bauman, Boaventura Santos e tantos outros com a perspectiva crítica e visionária de tempos pós-modernos, por onde o fetichismo da objetividade e o reducionismo da instrumentalidade técnica encontram novos elementos dissonantes e complementares para pensar o contemporâneo.

É indispensável o diagnóstico e a análise que a obra de Inocêlio Ussivane nos fornece em dimensões superlativas. No percurso da leitura são fortes as referências discursivas e intuitivas para compreender que a modernidade filosófica se torna amplamente exitosa em sua projeção epistêmico-política, sobretudo por refutar a tradição, o passado e a memória, categorias nocivas ao pensamento da ilustração. Semelhante a uma nova inquisição a modernidade pretendia exorcizar símbolos de ancestralidades culturais, pensadas como pueris e anacrônicas, pelo qual nos remeteria a perigosos e sucessivos equívocos da razão.

Foi ainda o século XVIII que propagou a maioria (*Mundigkeit*) da razão humana enquanto unidade de coesão para o pensamento e todo projeto civilizacional futuro. Kant é sem dúvida uma das maiores expressões desse período. Sistematizando a emancipação da razão humana e a definitiva dominação da natureza concebida à luz do *Aufklärung*, Kant presidiu, com a “canonização” de sua obra, o grande tribunal da Razão, onde sua filosofia se tornaria a exímia legisladora de tudo o que é possível – ou não – conhecer.

O esclarecimento operado pela modernidade consolida a sensação de que o homem, pela razão, é o senhor da vida, o sujeito precioso e autossuficiente de sua história, grande enunciador e porta voz absoluto das regras sociais e valorativas da existência. Aquele que preconizou o poder de separar objeto e sujeito cognoscível, aprofundando também os limites abissais entre cultura e natureza, consequências fenomenológicas e ético-ambientais que ainda carregamos em nossa era planetária.

Enquanto a modernidade tentou obsessivamente blindar a Razão de toda a possibilidade de incertezas, antinomias e contradições no campo da ciência e do saber objetivo, uma filosofia da pós-modernidade pretende recuperar o zelo e o cuidado com tais categorias que merecem a urgência de revisão face à literatura e a história de todos nossos grandes erros. As vozes da pós-modernidade colocam no divã do pensamento crítico e criativo toda a narrativa do Sujeito Autônomo, emoldurada em sua soberba egóica, ecoando ressonâncias ancestrais já advertidas pelas narrativas de Édipo e Ulisses.

Sob o signo da Alteridade e de seu reconhecimento face aos novos contornos da filosofia contemporânea a Razão – antes divinizada – aparece

sobre a emergência de sua desfiguração e, portanto, amplamente “desencantada”, em meio a imagens de um espelho retorcido, senão estilhaçado. Todo esforço de blindagem e fetichização da razão resultou na marca cruel de uma estratégia ético-étnica-epistêmica problematicamente niveladora do pensamento instrumental, marcada pelo signo de sua unidimensionalidade. O professor Inocêlio revelou esse diagnóstico com maturidade ao associar os estratagemas do poder visceralmente cúmplice e interligado aos paradigmas dominante que sempre interessaram ao Capital e sua ampla rede de religiosidade neoliberal.

Sem dúvida que todas as micronarrativas do conhecimento – pensadas como “micro” e liliputianas apenas sob à ótica da razão moderna – sempre figuraram como estruturas assombrosas e temerárias ao espírito científico-filosófico do XVII, XVIII e XIX, da qual o intuito era erradicá-la, mesmo sem sequer compreendê-las, como experiência passível de legitimidade. Contraditoriamente, as narrativas transcontinentais encontraram nos ouvidos dos racionalistas europeus as estruturais imaginárias para erigir o grande tribunal da razão, sentenciando ao silêncio e a ignorância todos os saberes tradicionais, em especial distantes em tempo e lugar.

Nesse longo percurso do pensamento a modernidade sempre se colocou na mediação urgente e reflexiva como a configuração de um problema filosófico. Tal disposição resultou, no mesmo diapasão, no surgimento das ciências humanas e sociais, com um destaque para o nascimento da própria Antropologia, em que se seguiu durante décadas sob o domínio de questões também filosóficas. Mesmo em face de sua autonomia como Ciência do Homem, ainda assim vemos reacender hoje intensos debates entre filosofia e antropologia na visão pós-moderna, emergindo novas discussões sobre a Alteridade, saber local e democracia cognitiva.

Graças aos estudos acerca da Alteridade e do pensamento dissonante a identidade deixou de ser uma essência permanente em si mesmo, mas um aspecto parcial da realidade, também transitório. A lógica do Senhor e do Escravo de Hegel, metáfora presente nos choques culturais entre Ocidente e Oriente, alienados e emancipados, civilizados e primitivos, colonizadores e colonizados, vencidos e vencedores, brancos e índios,

brancos e negros, europeus e ameríndios, tem sofrido novas interpretações, precavendo-se de certas generalizações. Enquanto os europeus humanizavam o cosmos, conceituando, pilhando e pirateando tudo ao seu redor à luz de suas convicções particulares, os nativos cosmologizavam o homem branco, isto é, lançaram sobre ele um olhar cosmológico que o integravam ao universo espiritual.

Para Hegel, os mitos dos indígenas sul-americanos, bem como as religiões e saberes dos povos africanos seriam incapazes de elevar o espírito ao limite de uma racionalidade. Ou ainda, não poderiam, por esses elementos, expressar poeticamente o sentido e a qualidade do humano. Os homens estariam, pelas extremadas condições naturais, interditados criticamente e voltados para a natureza.

Refletindo sobre a possibilidade de estudar as teorias críticas da pós-modernidade filosófica, o livro de Inocêlio Ussivane é inovador sob vários aspectos, em especial ao cobrar nossa urgente co-responsabilidade na compreensão epistemológica dos conhecimentos negligenciados pela modernidade e que resultou em novos desafios ao diálogo multicultural da atualidade em fazer recuperar determinados saberes confinados ao silêncio, atribuindo a eles não apenas a importância que sempre tiveram, mas acentuando outros contornos de Alteridade cultural e axiológica para o conhecimento pertinente e prudente.

O livro de Inocêlio é igualmente inovador sob questões temáticas relevantes e que se desdobram ao longo do texto sinalizando ao leitor acerca de problemas filosóficos e educativos urgentes que merecem sair da invisibilidade, tendo o destaque teórico propositivo para o enfrentamento à luz do tempo presente. O roteiro temático do autor concilia perspicácia e sensibilidade, rigor e vigor, saber e sabor, assumindo de frente o espírito das filosofias pós-modernas que operam por meio da dialogia, da coimplicação de problemas aparentemente distantes e, principalmente, do que é simultâneo, oposto e complementar.

Temas como a sociedade da informação, mundo do consumo e seus simulacros, modernidade líquida, localismos e globalismos, cultura de massa, crise de paradigmas e mercantilização do conhecimento. Enfim, a obra aproxima os princípios fundamentais para a pesquisa e estudo aprofundado das Filosofias Pós-Modernas, selecionando temas aparentemente

dispersos, geralmente imperceptível ao leitor desatento. Remete nosso olhar ao estranhamento daquilo que escapa um entendimento imediato e apressado. Expande nossa compreensão sobre a realidade e o mundo em que vivemos, nos colocando diante de uma Filosofia mais integradora da existência.

Harald Sá Peixoto Pinheiro

Filósofo e Doutor em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor da Universidade Federal do Amazonas, Brasil.

APRESENTAÇÃO

O debate filosófico, que provocou o surgimento do debate que fazemos neste livro, é a suposta crise da modernidade e dos seus fundamentos, neste caso, a sua avidez de criar o monoculturalismo metodológico, e, conseqüentemente, cognitivo. A modernidade pretendia criar uma ciência e um pensamento filosófico sólido, universal e completo, com uso dos métodos positivos o que, de certa forma, se viu como tarefa difícil de realizar, daí que vários pensadores, como Lyotard, levantam um conjunto de reflexões sobre os obstáculos e impossibilidades de se perceber, conhecer e explicar o mundo através da razão instrumental e especulativa, o que permite levantar a importância do resgate de outros tipos de narrativas.

Com este trabalho, pretende-se dar uma contribuição ao problema da crise da racionalização da realidade moderna, que vai dar espaço a pequenos saberes, isto é, resgate dos fenômenos e eventos que estão para além do alcance científico e da compreensão racional nos cânones epistemológicos e regras metodológicas positivistas. Com a modernidade, o ser humano passa a trabalhar com ideias verificáveis e fálveis em torno da verdade (provisória), como diz Feyerabend. Isto significa que a inclusão de novas teorias, no contexto do pensamento de Popper, Kuhn e Morin, as quais, quando estiverem relacionadas, promovem mudanças. O pensamento científico passa a dar espaço ao discurso pós-moderno sobre a ciência.

Para Lyotard, a emergência de novas abordagens, sobre o conhecimento, tem ligação com o surgimento das sociedades ditas pós-industriais, nas quais o conhecimento se torna a principal força econômica de produção, perdendo, assim, a sua forma tradicional. A ciência passa a ser entendida como “jogos de linguagem” na concepção de Lyotard, usando a expressão de Wittgenstein. Lyotard estabelece mecanismos para o debate sobre os sistemas narrativos, mostrando, desde aí, o fracasso da modernidade, a necessidade de abandonar a narrativa totalizadora para optar por narrativas menores e múltiplas.

Ora, face a abordagem pós-moderna, sobre a crise da modernidade, levantamos o seguinte problema: *como é que as micronarrativas ou as epistemologias periféricas podem estar em igualdade de circunstâncias com o saber científico moderno no progresso científico e da sociedade?*

O problema da deslegitimação da ciência moderna vem sendo levantado desde os 30 com a entrada da sociedade na fase pós-industrial e da cultura na pós-modernidade, conforme diz Lyotard, onde vários pensadores falam da necessidade de abandono ao monismo metodológico, que caracterizou a ciência moderna, negando, desde aí, os outros tipos de conhecimento.

A partir dos anos 50, no século XX, o paradigma positivista da ciência começa a entrar em colapso. Einstein desenvolve a física quântica, que demonstra a imprevisibilidade sobre as consequências de certos fenômenos, querendo, desde aí, abrir espaço para o pluralismo metodológico nos fenômenos, quer naturais ou sociais, o que, de certa forma, não tinha espaço para a moderna ciência influenciada pelo iluminismo.

Esta abordagem, de Einstein, é fundamentada por epistemólogos contemporâneos como Bachelard, Kuhn e Feyerabend que, na sua concepção, a ciência não é um condimento fechado, que se guia por um único método. Bachelard acrescenta, falando da cisão entre o empirismo e o racionalismo. Para este, as duas formas de conhecimento são fundamentais daí que é necessário estarem em igualdade. Por outro lado, para aqueles, todo conhecimento científico parte do senso comum.

Lyotard, com o debate sobre a condição pós-moderna, faz crítica ao conhecimento moderno e, de alguma vertente, mostra-se incrédulo perante a esta forma de conhecimento e os grandes relatos, que influenciam a moderna racionalidade científica. Este cenário acontece com a informatização da sociedade, a qual o conhecimento passa a ser acessível e capaz de ser compreendido, assim como a sua forma de legitimação passa a ser pela performatividade e não mais pelo valor de uso. Assim, Lyotard pretendia fazer o resgate dos outros tipos de conhecimentos que a modernidade negligenciou. No mesmo diapasão, Boaventura de Sousa Santos fala do resgate do conhecimento do senso comum. Estas abordagens esclarecem que a sociedade do conhecimento está em crise pela dogmatização da ciência movida pelas metanarrativas modernas. Com isto, nota-se que

as promessas da modernidade não surtiram efeito, neste caso, chamando, para si, como conhecimento todo aquele que era observável, experimentável e mensurável, capaz de emancipar o homem e a humanidade, e, com o uso exclusivo da razão, a sociedade iria conhecer o progresso. Contrariando esta concepção, Habermas sustenta que a modernidade e sua ciência não terminaram e que a forma pós-moderna de abordar o conhecimento não é nada mais que a modernidade em fase avançada.

Lytard considera a pós-modernidade como o fim das grandes narrativas - os grandes esquemas explicativos do mundo, apregoados pela ciência moderna ou, mesmo, por várias teorias científicas que acompanharam o desenvolvimento da ciência moderna.

As narrativas apresentadas pela ciência moderna diferem-se de outro tipo de narrativas pela sua bipartição, no que se refere à sua legitimação: o primeiro aspecto da diferenciação é ao nível político e o segundo é ao nível filosófico. A natureza política é associada à idéia das luzes, isto é, a emancipação da humanidade, do escravagismo e da opressão, englobando os ideais da revolução francesa; ao passo que, o aspecto filosófico tinha a sua inspiração no devir da ideia hegeliana, como diz Connor citado por Fernandes. Estas duas narrativas acompanharam toda a história moderna.

Com a ideia dos pós-modernos, estas grandes narrativas conhecem o seu fim, visto que, segundo Lyotard, todos os povos têm o direito à ciência, ou melhor, toda a humanidade é sujeita à sua própria história, diferentemente, da ideia de exclusão apresentada pela modernidade, pela sua perspectiva de emancipação progressiva da razão. Esta incredulidade, em relação aos grandes relatos, abre espaço para o reconhecimento a outro tipo de relatos, as *pequenas micronarrativas*. Conforme, Lyotard apud Fernandes (2000, p 37), a função da narrativa perde os seus factores, o grande herói, os grandes perigos, os grandes périplos, e o grande objetivo, isto quer dizer que as meta-narrativas deixaram de fazer mais sentido e o recurso a elas já não é mais possível o que mostra que o saber não se reduz só e só ao conhecimento científico.

Neste contexto, pode-se dizer que a ciência perde o seu valor de uso e passa a ter o valor de troca, uma pretensão da pós-modernidade influenciada pela informatização e informática, criando, desde aí as condições para uma nova abordagem do saber científico. A informática cria condições para produção massiva da informação.

O discurso científico muda de estatuto ao mesmo tempo que a sociedade vai mudando, entrando-se, assim, na idade pós-industrial, e, as culturas, numa fase pós-moderna, como diz Lyotard, a partir dos anos 50 com o fim da segunda guerra mundial, com a reconstrução e recuperação dos danos que ela causou, tendo criado crescente desenvolvimento da sociedade, o surgimento das ciências informáticas, os novos domínios da lógica, o surgimento do computador, a robotização, a inteligência artificial e a cibernética.

Assim, o saber científico passa a ser uma espécie de discurso influenciado não só pelos factores acima referenciados, mas também, pelas ciências da linguagem (a fenomenologia e as teorias logísticas), o que, de alguma maneira, vai influenciar a função de pesquisa e transmissão do conhecimento.

A expansão do saber será influenciada pela máquina de informação e depende da tradução que esta faz, ou melhor, o conhecimento sobrevivera de traduções, seja para o produtor, seja para o consumidor. Isto leva-nos à ideia do conhecimento como mercadoria, dada a relação existente entre o produtor e o consumidor e a tendência de produzir, cada vez mais. “O conhecimento é e será produzido para ser vendido e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: em ambos os casos, para ser trocado” (Lyotard, 1979, p.18).

As sociedades com mais capacidades de produção de discursos cinéticos irão se impor ou dominar as outras sociedades, em especial as que estão em via de desenvolvimento sem técnicas capazes de produzir em massa o conhecimento e sem capacidade de/para a venda, o que não permitirá uma concorrência entre outros Estados e Nações. Lyotard acrescenta que o conhecimento é um desafio maior para a sociedade e mais importante para a competição mundial pelo poder.

Se o conhecimento desafia a sociedade para a concorrência, pode-se, de algum modo, inferir que o conhecimento é símbolo do poder, todavia a produção do conhecimento e a sua difusão privilegiará o Estado-nação quem tiver maior capacidade de produção e inovação. Isto determina a competição na produção do conhecimento, na qual quem mais produz exercerá maior domínio sobre os outros. Nos dias que correm, quem consegue inventar uma arma química ou atômica de ponta, ou, mesmo,

produzir bens e serviços, consegue inovar no campo da informática ou de toda ciência em geral. Como diz Lyotard (1986, p. 5) “O saber já é e será uma aposta maior, talvez a mais importante na competição mundial pelo poder”. Da mesma forma que os Estados-nações lutaram pela dominação territorial e pela corrida pelos recursos minerais e outras matérias-primas e, também, pelo acesso à mão-de-obra barata, para Lyotard, no futuro, a luta será pela informação.

O progresso da sociedade está dependente das mensagens que nela circulam que, de algum modo, estejam ricas de informações e de facilidades de descodificá-las o que, por outro lado, necessita de um investimento em equipamento para a transformação da natureza em conhecimento e ampliação de condições, de tal maneira que os poderes públicos estabelecidos nos Estados-nações transformem esse conhecimento em produto de concorrência em forma de grandes empresas para fazer face à competição económica estabelecida no mercado mundial.

“A grande narrativa perdeu a sua credibilidade, qualquer que seja o modo de unificação que lhe está consignado: narrativa especulativa, narrativa de emancipação” (Lyotard, 2003, p 79).

Na sociedade pós-moderna, a legitimação da ciência se opõe às formas da ciência moderna, isto com o avanço da técnica e da tecnologia que, de certa forma, coloca em declínio as grandes narrativas. Lyotard descobre que há um desgaste do dispositivo moderno de legitimação da ciência por este dar primazia à experimentação e à observação e que só seria conhecimento fiável aquele que se equipara a uma propriedade química, um ser vivo aos fenómenos físicos e todos conhecimentos positivos.

Com isto, Lyotard mostra-se cético em relação àquilo que a ciência moderna aborda, visto que ela mesma não explica com substância o que ela sabe, ela não mostra legitimidade na sua pragmática, isto pela existência de comprovação e verificação. Esta ideia vem desde a filosofia do século XIX que apresentava o discurso científico como mais um jogo de linguagem, onde a legitimidade depende de quem faz o enunciado.

Esta deslegitimação da ciência moderna abre espaço para a condição do conhecimento na pós-modernidade. Para Nascimento (2010, p.50), apesar da multiplicidade dos jogos de linguagem estarem na formação do vínculo social, não possuem uma metanarrativa que os oriente,

permitindo intersecções entre pequenas narrativas na formação do sujeito individual, singular.

Para Lyotard, a ciência já não é considerada como valiosa e necessária pelo papel que desempenha no lento progresso em direcção à liberdade absoluta e ao conhecimento absoluto. De certa forma sobre uma mudança do seu poder regulatório sobre os seus próprios pressupostos e procedimentos de verificação (Nascimento, 2010, p.51). Isto quer dizer que apreocupação da ciência, hoje, não deve ser a verificação, mas sim a sua performatividade, isto é, aumentar o desempenho e a produção operacional do sistema do conhecimento científico. A performatividade é um dos sistemas que Lyotard aponta em relação à legitimidade da ciência pós-moderna e o outro é a paralogia, que seria o sistema aberto, a localidade e anti método. A performatividade vigora no processo investigativo desde a observação até aos resultados.

- Se a ciência moderna recorreu a dialética do espírito, a emancipação do sujeito razoável ou trabalhador e crescimento da riqueza para legitimar o saber, então, com a pós-modernidade, surge a crise de conceitos que acompanharam a ciência moderna dentre razão, sujeito, totalidade, verdade, progresso. Assim, estes conceitos foram substituídos pela informatização da sociedade que foi acompanhado pela pesquisa sobre linguagem, cibernética, inteligência artificial, elementos estes que dão espaço aos outros tipos de saber.
- Se as sociedades entram na fase pós-industrial e as culturas na pós-modernidade então o saber muda de estatuto, resgatando as metanarrativas, deixando o conhecimento de ser considerada actividade “nobre”.
- O saber científico não pode fazer saber que ele é um verdadeiro saber sem recorrer ao outro saber, ou outras narrativas. O conhecimento científico encontra o fundamento para a sua produção nas micronarrativas, outrora tidas como pseudociência.

PARTE I

FUNDAMENTOS E LIMITES DA MODERNIDADE

“Os limites modernos são um momento presente, que pode ser caracterizado como a era da liquefacção do projecto moderno, a modernidade líquida, A modernidade pode ser então pensada como um processo de destruição criativa que desenraizava o velho para reenraizá-lo de outra forma.” O momento actual da modernidade é caracterizado justamente pela dissolução das forças ordenadoras que permitiam activamente reenraizar e reencaixar os antigos sólidos em novas formas sociais modernas”.

Bauman (2001)

1. Advento e fundamentação da modernidade

Antes de falar dos fundamentos da modernidade, importa elucidar o conceito modernidade e, daí, fazer um itinerário que nos leve ao problema que pretendemos debater. Para uma primeira compreensão da modernidade, recorreremos à etimologia deste conceito. Etimologicamente, o termo “modernidade” provém do advérbio latino modo que significa “há pouco ou recentemente”. Este termo pode ser abordado em duas dimensões: por um lado, como um conceito epocal que surge por volta do século XV até aos finais do século XIX; por outro, como uma cultura ou pensamento ocidental que se impõe nos séculos XIX e XX. (Cf. Vaz, 1990, p.149).

A modernidade, como conceito epocal, teve várias demarcações: na arena política, alguns filósofos como Bodin, Hobbes e Maquiavel, procuraram dissociar os registos políticos dos religiosos, facto que fez com que, pela primeira vez, a política fosse entendida como uma ciência autónoma. Assim, a política, o direito e a moral deveriam ser compreendidos por meio de uma ciência demonstrativa (Cf. Hobbes, 2006). Estes pensadores sonhavam a modernidade com uma sociedade mais justa e livre e/ou de paz perpétua.

Na esfera geográfica, o nascimento da modernidade surge com a descoberta da bússola, no século XV aquando da expansão europeia, sobretudo com as viagens de circum-navegação efectuadas por Cristóvão Colombo, Pedro Álvares Cabral, Vasco da Gama, só para citar três individualidades que culminaram com a descoberta da América Central (1492), Brasil (1500), Moçambique (1498).

Na perspectiva religiosa, a modernidade surge com o questionamento dos dogmas perpetuado pelos reformistas: João Calvino, Henriques VIII e Martinho Lutero, dos quais, sobretudo este último, encabeçando a lista dos protestantes, contestou os abusos do clero sobre a venda das indulgências e viu a necessidade de purificar a Igreja Católica. Assim, no seu projecto, Lutero afixou as suas 95 teses sobre o valor das indulgências e afirmou que “Os justos viverão pela fé” e não pelo pagamento das mesmas. Isto dá espaço para a reforma no seio da Igreja Católica, criando condições para a liberdade religiosa.

A nível jurídico-político a modernidade aparece fundamentada na escola jusnaturalista, no século XVII, que constitui um marco importante no surgimento do direito e dos Estados mudados. Aparece, aqui, a necessidade de se buscar novo fundamento para o estado, uma nova forma de legitimação de poder que se difere da idade medieval, também pode se dizer que isso acontece sobre ancora das reformas protestantes, das conquistas continentais e do protagonismo que a razão assim como estado são vistos como produtos da vontade racional, isto é, a racionalidade da modernidade com as suas possibilidades de simplificação do conhecimento¹ fundamenta as teorias contratualistas do poder.

Na perspectiva filosófico-científica, a modernidade define-se como um período que começa com o surgimento das ciências da natureza que culminaram com a Revolução Industrial (1769). Ainda na mesma perspectiva, encontra-se o nascimento da modernidade no *Discurso do Método* de René Descartes, que enfatiza a racionalidade como princípio do conhecimento humano. Neste contexto, a modernidade é vista como cultura do pensamento ocidental, referindo ao colapso dos sistemas tradicionais medievais e que se consolida com a “ascensão do industrialismo, do

1 Isto pode ser entendido como produção de verdades únicas, científicas, um único Deus, um centro único de produção normativa e uma razão única.

capitalismo, da secularização, do cientificismo, do Estado-nação e as suas instituições e de forma de controlo”. O uso dos métodos positivos² constitui um marco importante no desenvolvimento da ciência e da técnica e daí um marco importante para o pensamento moderno.

Esta perspetiva filosófico-científica associa a modernidade à racionalidade, tal como afirma Weber citado por Habermas (2002, p. 27) que a modernidade esteve ligada ao racionalismo ocidental, sendo que esta racionalização culminou com o desenvolvimento das ciências positivas. O desenvolvimento das ciências contribuiu significativamente para o surgimento, nos anos 50, do conceito “modernização” que significa: formação de capital, desenvolvimento das forças produtivas, mobilização dos recursos; a secularização de valores e normas (Habermas, 2002, p. 14). Contudo, a teoria de modernização ultrapassa o conceito de “modernidade”, deixando deste modo, o seu significado histórico como um conceito epocal que anuncia novos tempos e passa a ser um processo de desenvolvimento social em geral, ou seja, a modernização deixa de possuir o seu significado de racionalização e passa a ser um processo de objectivação histórica das organizações sociais.

A modernidade não é mudança pura, sucessão de acontecimentos; ela é difusão dos produtos da actividade *racional*, científica, tecnológica e administrativa. É por isso que ela implica diferenciação crescente dos diversos sectores da vida social: política, económica, vida familiar, religião e arte em particular... (Touraine, 1991, p. 21).

A modernização faz com que o projecto da modernidade seja caracterizado pela ilimitada confiança na razão, que de, certa forma, pretendia dominar a natureza com vista o progresso da humanidade, isto quer dizer que, na modernidade, o Homem coloca a sua crença na razão para garantir que a sociedade possa conhecer o desenvolvimento, capaz de estar humanizada, neste caso, com liberdade, que significa uma sociedade de igualdade e fraternidade, todavia a ideia de modernidade retira Deus no centro da sociedade e põe a ciência, colocando as crenças religiosas para a vida privada, sendo que o indivíduo se submete às leis da natureza e não a um ser supremo. Desta forma, pode se notar que a ideia de modernidade

2 Observação, experimentação e a mensuração são considerados os métodos que legitimam a cientificidade da ciência moderna.

está estreitamente ligada à racionalização, porém não se pode falar de modernidade sem se ter em conta a racionalização.

2. O conhecimento científico como projecto da modernidade

A modernidade foi vista, nos seus primórdios, como uma forma de expressão para as instituições e modos de comportamento estabelecidos na Europa depois do feudalismo, mas, mais tarde, foi mudando da sua forma, a partir do século XX, vista como industrialização e, por outro lado, como modo de produção capitalista conforme se refere Maria apud Giddens, (2002, p. 21). Esta forma de ver a modernidade remete-nos ao pensamento de Weber (2002, p. 10) que vê a modernidade como racionalização científica atrelada à caracterização da situação do homem e do conhecimento num mundo caracterizado pelo capitalismo que provoca transformações sociais. Isto remete à modernidade, ciência, técnica e à burocratização.

Assim, a ciência é vista como essencial no projecto da modernidade, com vista a se tornar algo concreto e essencial na vida do Homem. Isto quer dizer que a ciência está no centro da sociedade, substituindo a ideia de Deus e as crenças religiosas. Os tempos modernos são de racionalidade e de subjectividade, os quais apesar de contraditórias, o ser humano se propõe a avançar com a cientificidade e a racionalidade objetiva e faz a questão de se afirmar como sujeito (Cf. Touraine, 1992, p. 23).

O modelo de racionalidade adotado pela modernidade tem grande influência da revolução científica do século XVI e tinha a sua base nas ciências naturais. Esta concepção está ancorada como afirma Santos (2007, p.11) na “teoria heliocêntrica do movimento dos planetas de Copérnico, nas leis de Kepler sobre as órbitas planetárias, nas leis de Galileu sobre a queda dos corpos, na grande síntese da ordem cósmica de Newton ...”

A modernidade é marcada, dentre vários aspectos, pela revolução no modo de perceber o mundo e realidade que, de certa forma, abre espaço para a ciência moderna que trouxe uma nova racionalidade para obtenção do conhecimento, sendo que, nesta forma de encarar a realidade, pode-se destacar a revolução copernicana, do movimento das órbitas planetárias, influenciada por Kepler, pela lei de gravidade e o método experimental de Galileu que inaugura a ciência moderna. e, pelo pensamento de Newton

com a ideia de ordem cósmica e o pensamento.

Nesta forma nova de racionalidade, encontramos um isolamento do sujeito, no qual, a ciência exclui o sujeito pensante, ou melhor, no processo de investigação e não se prima pelo estado emocional do ser humano. Assim, a ciência moderna esquece o Homem no processo do conhecimento, pautando pela observação, experimentação e mensuração como métodos fiáveis para a ciência e é vista como observação da natureza de forma sistemática.

A racionalidade científica moderna coloca o pensamento ou as ideias do homem como uma hipótese para a investigação, o que mostra incerteza, e, para chegar à certeza, só é possível com a experiência. Esta forma de pensar tem influência em Descartes ao mostrar que se deve duvidar de todas as ideias que nos apresentam e só se poderá chegar à certeza com o uso do método - *a dúvida metódica*.³

O rigor científico constitui o ponto nevrálgico da moderna racionalidade. É científico e relevante, todo o conhecimento quantificável, mensurável e observável. Neste contexto, as ciências privilegiadas são as naturais, que explicam os fenómenos naturais.

Neste período, a ciência procura dar respostas às causas dos fenómenos, ao contrário, da ciência aristotélica que buscava a essência dos fenómenos. A ciência moderna é indutiva diferentemente da ciência aristotélica que era raciocínio dedutivo, isto quer dizer que, os princípios da ciência clássica eram do senso comum contrariamente da ciência moderna que opera uma ruptura com o senso comum, com a religião, com a teologia e com as aparências. Galileu apresenta provas científicas na experiência da natureza em vez de explicações através de textos sagrados ou de grandes clássicos.

Desta forma, a modernidade vai se caracterizar por uma ideia fundamental: a história do progresso do pensamento e a história de uma iluminação progressiva, de um desenvolvimento constante e linear, apesar de todos os recuos e todas as estagnações. O conhecimento científico

³ Esta expressão foi criada por filósofo e cientista francês, René Descartes (1596-1650). A dúvida metódica consiste em considerar, provisoriamente, todos os conhecimentos passíveis de dúvida até encontrar um que seja seguro, claro e irrefutável. Descartes usou esta expressão, defendendo a sua utilização como método para superar as posições dos Cépticos e demonstrar a possibilidade de alcançar conhecimentos fiáveis (Alves; Arêdes e Carvalho, 2010, p.11).

moderno assume, desta forma, uma dimensão funcional e utilitária que visa não tanto compreender a essência da natureza, mas para dominar, transformar (Sousa, 2010, p. 6).

Na época moderna, a ciência é colocada ao serviço do mundo, com vista a responder os problemas que preocupam a Humanidade. Encontra-se nítida a ideia de emancipação e progresso através da ciência. Este optimismo moderno influenciou a forma de pensar a sociedade e surge grandes narrativas que rompem com a idade medieval.

3. As metanarrativas e a sua influência na legitimação do conhecimento moderno

O saber na modernidade foi legitimado com base nas metanarrativas, que se mostram pertinentes para o desenvolvimento do homem em todas as esferas. O homem moderno colocou no centro das suas questões o problema do conhecimento, secularizando as questões ontológicas em face às gnosiológicas, o que fez da filosofia um metadiscurso de legitimação da própria ciência, conforme nos faz saber Lyotard. Quer dizer que a modernidade e a ciência moderna, no seu quadro teórico, recorreram a certos discursos para se legitimarem, sendo, neste caso, a “dialética do espírito, a emancipação do sujeito razoável ou do trabalhador, crescimento da riqueza entre outros” (Lyotard; VII).

No que diz respeito ao pressuposto emancipatório da modernidade, encontramos a prevalência da racionalidade cognitiva-instrumental sobre a moral-prática e o estético-expressivo, o que significa que o Homem poderia se emancipar em favor de uma racionalidade. A modernidade pretendia, com isto, conferir a razão científica o papel de emancipar a vida coletiva e individual, negligenciando o estatuto de validade de conhecimento resultante das artes da literatura, da ética e do direito.

Na metanarrativa de emancipação predomina, em grande medida, a razão científica que está intrinsecamente ligada a condições epistêmicas da modernidade que têm a sua origem na revolução científica do século XVII, onde o modelo cognitivo-instrumental passa a dominar as ciências naturais e a posteriori as ciências sociais. A racionalidade a que nos referimos marginaliza outras formas de conhecimento que não obedecem a observação, a mensuração e a quantificação (Cf. Santos, 2005, p. 60).

O projeto moderno da emancipação preconizava o desenvolvimento da vida coletiva e individual ancorada na ciência ou no uso exclusivo da razão. Por outro lado, a emancipação moderna quer libertar e desenvolver a vida coletiva e individual, segundo conhecimento artístico-literário, científico-tecnológico e ético-jurídico. Esta forma de emancipação, ao mostrar a necessidade de reestruturação da racionalidade, alinha na ideia de Habermas (2013), segundo a qual é preciso abandonar o modelo Kantiano de racionalidade pela via da razão prática, neste caso, voltada às ações humanas. Para Habermas, é preciso uma racionalidade em que a razão está voltada ao entendimento, denominada razão comunicativa.

A outra narrativa, não menos importante, é a de pressupostos ontológicos da modernidade, com a ideia segundo a qual todo o real é racional, quer dizer, o real segue uma ordem lógica causal inerente ao homem racional, isto é, o real assenta numa razão lógica que só a razão humana pode apreender. A natureza aparece como um motor causal cujo movimento é alcançado pela razão, o que possibilita ao homem descrever com base nas leis de causalidade. Aqui, encontramos a ideia de “mundo-máquina” que, de certa forma, se vê poderosa capaz de transformar numa grande narrativa universal da modernidade. (Cf. Santos; p.64).

O iluminismo⁴ instituiu-se como uma grande narrativa moderna, ao defender a ideia de iluminação racional de todos os domínios da vida humana, isto é, caracterizou-se como um movimento antropocêntrico, virado à confiança na razão humana. Assim, o iluminismo vai se caracterizar pela veneração à ciência, negando as tradições.

Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo (Kant, s/d.p.2).

4 Este termo designa um período da época moderna europeia (sobretudo séculos XVII-XVIII) cuja principal característica foi a fé nas capacidades da razão humana para resolver todos os problemas, que se nos deparam no decurso da história. Acreditava-se, então, que as luzes da razão iluminariam a ação dos humanos e isso permitiria organizar o mundo de modo mais justo e mais feliz (Alves; Arêdes e Carvalho, 2010, p. 17).

As utopias do iluminismo geraram convenções de que a sociedade humana, baseada no iluminismo, poderia conhecer um progresso notável que não se assenta às crenças religiosas como na idade medieval e, não só, pretendia acabar com o antigo regime, o absolutismo centralizado no poder político e verticalização da sociedade. Inspirando-se na máxima cartesiana, “penso logo existo”, o iluminismo pretendia mostrar que o pensamento é o motor de evolução humana, motivando gradualmente a evolução do homem. Por sua vez, Newton, com as suas três leis físicas, cria uma compreensão matemática do universo, na qual mostra que o mundo físico é regido por leis que explicam a existência da sociedade.

A ideia de Newton foi, posteriormente, traduzida por Locke, quando estabelece três valores inalienável, como é o caso da vida, a liberdade e o direito à propriedade, propondo a questão do *contracto social*, com vista a formar uma sociedade igualitária. (Cf. Schüler, 2002). Voltaire, tido como principal filósofo do iluminismo do século XVIII, como diz Schüler (2002), é um dos mais importantes no estabelecimento do Estado laico, a separação entre a Igreja e o Estado, isto é, expresso a partir da liberdade individual e a defesa da liberdade de expressão.

4. Crise de legitimação do conhecimento na modernidade

O conhecimento moderno deslegitima-se, quando a sociedade entra na era dita pós-industrial e a cultura pós-industrial. A sociedade, neste período, é marcada pela informatização. A forma como a ciência se apresentava muda o nível de transmissão, produção do conhecimento, as relações de poder entre outras questões que esta mudança criou. Para Lyotard, os grandes relatos da modernidade se deslegitimaram. O marxismo foi deslegitimado, quando o partido substituiu a universidade, o proletariado tomou o lugar do povo e da humanidade, e, o materialismo dialético foi trocado pelo idealismo especulativo, o resultado foi o autoritarismo do socialismo como ‘*metarrelato*’ equivalente da vida do Espírito hegeliano. Contudo, o marxismo pode se apresentar, também, de forma crítica, como socialismo, uma proposta de constituição do sujeito autônomo, no qual o objetivo da ciência é possibilitar ao proletariado os meios de sua emancipação (Lyotard, 1989, p. 65- 66). Aconteceu, também, a deslegitimação do saber especulativo hegeliano. Este

contém, inerentemente, um ceticismo com relação à ciência que, por não ter encontrado legitimidade, não é uma ciência verdadeira. Para o dispositivo especulativo, essa legitimidade do discurso científico deve ser dada pelo próprio jogo de linguagem especulativo.

A condição do conhecimento moderno, herdado da revolução científica do século XVI, marcada pelas ciências naturais cujo paradigma era obtenção do conhecimento verdadeiro através de experiência, dogmatizou a ciência, pois só era ciência todo o conhecimento baseado nos métodos positivos. Esta abordagem criou uma dicotomia entre o conhecimento científico e outros tipos de conhecimento⁵ que não têm uma base metodológica igual ao da ciência moderna, neste caso, que é a observação, experimentação e mensuração.

A moderna racionalidade teve uma grande influência de Bacon (2002) que, no seu *Novo organon*, fundamenta que a ciência devia ser a que domina a natureza através do método indutivo⁶ e, desta forma, estaria em condições de superar outros tipos de conhecimento. Na mesma senda, Descartes mostra a acessibilidade da ciência moderna ser quantificável. Este debate, entre Descartes e Bacon, orientará as concepções da ciência moderna, no que diz respeito à metodologia, concretamente, o método de investigação da Natureza. Os dois pensadores pretendiam um conhecimento objectivo, fatural e palpável, que não tenha nenhuma influência dos valores humanos ou religiosos. (Cf. Sousa, 2010).

Reconhece-se que a ciência moderna colocou o homem como ser cognoscente, mas, por outro lado, negou-o enquanto sujeito empírico. Neste caso, a racionalidade científica moderna isola o homem enquanto sujeito investigador, observador e teorizador do seu objeto de investigação, negando as suas influências e emoções. Assim, a observação dos fenómenos naturais deveria ser livre, descomprometida e sistemática, numa atitude de desconfiança permanente das evidências da experiência imediata

5 Os outros tipos de conhecimentos que nos referimos é o caso do conhecimento de natureza humana, como o senso comum, o das ciências sociais cuja base metodológica se defere dos da moderna racionalidade.

6 Consiste na utilização de várias observações dos fenómenos. Para Sousa Apud Sousa (2000: 5), preconiza-se o “método indutivo, isto é, a utilização de múltiplas observações dos fenómenos e não de pressupostos religiosos ou outra espécie de autoridade qualquer para se chegar a conclusões ou generalizações”

(ibidem, p. 5). O sujeito deixa de lado todas as ideias que tem e abraça a observação e a experimentação.

Desta forma, a ciência moderna toma uma dimensão funcionalista e utilitarista, que pretende conhecer a natureza para dominar e transformar e não, necessariamente, para compreender a sua essência. A metodologia proposta por estas duas correntes criou uma ruptura acentuada e uma revolução científica, ao enaltecere a ideia de razão instrumental da modernidade e do alcance desmensurado da noção de progresso, com que ela atravessa o iluminismo, a revolução industrial e o princípio do século XX.

Esta ruptura, entre o conhecimento empírico e racional, vista por Bachelard, coloca em destaque a necessidade de entrelaçamento do empirismo e racionalismo, ao pensamento científico e que um deles só triunfará dando razão ao outro. Enquanto o empirismo precisa de ser compreendido, o racionalismo precisa de ser aplicado. Isto quer dizer que, entre estas duas formas de conhecimento, há uma complementaridade, apesar de oposto no processo de aquisição do conhecimento.

Kant viu, na modernidade, uma alavanca de emancipação do homem, na qual a humanidade tem a possibilidade de se auto afirmar com o uso da razão, isto é, o homem passa a ser livre e sujeito da sua própria história. Isto leva-nos a perceber o homem numa perspectiva industrial ou de consumidor, o que abre espaço para diferenças sociais ou uma nova estruturação que se baseia na demanda que lhe é imposta de ser autónomo e dono de si. Também pode se dizer que autonomia do Homem em todos os sectores da vida fez com que este se afastasse do poder divino, onde deixa de depender de Deus e que passa a ser o senhor do seu progresso.

Para Kierkegaard, a ideia de progresso é uma ilusão, é labirinto sem saída, visto que se trata de um progresso mecânico sem amparo e quase desesperado. Este deve colocar a sua esperança na existência e isto não é por meio da razão ou da inteligência, mas da fé pura que provém da relação com Deus. Esta forma de pensar sobre a modernidade remete-nos a Hegel ao afirmar que o que se vê de superior na modernidade não é nada mais que a sua vulnerabilidade à crise, ou melhor, é uma exposição da modernidade que leva à crise.

A questão que se nos coloca é se modernidade não estaria em crise ou em declínio por esta forma de encarar a realidade humana e o uso da

razão? O que seria, então, o valor supremo para o homem: a razão ou o supra-sensível?

Reconhece-se a novidade da modernidade, a valorização da subjetividade, da livre escolha, da liberdade, da consciência dos direitos fundamentais decisivos para a promoção da humanidade, que o progresso científico e tecnológico mudou a sociedade, ou melhor, que o conhecimento mudou o mundo. Neste sentido, o maior erro da modernidade reside na crença de que existe uma verdade que pode, cientificamente, ser apreendida na produção do conhecimento e que pode mudar a estrutura social ou emancipar o homem, tirado da pobreza, das intolerâncias políticas, criando democracias de massas, da nudez, do sofrimento, criando-lhe, desde aí, uma estabilidade e bem-estar. A intervenção do homem cria uma civilização industrial.

Frei Betto (1997), na sua obra, “Ética”, mostra que a modernidade está esgotada pela sua insatisfação da mudança radical que pretendia e há necessidade de uma nova utopia. A modernidade já deu o que tinha a dar. A cultura moderna estava centrada no ser humano, mas o uso exacerbado da razão cria uma crise à modernidade que se pode considerar crise do racionalismo. Morrem a fábula do progresso científico, os desencantamentos das relações humanas, o ceticismo em relação aos valores fundamentais. Daí que Vattimo diz:

O fim da história na experiência moderna é que, enquanto na teoria, a noção da historicidade se torna, cada vez, mais problemática, na prática historiográfica e na autoconsciência metodológica a ideia de uma história unitária desenvolve-se e na existência concreta estuaram-se condições efectivas (Vattimo, 1987, p.11).

De facto, a modernidade deixa de ser alternativa para a história do homem, as suas promessas não foram efectivadas, ou melhor, não se efectivaram. O homem sente a necessidade de buscar os valores que, outrora, nutria, como é o caso dos valores supremos.

Touraine (1992) diz que a modernidade exclui todo o finalismo e cria a secularização e o desencanto, como diz Weber, ao conceber a modernidade como intelectualização, manifesta a rotura necessária com o finalismo do espírito religioso. Ademais, Touraine acrescenta que “não existe modernidade sem racionalização, mas, também, não existe sem

formação de um sujeito-nomundo, que se sente responsável a si mesmo e perante a sociedade” (Touraine, 1992, p. 215).

Isto pressupõe uma modernidade ligada à responsabilidade social, não a que vilipendie o ser humano e faz dele um objecto ou meio sobre o qual pode alcançar um fim. É por este motivo que o conceito “modernidade” se faz entender de forma avessa à construção cultural, procurando trazer a realidade objectiva contrária à subjectiva. A modernidade rompe com o mundo e com ideia medieval de criação, neste caso, de um mundo criado por uma força divina e organizado, segundo suas leis, entretanto a contradição é entre o ser divino (Deus) e uma ordem natural que é a ciência e a tecnologia. Nesta ordem de ideia, a modernidade se esqueceu dos aspectos antro-po-sociais, ou seja, de questões humanas como, vida, pensamento, experiência e consciência.

Na perspectiva de Touraine, as categorias fundamentais da modernidade seriam a racionalidade e a subjectividade. Apesar de estas serem contraditórias, são, de certa forma, complementares, dado que a ciência é importante para o ser humano, mas a sua afirmação como sujeito é fundamental.

A razão e o sujeito, que podem realmente unir-se e que o agente dessa união é o movimento social, isto é, a transformação da defesa pessoal e cultural do sujeito em acção colectiva dirigida contra o poder que submete a razão aos seus interesses (...) (Touraine, 1992, p.394)

É salutar pensar numa modernidade de união, ou melhor, a modernidade deveria ter dado primazia ao diálogo entre a razão e o sujeito, respeitando os valores privados e a vida social. As tecnologias aplicadas às produções trouxeram um impacto negativo, na medida em que estas criaram transformações radicais nas relações de trabalho e na vida do homem que se alastram à cultura e à interacção social, surgindo, também, às desigualdades e diversidades culturais.

Gadamer (1960) publica a obra, “Verdade e Método”, que abre o espaço para o desmoronamento da época moderna, mostrando que os métodos qualitativos usados pela modernidade caíram em desuso a partir do momento em que a modernidade já não respondia as necessidades da sociedade. Portanto, estaríamos, cada vez mais, longe das origens da modernidade e dos seus objectivos emancipatórios. É claro que se não pode,

de forma ousada, dizer-se que a modernidade fracassou enquanto cruzamos os seus caminhos daí que, Habermas (1989, p.16) diz: se o horizonte da modernidade se desloca, isso não quer dizer que estamos fora dele. A crítica da modernidade vive nos padrões dessa mesma modernidade.

Esta seria de forma objectiva de resposta às questões que pretendemos, neste debate, e que preocupa a muitos filósofos contemporâneos, como é o caso de Ricoeur, Gadamer, Rorty e Lyotard que acreditam que a modernidade esta chegou ao fim e que se está numa nova era, a pós-moderna. Aliado a isto, encontramos Vattimo que, também, acredita que a modernidade está no seu fim condicionada por aquilo que chamou “sociedade transparente”. Para Habermas, isto é apenas um fracasso da modernidade que pode ser superado diante da avaliação dos valores em crise, o que para Vattimo superar seria a destruição da modernidade e do próprio humanismo que é escopo da modernidade.

Assim, a partir do século XIX, começa-se a colocar em causa a ideia de método científico, como o único e verdadeiro para se conhecer a verdade. Esta crise reduz o otimismo perante a ciência baseada no positivismo de Comte. Começa-se a questionar a pretensa objectividade e certeza presentes na ciência e no método. Neste caso, questiona-se a legitimidade do conhecimento científico.

Esta crise de legitimação do conhecimento científico criou a necessidade de reavaliar o conceito “ciência”, seus critérios de certeza, a relação entre ciência e a realidade e a validade dos modelos de método. A ciência deixa de ser actividade “nobre”, mas desinteressada e sem finalidade preestabelecida. Deixa, a ciência, a preocupação de vencer o senso comum e as crenças tradicionais. Entra em crise a ideia de ordem e a ideia de universalidade presentes no conhecimento científico moderno.

PARTE II

O FIM DAS GRANDES NARRATIVAS MODERNAS

1. A gênese do discurso filosófico da pós-modernidade como problema do conhecimento

Hoje, fala-se de pós-modernidade, ou melhor, fala-se, tanto, dela que se já tornou quase obrigatório manter as distâncias em relação a este conceito, considerá-lo uma moda passageira, declará-lo, mais uma vez, um conceito, «ultrapassá-lo» (Vattimo, 1992, p.7).

O debate sobre a pós-modernidade, como o conceito em si, divide opiniões de vários pensadores desde o seu surgimento. Apesar das controvérsias, não se pode negar ou considerar passageiro, pois algumas questões que se levantam são óbvias. Alguns pensadores colocam este debate como negação ou, mesmo, o fim da modernidade; para outros, não é o seu fim, mas sim a sua crise. Este debate abarcou várias áreas, desde antropologia, sociologia, filosofia, geografia, economia e a crítica literária. De forma mais abrangente, a pós-modernidade é vista como a condição sociocultural e estética do capitalismo contemporâneo, também, denominado fase “pós-industrial ou financeira”.

Anderson (1998, p.9), na sua obra, “origens da pós-modernidade”, aponta a América hispânica como o berço do debate e do surgimento do conceito *pós-modernidade*, isto nos anos 30, do século XX, e foi, pela primeira vez, usado, por Frederic de Onis, como forma de designar um fluxo conservador dentro do modernismo. Pode se dizer que este termo surge na periferia como reação à dependência na produção literária para com o centro, daí a necessidade de livre produção literária.

A partir da segunda metade do século XX, a pós-modernidade é vista, por muitos, como superação dos valores da modernidade, entretanto só

nos anos 70 e 80, que este conceito entra no vocabulário filosófico, como resposta e reflexão em relação às limitações da modernidade e deixa de significar apenas uma novidade e passa a ser uma condição social, cultural e política contemporânea (Cf. Smart, 1993, p.12).

Esta forma de pensar a pós-modernidade coloca-a intrinsecamente ligada à modernidade por aquela partir dos fundamentos da modernidade para a sua afirmação. Porém, existe um acordo, segundo o qual a pós-modernidade é modernidade de forma mais modesta, perante às limitações e limites da modernidade. A vários níveis, o termo pós-modernidade aparece para descrever os desenvolvimentos ou, mesmo, transformações qualitativas ocorridas dentro da modernidade.

Assim, para Lyotard, o pós-moderno aparece como condição da cultural que marca o século XX, e caracteriza-se pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico e pelas suas pretensões atemporais e universalizantes (Lyotard, 1988: vii). Neste caso, a pós-modernidade é questionadora dos grandes esquemas explicativos modernos¹ e o seu dispositivo de legitimação do conhecimento.

Depois de Lyotard, o debate sobre a pós-modernidade conheceu vários contornos e perspectivas de reflexão. Para o crítico marxista, norte-americano, Frederic Jameson, a pós-modernidade é a “lógica cultural do capitalismo tardio”, correspondente à terceira fase do capitalismo. O sociólogo, polonês, Zygmunt Bauman, um dos principais popularizadores do termo pós-modernidade, actualmente, prefere usar a expressão “modernidade líquida”, uma realidade ambígua e multiforme. Porém, há um consenso de abandono à modernidade.

Com a entrada da sociedade à fase pós-industrial, a crítica à modernidade focalizou-se ao problema do conhecimento e às transformações que este sofre o que veio a gerar grandes debates entre os intelectuais, nos meios de comunicação e em outras áreas.

1 A modernidade, do quadro teórico em questão, encontra-se, exactamente, no facto de conter certos récits, aos quais a ciência moderna teve que recorrer para se legitimar como saber: dialética do espírito, emancipação do sujeito razoável ou do trabalhador, crescimento da riqueza e outros. Desde que se invalidou o enquadramento metafísico da ciência moderna, vem ocorrendo não, apenas, a crise de conceitos caros ao pensamento moderno, tais com “Razão”, “Sujeito”, Totalidade, Verdade e Progresso. (Lyotard, 1988: viii).

Entretanto, houve alguns críticos que, antes do período acima referido, vêm questionando a ideia das luzes, ou, mesmo, o pensamento iluminístico. Como diz Lyon (1998, p. 15), “embora o iluminismo, e, conseqüentemente, o projecto moderno tivesse como proposta eliminar a incerteza e ambivalência, a razão autónoma sempre teria as suas dúvidas”, quer dizer, a razão autónoma da modernidade passa a ser questionada, inserindo, desde aí, o relativismo do conhecimento dentro da modernidade.

Nesta linha crítica da modernidade, encontramos os pensamentos de Nietzsche e Heidegger que se apresentam como antecedentes do debate sobre a pós-modernidade. Nietzsche, com a ideia de eterno retorno, e, Heidegger, com a ideia de superação da metafísica. Assim, para Vattimo (1987, p. 7), as teorizações pós-modernas ganham rigor e dignidade filosófica com o pensamento de Nietzsche e Heidegger, na medida em que estes procuram construí-las perante a herança do pensamento europeu que eles colocam, radicalmente, em discussão, recusando-se, no entanto a propor a sua ‘superação’ crítica do pensamento moderno, que concebe o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo, em que o novo se identifica com o valor através da mediação, da recuperação e da apropriação através do fundamentalismo-origem (Ibdem; 8). O abandono ao fundamentalismo pretendia negar que a ciência está assente a, só e somente só, uma base observável, o que quer dizer que a entrada à pós-modernidade, todas as premissas básicas do iluminismo quebram as hierarquias do conhecimento.

Nietzsche e Heidegger são considerados, por Vattimo (1987, p.8), filósofos da pós-modernidade, porque os seus pensamentos apresentam uma despedida ao pensamento moderno. Eles pensam a modernidade, de forma radical, como um acontecimento decisivo para a história da humanidade, o que, na perspectiva de Vattimo, é só a modernidade, desenvolvendo e elaborando em termos puramente mundanos e seculares, a herança judaico-cristã (a ideia da história como história da salvação articulada entre a criação, pecado, redenção, e espera do juízo final) (ibdem, p. 9). Perante este discurso, a pós-modernidade se coloca de forma contraditória, posicionando-se como um momento posterior à modernidade, sem mais fundamentar a história de forma unitária. A pós-modernidade não é simplesmente novidade em relação ao moderno, mas, também, dissolução da categoria do novo como experiência do fim da história.

Esta forma historicista de pensar a pós-modernidade tem a sua gênese no pensamento de Nietzsche e Heidegger, que lançam bases para a construção de uma imagem de existência de novas condições de não historicidade, ou ainda, da pós-historicidade. Isto, de certa forma, pode se entender como uma crítica radical ao iluminismo, daí que Nietzsche diz que a verdade era, apenas, a solidificação das velhas metáforas. Querendo, deste modo, fazer um ataque ao iluminismo europeu, sendo que, este apresentava fundamentos vazios. Nietzsche, com o niilismo, mostra a sua inquietação perante a razão moderna e propõe a razão em si. Esta ideia, em Nietzsche, é fundamentada pelo seu *slogan* “morte de Deus”, já que, Deus não existe, então tudo é permitido, o que significa, em outra hermenêutica, “que não podemos mais ter certeza de nada” (op cit, 1998: 18), nem da moralidade e nem da verdade, visto que a moralidade pode ser mentira e a verdade uma ficção.

Na linha do pensamento de Nietzsche, encontra-se Martin Heidegger, que procura desafiar o “mundo moderno expresso no domínio das ciências naturais e do surgimento da tecnologia, que parecia querer interessar-se por indivíduos de vida real” (Lyon, 1998, p. 20), onde apresenta o Ser e não a verdade, contrapondo-se ao pensamento de Nietzsche de que a verdade é produto da vontade de poder, querendo a partir daí colocar o ser como anterior a todas outras coisas existentes no mundo inclusive o homem. A outra questão de realce, em Heidegger, é de apresentar a crise do humanismo que, na perspectiva dele, é movida pela substituição de Deus pela humanidade no centro do universo.

A humanidade apresenta-se superior a todas as coisas, isto pelo domínio que tem da tecnologia, o que leva Heidegger a propor o abandono à modernidade, e firma, “a saída é chegar a um entendimento com a nossa condição; nem a metafísica, nem o humano, nem a tecnologia servirá de base para a vida” (Heidegger Apud Lyon, 1998, p.20). Está claro que Heidegger não pretendia o colapso ou o fim da modernidade, mas uma reconstrução do pensamento moderno.

2. Cenário pós-moderno como cibernético-comunicacional

Para além do fim do colonialismo e do imperialismo, a emergência de uma sociedade de comunicação é tida, por Vattimo, como um factor determinante para a dissolução da ideia de história e para o fim da modernidade. Vattimo introduz o conceito de “sociedade transparente” para designar a nova condição da sociedade:

(...) no nascimento de uma sociedade pós-moderna, o papel determinante é desempenhado pelos *mass média* (...) estes caracterizam esta sociedade não como uma sociedade mais transparente, mais consciente de si, mais iluminada, mas como uma sociedade mais complexa e até caótica, (...) é precisamente neste relativo caos que residem as nossas esperanças de emancipação. (Vattimo, 1992, p. 10).

A citação mostra que os *mass media* caracterizam uma sociedade pós-moderna não como uma sociedade mais consciente de si, mas sim como uma sociedade complexa e caótica, e a nossa emancipação reside, precisamente, neste relativo caos, ou seja, o caos aparece como um elemento harmonizador da sociedade. Segundo Pecararo (2003), Vattimo salienta que, nos dias actuais, a multiplicação dos meios de comunicação e das possibilidades de comunicação não só tornou a sociedade mais transparente e mais hermenêutica, como revelou o perigo e a constante ameaça do controlo e da manipulação das informações e das suas fontes.

Assim, para Vattimo, os *mass media* são considerados veículos que recolhem e distribuem informações sobre os acontecimentos, com grande rapidez, e, é por essa razão, que esses revelam uma importância social, como o caso da televisão, a rádio, os jornais, junto a comunicação generalizada. Com a emergência dos médios, surge, como consequência, uma abertura de diversas culturas, o que coloca a humanidade numa nova experiência, que possibilita o avanço informacional e a emancipação das culturas particulares.

O autor faz referência a Adorno, que vê os média num outro ponto de vista. Para Adorno, os média provocam o surgimento de massas, e Vattimo frisa que os mesmos contribuem para a emancipação das culturas particulares e ainda promovem a explosão das subculturas, e, tudo, hoje, se transforma em objeto de comunicação, inclusive o próprio mercado. Pode se entender de uma sociedade transparente, a sociedade de comunicação ilimitada e que se realiza na comunidade do socialismo lógico.

Para Vattimo (1992, p.10), com os meios de comunicação, ocorreu a explosão de informação e conhecimento, na medida em que a informação e o conhecimento são transmitidos a tempo *record* através da rádio, televisão, jornal, internet e muito mais. A informação, neste período pós-moderno, é produzida, exclusivamente, para ser vendida e a todo o custo, podendo até ser manipulada com esta finalidade.

O autor parte do pressuposto de que a sociedade pós-moderna é caracterizada pelo intercâmbio de informação e pela tendência de intensificação entre o conhecimento e a notícia. Se é verdade que as ciências na modernidade são experimentais e técnicas, logo constituem mais o seu objeto do estudo do que o próprio real que já é constituído e ordenado, em especial as ciências humanas, pois estas não só são uma nova forma de enfrentar um fenómeno externo, como também torna possível método ideal cognitivo que transformam a vida individual e associada pela constituição de um modo de existir. As ciências humanas são, com efeito, meios posteriores do desenvolvimento da sociedade da comunicação generalizada.

Vattimo salienta que as ciências humanas descrevem positivamente aquilo que o homem faz de si na cultura e na sociedade, e tal descrição é fundamentalmente condicionada pelo desenvolvimento da sociedade moderna nos seus aspectos comunicativos, na sociedade em que a tecnologia tem o seu apogeu na informação. É, também, essencial a sociedade das ciências humanas, no duplo sentido: sentido objetivo, aquele cujo conhecimento é construindo com o seu objeto adequado às ciências humanas, subjectivo, que exprime como aspecto determinante nessa ciência.

A sociedade das ciências humanas é aquela em que o humano se torna finalmente objecto de saber rigoroso, válido, verificável (...) no programa da emancipação iluminista, aspectos da liberdade de pensamento e da tolerância não são motivados apenas (...) por uma geral reivindicação de liberdade (...), mas também (...) pela consciência de que uma sociedade livre é aquela em que o homem se pode tornar consciente de si numa esfera pública (...) não ofuscada por dogmas, preconceitos, e superstições (Vattimo, 1992, p 24-25).

O autor, com esta citação, afirma que numa sociedade das ciências humanas, o humano torna o objeto do saber mais profundo, essencial e observável, e os aspectos da liberdade não só são motivados pela liberdade

de pensamento, tolerância, reivindicação da liberdade como consta dos projectos dos iluministas, mas também pela ideia de que uma sociedade livre é aquela em que o homem se pode tomar consciente de si e responsável pelos seus actos.

Segundo Apel *apud* Vattimo, as ciências humanas ou sociais são necessárias para efectividade de uma sociedade lógica. Elas são, definitivamente, a condição positiva que torna possível uma autoconsciência social, e o autor acrescenta que as posições de Apel são significativas, visto que mostram sem equívocos a completa autotransparência da sociedade.

Para Apel, as ciências humanas não só possuem posições significativas por atribuir um papel essencial às ciências humanas na realização de uma sociedade de comunicação entendida como ideal normativa, mas, porque mostram-se, sem equívocos, que está contido neste ideal como característica essencial, ou seja, autotransparência da sociedade (Cf. Vattimo, 1992, p.25).

3. A Pós-modernidade como entrada para uma sociedade pós-disciplinar

Para pensar a pós-modernidade, como era pós-disciplinar, há que levantar várias questões que, de certa forma, ajudam a perceber a mudança substancial que aconteceu dentro da modernidade ou, mesmo, a negação das rigorosas regras impostas pela modernidade. Ei-las:

“(i)Esgotamento de uma cultura hedonista e vanguardista ou emergência de uma nova potência inovadora? (ii) Decadência de uma época sem tradição ou revitalização do presente através de uma reabilitação do passado? (iii) Continuidade de uma nova espécie na trama modernista ou descontinuidade? (iv) Peripécia na história da arte ou destino global das sociedades democráticas?” (Lipovetsky; 1983, p.75).

Com estas questões, Lipovetsky tem, de entre vários objectivos, elevar o pós-modernismo à categoria de uma hipótese global. O pós-modernismo deverá ser o momento de transição da modernidade para um novo tipo de sociedade, consequente do projeto moderno em contraste com os inúmeros marcos do século XX. Tendo em conta que a economia e a democracia são principais marcos do modernismo, o autor recorre às análises da obra de Daniel Bell que questiona o papel da cultura perante estes dois marcos.

Portanto, para D. Bell, invocado por Lipovetsky, a pós-modernidade dá-se quando a vanguarda já não suscita indignação, quando as pesquisas inovadoras já são consideradas legítimas, os valores dominantes da vida corrente são o prazer e a estimulação dos sentidos. É a democratização do hedonismo, a consagração generalizada do novo, é a fase em que o anti-moral e o anti-institucionalismo triunfam, juntam-se os valores da esfera artística e os valores do quotidiano.

A pós-modernidade, rapidamente, foi mobilizada para designar, por um lado, as transformações dos alicerces absolutos da racionalidade e o fracasso dos grandes sonhos da história, e, por outro, a grande dinâmica de individualização e de pluralização das nossas sociedades. Desta feita, nota-se a ideia de uma sociedade mais variada, mais facultativa e menos esperançosa ou nas palavras do autor, “(...) menos carregadas de esperanças em relação ao futuro. As visões entusiásticas do progresso histórico sucediam-se em horizontes mais curtos, uma temporalidade dominada pelo precário e pelo efêmero” (Lipovetsky e Charles, 2004, p. 51). Ao contrário do que se vê na modernidade, uma sociedade futurista, que impõe regras até de consumo, o novo período (pós-modernidade) indicava o advento de uma temporalidade inédita, que dá mais importância o aqui, agora.

A pós-modernidade representa o momento histórico preciso em que todos os freios institucionais que se opunham à emancipação individual se esboroam e desaparecem, dando lugar à emancipação dos desejos subjetivos, da realização individual, do amor-próprio. As grandes estruturas socializantes perdem a autoridade, as grandes ideologias já não estão mais em expansão, os projectos históricos não mobilizam mais, o âmbito social não é mais que o prolongamento do privado, instala-se a era do vazio, “sem tragédia e sem apocalipse” (Lipovetsky e Charles; 2004, p. 23).

Desta citação, reitera-se a ideia do fim da modernidade, a partir de dois aspectos principais que marcam essa passagem: o consumo de massa e os valores que ele veicula (cultura hedonista e psicologista) essa mudança ou passagem data da segunda metade do século XX. Ainda na modernidade, há que se reiterar que, pouco antes de 1950, elementos que respondem o aumento da produção industrial, a difusão de produtos que é feita através do desenvolvimento da área dos transportes e da comunicação, mais adiante o surgimento dos métodos comerciais que caracterizam o

capitalismo moderno (marketing, grandes lojas, marcas, publicidade).

A segunda etapa, desse consumo, verifica-se mesmo por volta de 1950, diz Lipovetsky, quando o consumo de massa já não é mais da aristocracia ou de um determinado grupo se, assim, quisermos, verifica-se, então o liberalismo a libertar-se das normas tradicionais; a nova sociedade é mais ligada ao presente e as novidades que ele traz.

PARTE III

O CONHECIMENTO NO DISCURSO FILOSÓFICO PÓS-MODERNO: MUDANÇA PARADIGMÁTICA

O conhecimento, no discurso filosófico pós-moderno, está intrinsecamente ligado a uma mudança paradigmática que ocorreu na filosofia e em outras disciplinas, nas últimas décadas do século XX e início do século XXI. Para entender esta mudança, é importante considerar algumas das características fundamentais do pensamento pós-moderno: a mudança paradigmática no discurso filosófico pós-moderno implica uma transformação profunda na forma como entendemos o conhecimento. Em vez de buscar verdades absolutas e universais, o pós-modernismo nos convida a abraçar a complexidade, a incerteza e a diversidade de perspectivas. Esta abordagem tem implicações significativas não apenas na filosofia, como também em áreas como a sociologia, a literatura, a arte e outros campos do conhecimento. É, ainda, importante notar que o pós-modernismo não é uma única corrente unificada de pensamento, mas sim uma diversidade de abordagens e perspectivas que compartilham algumas das características mencionadas acima.

Assim, a mudança do estatuto do saber que acontece ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna”, esta mudança começa por volta dos anos 50. É neste período em que as sociedades conhecem o desenvolvimento com a reconstrução da Europa. Assim, pretende-se mostrar que o saber científico é, somente, mais uma espécie de discurso, dentro da visão deslegitimante das ‘metanarrativas’, bem como para o fato de as ciências e as técnicas de vanguarda, nos últimos tempos, versarem sobre a linguagem.

1. A Informatização da sociedade e a transformação do estatuto do conhecimento

O cenário do pós-moderno, com sua vocação informática e informacional, investe sobre esta concepção do saber científico. Descobriu-se que a fonte de todas as fontes se chama informática e que a ciência assim como qualquer modalidade de conhecimento nada mais é do que certo modo de organizar, e distribuir certas informações.

Segundo Lyotard (2000, p.9), “O cenário Pós-moderno começa a vê-la como um conjunto de mensagem possível de ser traduzido em quantidade (bits) de informação”.

Neste contexto, a pesquisa científica passa a ser condicionada pelas possibilidades técnicas da máquina informática e o que escapa ou transcende tais possibilidades tende a não ser operacional, já que não pode ser traduzido em *bits*. Assim sendo, a actividade científica deixa de ser aquela *praxis* que, segundo a avaliação humanístico-liberal especulativa, investia a formação do espírito do “sujeito razoável” da pessoa humana” e até mesmo da humanidade. Com esta actividade, o que vem se impondo é a concepção da ciência como tecnologia intelectual, ou seja, como valor de troca e, por isso, mesmo desvinculada do produtor cientista e do consumidor. Uma prática, submetida ao capital e ao Estado, actuando como essa particular mercadoria chamada força de produção.

“Esse processo fruto da corrosão dos dispositivos modernos de explicação da ciência é muito apropriadamente designado pela expressão “deslegitimação”. No entanto ele não se dá apenas em função da corrosão do dispositivo especulativo” (Lyotard, 2000, p.10).

A universidade, por sua vez, enquanto produtora de ciência, torna-se uma instituição sempre mais importante no cálculo estratégico-político dos Estados actuais. Se a revolução industrial nos mostrou que sem riqueza não se tem tecnologia ou mesmo ciência, a condição pós-moderna nos vem mostrando que sem saber científico e técnico não se tem riqueza (Lyotard, 1986, p. 11).

A incidência destas informações tecnológicas, sobre o saber, deve ser considerável. Ele é, ou, será afectado em suas duas principais funções: a pesquisa e a transmissão de conhecimentos.

Nesta transformação geral, a natureza do saber não permanece

intacta. Ela não se pode submeter aos novos canais e tornar-se operacional, a não ser que o conhecimento possa ser traduzido em quantidades de informação. Pode-se, então, prever que tudo o que no saber constituído não é traduzível será abandonado, e que, a orientação das novas pesquisas se subordinará à condição de tradutibilidade dos eventuais resultados em linguagem de máquina, tanto os “produtores” de saber como seus utilizadores.

A relação entre fornecedores, usuários do conhecimento e o próprio conhecimento tende e tenderá a assumir a forma que os produtores e os consumidores de mercadorias têm com estas últimas, ou seja, a forma do valor. O saber é e será produzido para ser vendido e ele é consumido para ser valorizado numa nova produção nos dois casos, para ser trocado. Ele deixa de ser para si mesmo seu próprio fim, perde o seu valor de uso (Lyotard, 2000, p.5).

2. A transformação do conhecimento científico como um saber discursivo

A sociedade de informação é marcada por comunicação em massa, isto acontece quando a sociedade entra na era dita pós-industrial. As características desta sociedade de informação são a aceleração da inovação científica e tecnológica, a rapidez na transmissão da informação em tempo real, informação não-linear. A base da sociedade de informação são as tecnologias de informação e comunicação e este abrange o processo de informação através dos meios eletrónicos que podem ser, rádio, televisão, telefone, computadores e outros meios.

Estas tecnologias, usadas pela sociedade, ou melhor, pelos indivíduos integrantes de uma sociedade, criam transformações sociais, isto é, criam uma sociedade global a que se chama sociedade de comunicação, daí que se pode dizer que a informação é a marca desta sociedade actual.

A sociedade de informação, também, é marcada pela expansão e restauração do capitalismo, na década 80, mas, para Lyotard, teria começado a se manifestar a partir dos anos 50, neste período a expansão da informação aumentou de forma significativa, substituindo a forma de interação face a face e adota-se a forma tecnológica.

Nesta sociedade, as descobertas científicas ocorrem em qualquer lugar e de forma rápida e divulgada instantaneamente na rede mundial

de comunicação. Segundo Castelles *apud* Mendes (2007, p.3), esta é uma sociedade em rede com um conjunto de nós interconectados e energizados pela internet. Isto mostra que a sociedade, a circulação do conhecimento flui significativamente e está em forma de rede o que permite a sua acessibilidade. O conhecimento passa a ser acessível a todos. Estas redes do conhecimento são mutáveis o que significa que a sociedade também muda. Na sociedade actual, não existe um detentor do conhecimento ou de conceitos, daí que é necessário apreender o aprendido.

A constituição da sociedade de informação é acompanhada pela utilização da tecnologia de armazenamento e transmissão de toda informação, querendo dizer que o conhecimento está em banco de dados o que, de certa forma, influencia a mudança de concepções do conhecimento e da forma como este é aprendido que se difere da forma tradicional de produção do conhecimento. Isto quer dizer que a sociedade de informação é uma sociedade do conhecimento, ou seja, a informação e o conhecimento estão interligados (Cf. Mendes, 2007, p. 36).

O conhecimento é a principal fonte de produtividade, passando a ser a força maior para o desenvolvimento. Se nas sociedades industrializadas o homem vendia a sua força de trabalho, nas sociedades pós-industriais vende o conhecimento. A aquisição do conhecimento, fazendo uma comparação com período industrial, era de forma “lenta e laboriosa, a comunicação era rudimental, demorada e, muitas vezes, chegava distorcido” (ibdem, p.41). Na sociedade actual, as informações são acessadas de forma rápida e com poucas distorções. Esta forma de acesso ao conhecimento possibilita o progresso científico. Aqui, surge um grande desafio para o conhecimento no sentido de ser útil para a vida e não só abstrato. Nm conhecimento reflexivo, ora, nem toda informação transmitida pelos canais de informação, como TV, Rádio, Internet é conhecimento, o que significa que o conhecimento segue certos parâmetros, é preciso “filtrar as informações e descodifica-las”, gerando conhecimento e nova descoberta (idem).

Esta abordagem remete-nos a comunidades coletivas do conhecimento, fazendo do conhecimento debatido e produzido, de acordo com a sua utilidade, também, porque o conhecimento nestas sociedades está em rede o que possibilita a troca e transferência e, conseqüentemente, a alteração o que, paulatinamente, entra na subjetividade, sem, no entanto,

deixar a linha crítica. Neste caso, o conhecimento deixa de ser produzido de forma individual.

Surgem profundas transformações socio-culturais. Como diz Mendes (2007), esta sociedade não é caracterizada pela informação e conhecimento, mas a aplicação deste na geração de novas conjunturas sociais como afirma Vattimo (1992) que os *mass media* ampliam o horizonte cultural da humanidade nunca vista em tempos passados. Neste caso, pode se dizer que os Médias alavancam a emancipação das culturas particular. Não só as culturas, mas os saberes que vêm destas experiências, sendo, neste caso, os chamados saberes indígenas. Assim, muda a perspectiva centralizadora da concepção e expansão do conhecimento próprio da modernidade.

Para Adorno (1947, p. 136), os Médias promovem a massificação da sociedade, no sentido em que os mesmos produzem uma homologação geral mediante o controle, distribuição e venda de imagens do mundo aos indivíduos como forma de manter a ordem económico-social no presente. Esta perspectiva de Adorno é negativista e contra Vattimo que, para este, a experiência em que a sociedade se depara e se reconhece, atualmente, é fruto dos *mass medias*. Tal experiência é indicada por Vattimo como rompimento do princípio de “realidade” posta pela modernidade, dado que, com avanço dos Mídias, não é mais concebível tal princípio de forma objetiva. Os Médias possibilitam imagens, interpretações e reconstruções do mundo, desconectadas do real. Isto motivou Vattimo a afirmar que o mundo se transformou numa fábula, para dizer que há uma reviravolta que se dá na concepção da identidade que se assenta no desgaste do princípio da realidade.

3. A mercantilização do conhecimento

O conhecimento, nas sociedades pós-industriais, pela sua acessibilidade, banalizou-se e, conseqüentemente, tornou-se superficial. Assim, atendeu a lei do mercado, “lei de oferta e procura”, mas, pesa mais oferta e assim menos valorizado. Para Vallela (2010, p.403), o conhecimento forma-se, salvo as honrosas exceções, em um produto de livre acesso, mas de qualidade inferior.

Quando a sociedade passa para a fase pós-industrial, surgem mudanças na investigação e comunicação nas informações o que, de certa

forma, gerou mudanças na utilização e avaliação do conhecimento. A informatização da sociedade e a influência que há sobre o saber traz uma certa independência ao saber em relação ao seu sabedor, o que possibilita a comercialização do conhecimento. Assim, para Do Nascimento (2010, p.14), o conhecimento ganha caráter de mercadoria, podendo ser comprado e vendido, tornando-se a base do poder na sociedade actual.

O conhecimento, por outro lado, tornou-se “informação”, na medida em que este é enviado para “banco de dados” de grandes corporações. Estando em armazenado, em “banco de dados”, este pode ser alterado, editado, modificado, conseqüentemente, vendido e comprado o que se chama de mercantilização do conhecimento. Nesta perspectiva, “o saber é e será produzido para ser vendido e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: nos dois casos para ser trocado” (Lyotard, 1989, p.5).

Isto mostra que há uma relação de negócio entre os que produzem e fornecem com os consumidores ou mesmo os usuários do conhecimento.

A mercantilização do conhecimento faz dele algo que não mais tem o papel de auxílio ao desenvolvimento intelectual, já que não existem maiores dificuldades de obter, por outro lado, o conhecimento deixou de ser avaliado segundo a sua veracidade, solidez e profundidade, passando a ser medido pelo seu valor de uso. Como diz Valleta (2010:404), “quando deixamos de perguntar se isso é verdadeiro? Passamos a indagar, como isso pode ser verdadeiro, fazemos do conhecimento da sabedoria um mero produto”. Passa, assim, o conhecimento a ser controlado por aqueles que têm capacidade de comprar e produzir, neste caso, as grandes potências mundiais. Estes decidem quem pode aceder a informação, o que quer que os estados-nações, começam a competir pela mercantilização do saber.

Não se trata de todo tipo conhecimento que coloca em disputa os estados-nações, mas o conhecimento científico, que a cada dia aumenta a preocupação das empresas e instituições de pesquisa de agenciar a produção do conhecimento e estabelecem regras e patentes intelectuais e propriedades científicas.

O processo de mercantilização do conhecimento descredibiliza as antigas formas de legitimação, o que quer dizer “o conhecimento como mercadoria deixa de ser um objectivo por si só, mas ao serviço de outras regras de legitimação e de utilidade” (De Nascimento, 2010, p.29).

Assim, encontramos no campo do conhecimento o que Carvalho (2001, p.203) chama de utilitarismo cognitivo, na medida em que o conhecimento toma hábitos económicos ou tem uma dependência de legitimação ligada ao mercado ou a venda.

O progresso da sociedade está dependente das mensagens que nela circulam que, de certa forma, estejam ricas de informações e de facilidades de descodificá-las o que, de certa forma, necessita de um investimento em equipamento para a transformação da natureza em conhecimento e ampliação de condições de tal maneira que os poderes públicos estabelecidos no Estado-nação transforme esse conhecimento em produto de concorrência em forma de grandes empresas para fazer face à competição económica estabelecida no mercado mundial.

4. O conhecimento como símbolo de poder

Antes de falarmos do conhecimento como símbolo de poder, importa ressaltar a ideia de que a informatização da sociedade constitui, nos dias que correm, um grande desafio para a produção do conhecimento, neste caso, um conhecimento credível e capaz de resolver problemas que preocupam os Estados-nações. Na sociedade de informação ou pós-industrial, a força motriz é o conhecimento, daí que o conhecimento se torna um símbolo de poder como expressa Alvin Toffler *apud* Martins (2005, p.184) “quem tem o conhecimento tem o poder”. Quer dizer que o conhecimento passa a ser um grande desafio e forma de competição entre os Estados-nações e não mais a busca de matérias-primas e mão-de-obra como preconizava a era industrial.

O poder, que o conhecimento não precisa subjugar o outro, ao contrário, precisa de ser compartilhado, dado que compartilhar iguala-se ao poder, porque cria uma relação de interdependência entre aquele que produz e quem consome. Neste prisma, Lyotard (1998, p.5) afirma que “o saber já é e será um desafio maior e talvez o mais importante, na competição mundial pelo poder”. Quer dizer, se, no passado, os Estados-nações se debateram para dominar territórios e, com isso, dominar o acesso à exploração de matérias-primas, hoje se debatem para dominar as informações. Quem melhor produzir o conhecimento, terá maior domínio sobre os outros.

O maior investimento feito, hoje, pelos Estados-nações, é na produção do conhecimento, investindo em laboratórios, centros de investigação, criando fundos ou financiamento para investigação. Outro cenário que se pode referenciar é o de tráfico de cérebros, isto é, se alguém se destacar como conhecedor ou inventou ou, mesmo, inovador de algo, é aliciado por um outro não por forma a integrar a equipa de investigadores do país que o solicita de forma a manter-se no poder. A partir dos anos 60, viveu-se o momento de busca de novos conhecimentos em todas as áreas do saber, na astronomia, os Estados-nações debateram-se e conheceram outros planetas, nas ciências médicas surgem novas descobertas como é o caso da clonagem e outras formas de cura de doenças que eram quase que incuráveis, surgem a cibernética e a inteligência artificial.

Os anos 1960 são, por assim dizer, o período em que se constitui, pela primeira vez, com alguma evidência, directamente, a ideia de comunidade planetária, presente, simultaneamente, perante um só acontecimento, que teve um nome local e uma razão: trata-se de concretização da chamada mundovisão, uma ligação em direto dos EUA e Europa, em 1962, através de satélite telestar, o primeiro a ser lançado na órbita de distribuição ponto a ponto. O outro passo importante é o lançamento do primeiro satélite das telecomunicações geostacionário o *early bird*, (Cfr. Missika E Wolton, s/d)

A nação que domina o conhecimento é a que diz as outras o que fazer, ou melhor, é que cria regras para as outras nações que não detém o conhecimento. Isto não só acontece entre os estados-nações, mas também nas relações entre pessoas, quem é reconhecido como “conhecedor” que os outros geralmente têm a probabilidade de ditar regras aos outros (Cf. Correa, 2011, p.113).

O conhecimento, nas suas diversas formas (intuitivo ou intelectual), quando o sujeito do conhecimento torna-se consciente perante o seu estado gnosiológico, torna o homem, ontologicamente, diferente com os de mais seres. Neste caso, quem sabe será diferente de quem não detém o conhecimento e isto vai determinar as relações e papéis sociais entre os homens. Correa (2011) afirma que “quem muito sabe e sabe que sabe muito põe-se e é posto nas redes de relações sociais complexas ou simples num plano diverso daqueles que, em correlação a estes pouco, sabem, e que, por

vezes, nem sabem que pouco sabem o conhecimento”. Nesta perspectiva, o conhecimento coloca-se como forma de libertação do homem.

5. A emergência de novos paradigmas de legitimação do conhecimento

A crise da ciência moderna criou condições para a deslegitimação desta forma de saber, dando espaço para uma nova forma de legitimação que já não é mais pela via dos métodos positivos. Este cenário não coloca em causa o paradigma das ciências e da técnica, mas pretende fundamentar o estado em que o conhecimento se encontra nas sociedades informatizadas que de certa forma apoia-se pelo crescimento socioeconômico e político. Com isto, o conhecimento científico, como afirma Lyotard (1986, p. 13), “o saber científico não é todo o saber; ele sempre esteve ligado a seu conceito, em competição com uma outra espécie de saber (...)”. Assim, para ficar claro que, nas sociedades informatizadas, surge uma nova forma de legitimação de modo a resgatar outros tipos de saber, desdogmatizando o conhecimento científico, o qual para Popper, Kuhn e Bachelard mostraram a necessidade de estabelecer um método que com facilidade explicaria a produção e o progresso da ciência que, quanto a nós, do conhecimento, em geral. Isto na perspectiva destes epistemólogos a existência de uma única forma ou único método para as diversas formas de conhecimento cria conflitos na epistemologia mesmo nas ciências. (Cf. Carrilho, 1994, p. 44).

Acompadrado a isto, Fayerabend citado por Brandão (2002:236) mostra a necessidade de existência de várias formas de investigação científica que permite uma concorrência de teorias alternativas para evitar o dogmatismo da ciência. Por outras palavras, a ciência tomada como o único método torna-se dogmática. Assim, é preciso uma nova forma de legitimação do conhecimento.

O discurso pós-moderno marca o fim da legitimação das metanarrativas e abre caminhos para uma nova forma de legitimação do saber.

Este cenário, similar ao de informatização da sociedade, ainda que proposto de maneira totalmente diversa, não tem a pretensão de ser original, nem mesmo de ser verdadeiro. O que se reivindica a uma hipótese de trabalho é uma grande capacidade discriminante. O cenário da informatização das sociedades mais desenvolvidas permite iluminar, com o risco

mesmo de exagerá-los excessivamente, certos aspectos da formação do saber e dos seus efeitos sobre o poder público e as instituições civis, efeitos que permaneceriam pouco perceptíveis noutras perspectivas.

“Estas evidências são falaciosas, para começar, o saber científico não é todo saber ele sempre esteve ligado a seu conceito, em competição com uma outra espécie de saber que, para simplificar, chamaremos narrativo que será caracterizado mais adiante” (Lyotard, 2000, p.12).

A legitimação é um processo pelo qual um legislador é autorizado a promulgar esta lei como norma. Considere-se um enunciado científico ele está submetido à regra um enunciado deve apresentar determinado conjunto de condições para ser reconhecido como científico. Aqui, a legitimação é o processo pelo qual um legislador ao tratar do discurso científico é autorizado a prescrever as condições estabelecidas em geral, condições de consistência interna e de verificação experimental para que um enunciado faça parte deste discurso e possa ser levado em consideração pela comunidade científica. O paralelo pode parecer forçado. Veremos que não a questão da legitimação encontra-se, desde Platão, indissolivelmente associada à da legitimação do legislador.

Nesta perspectiva, o direito de decidir sobre o que é verdadeiro não é independente do direito de decidir sobre o que é justo, mesmo se os enunciados submetidos respectivamente a esta e a aquela autoridade forem de natureza diferente. O problema do saber na idade da informática é mais do que nunca o problema do governo.

A primeira via de legitimação do conhecimento proposta por Lyotard e pelos jogos de linguagens. Lyotard usa o termo jogos de linguagem de Wittgenstein. Recomeçando o estudo da linguagem a partir do zero, centraliza sua atenção sobre os efeitos dos discursos, chama os diversos tipos de enunciados que ele caracteriza desta maneira, e dos quais se enumerou alguns, de jogos de linguagem. Por este termo quer dizer que cada uma destas diversas categorias de enunciados deve poder ser determinada por regras que especifiquem suas propriedades e o uso que delas se pode fazer, exatamente como o jogo de xadrez se define como um conjunto de regras que determinam as propriedades das peças, ou o modo conveniente de deslocá-las.

Três observações precisam ser feitas a respeito dos jogos de linguagem. A primeira é que suas regras não possuem sua legitimação nelas

mesmas, mas constituem objecto de um contrato explícito ou não entre os jogadores (o que não quer dizer, todavia, que estes as inventem). A segunda é que na ausência de regras não existe jogo, que uma modificação, por mínima que seja, de uma regra, modifica a natureza do jogo, e que um lance ou um enunciado que não satisfaça as regras, não pertence ao jogo definido por elas. A terceira observação acaba de ser inferida todo enunciado deve ser considerado como um lance feito num jogo.

Esta última observação leva a admitir um primeiro princípio que alicerça todo o nosso método, é que falar é combater, no sentido de jogar, e que os actos de linguagem provêm de uma agonística geral isto não significa necessariamente que se joga para ganhar.

O método articulador dos dois tipos de saberes (científico e narrativo), Lyotard chama de jogos de linguagem, conceito que Ludwig Wittgenstein (1889-1951) já desenvolvera na sua obra *Investigações filosóficas*. Na luz dos pressupostos de Wittgenstein, acerca dos jogos da linguagem, que ocorrem como em jogo de Xadrez, Lyotard entende que, porque os jogos de linguagem possuem uma legitimação efectiva do conhecimento, é preciso conhecer as regras do jogo, contudo estas não possuem legitimação de per si, é preciso que faça ao jogo, atendendo e considerando que sem regras não existe jogo, entretanto cada enunciado é um lance no jogo, deste modo prevalece que falar é combater, no sentido de jogar, neste sentido prevalecem uma agonística geral e uma agonística da linguagem como princípios fundamentadores dos jogos da linguagem.

Como jogos diferentes têm regras diferentes, sociedades particulares tem suas leis políticas e e sua legitimação, dentro da série dos jogos linguísticos cujas diferentes regras tornam-nos quem somos, constroem nossas identidades como sujeitos sociais e individuais. Assim, na compreensão de Lyotard, na sociedade e na cultura contemporânea, a questão da legitimação do saber coloca-se em outros termos. A grande narrativa perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: narrativa especulativa, narrativa de emancipação. Contudo, Lyotard, ainda, avança que, com a disseminação dos jogos de linguagem, o sujeito social parece dissolver-se, na medida em que o vínculo social é linguístico, mas ele não é constituído por um número indeterminado de jogos de linguagem, que obedecem a regras diferentes.

A segunda forma de legitimação do conhecimento proposta por Lyotard é pela via da paralogia que, de certa forma, dá sentido, ou melhor, prioriza-os pequenos saberes, o que, de algum modo, coloca de lado o saber científico moderno, que se caracteriza pelos metarelatos. O pequeno saber vem da imaginação humana e não da inovação. A paralogia é a invalidação das regras já descritas pela modernidade que entra ao nível da inovação sendo que “a paralogia é comandada ou, pelo menos, utilizada pelo sistema para melhorar a sua eficiência”.

Pela via da paralogia, todo conhecimento encontra-se em igualdade circunstancial, uma vez que esta pretende reduzir consensos, ou, mesmo, pôr fim a consensos universais de conhecimentos, o que significa que, pela via da paralogia, busca-se dissensos, como diz Lyotard, porque o conhecimento guia-se pela heterogeneidade dos jogos de linguagem. Ademais, “o sistema não pode funcionar, se não reduzindo, por um lado, a complexidade, por outro, ele deve suscitar das expirações individuais aos seus próprios fins” (Lyotard, 1987, p. 12) quer dizer que o conhecimento deve circular de forma livre entre todos os indivíduos, e com mensagens fáceis de serem decodificadas por todos os indivíduos. O rigor científico retarda, de forma considerável, o processo do conhecimento e a sua utilidade.

A paralogia aparece como uma alternativa ao descrédito, que se tem do saber científico e o seu cânone de legitimação, introduzindo “novas regras para o jogo de linguagem científica (...) que transporta a discussão científica colocada numa perspectiva de campo. Esta propriedade implica a imprevisibilidade das descobertas” (Idem). Assim, é preciso transparência no processo do conhecimento e não consensos. A sociedade actual não se caracteriza com a forma moderna de legitimar o conhecimento, daí que Lyotard propõe a via da paralogia.

A terceira forma de legitimação do conhecimento é pelo desempenho. Numa pesquisa, a primeira forma de legitimação do conhecimento, segundo Lyotard, é o uso de linguagem, ou seja, a formulação de regras em cada tipo do conhecimento capazes de serem decodificadas pelos seus usuários (destinador e destinatário), isto é, a linguagem empregue, por cada área do saber, depende, fundamentalmente, do seu valor de uso. “Ela está submetida numa condição que se pode dizer pragmática, a de formular suas próprias regras e de perguntar ao destinatário se ele os aceita”

(Lyotard, 1987, p.77). Compreende-se, aqui, que os símbolos definidos ou a serem empregues na linguagem usada, num determinado conhecimento, devem ser aceites por seus usuários e, para tal, devem ser com expressões bem formadas.

Lyotard, face a esta questão, formula a segunda forma de legitimação do conhecimento, propondo a existência de uma metalinguagem que, de certa forma, possa satisfazer o formalismo dos axiomas.

Da metalinguagem, aqui sugerida, do âmbito da lógica, podem-se retirar enunciados aceites e a serem usados, não só, pelos cientistas, como também, pelos filósofos, o que significa que, tanto na filosofia como nas ciências, há necessidade de os enunciados passarem pela validação, que seguem critérios lógicos, daí que não existe um modelo único de linguagem, neste caso, um modelo de linguagem para ciência e/ou das outras áreas de saber.

“A questão de legitimação do saber coloca-se do outro modo. Quando se declara que um enunciado de carácter denotativo e verdadeiro, pressupõe-se que o sistema axiomático no qual ele é recidível e demonstrável foi formulado, que é conhecido pelos interlocutores e aceite por eles como tão formalmente satisfatórios quanto possível”. (ibidem, p.79)

Por tanto ficar esclarecido que a validade do conhecimento depende do desempenho que a linguagem tem, ou, melhor, pela validade dos enunciados, flexibiliza-se o conhecimento através da multiplicidade das linguagens ou pela pragmática dos jogos de linguagem, isto é, aceitabilidade que se dá aos “lances”, criando condições para o surgimento de novas proposições, dado que cada lance corresponde a um novo argumento ou, mesmo, a uma mudança do jogo. A efetivação disto está dependente dos participantes. Há que referir que:

“Esta nova disposição corresponde evidentemente um deslocamento maior da ideia da razão. O princípio de uma metalinguagem universal e substituído pelo da pluralidade de sistemas formais e axiomáticos capazes de proferir enunciados denotativos, sendo este sistema descritos numa metalinguagem universal, mas não consistente” (Lyotard, 1987, p.72).

Todos os conhecimentos, considerados pela ciência moderna como paradoxal, encontram, aqui, uma nova forma de legitimação e nova

compreensão por parte do *expert*. Desta forma, surge um novo desafio, para a ciência, que é de otimizar a técnica como performance um jogo que exige uma eficiência. A ciência passa a ser uma força de produção, o que se pode chamar de capitalismo acadêmico. Todos os discursos, sobre a razão, tendem a buscar eficiência, onde os jogos de linguagem da ciência transformam-se em jogos dos ricos, sendo que vale mais a competição sobressaindo quem dispõe do poder financeiro, dado que as capacidades técnicas requerem um investimento.

O critério de desempenho tem ‘vantagens’. Exclui, em princípio, a adesão a um discurso metafísico, requer o abandono de fábulas, exige espíritos claros e vontades frias, coloca o cálculo das intenções no lugar da definição de essências, faz com os ‘jogadores’ assumam a responsabilidade não somente dos enunciados que eles propõem, mas também nas regras às quais eles os submetem para torna-los aceitáveis (Lyotard, 1987, p.113)

O conhecimento fica dependente do melhoramento da performance e esta está dependente do lucro da vontade de lucrar, daí que Lyotard diz “é preciso financiar pesquisas ao fundo perdido durante um certo tempo para aumentar as *chances* de se obter mais inovação decisiva e, portanto, muito rentável” (ibidem, p, 72).

PARTE IV

POSTULADOS EPISTEMOLÓGICOS PÓS-MODERNOS E A POSSIBILIDADE DE AFIRMAÇÃO DOS SABERES PERIFÉRICOS

Pretendemos, neste capítulo, mostrar a necessidade do resgate das micronarrativas, ou melhor, dos saberes ditos da periferia. O debate sobre as micronarrativas no contexto filosófico faz com que se investigue sobre o seu contexto histórico, por conseguinte discutir em torno da modernidade e o seu fim. Ora, o debate sobre a modernidade e o seu fim, enquanto contexto histórico do debate sobre as micronarrativas, abre espaço para o debate em volta da pós-modernidade. Deste modo, ao se falar das micronarrativas não se pode deixar de lado o debate sobre as metanarrativas, uma vez que estas são o pressuposto basilar da compreensão das micronarrativas.

As micronarrativas, no discurso filosófico pós-moderno, em Lyotard, constituem um debate, que ganha suas raízes na sua mais conhecida obra “A Condição pós-moderna”. Nesta obra, Lyotard discute, fundamentalmente, sobre o saber, isto é, o conhecimento, colocando-se os seguintes questionamentos: como se produz o conhecimento na época em que os grandes relatos entram em crise? Em que condições se produz e como se legitima o conhecimento? Qual é a natureza e o estado de conhecimento? Qual conhecimento, como é gerado, organizado e empregado? Qual é o papel dos jogos da linguagem? Quais são as regras que legitimam o conhecimento?

Em última instância, Lyotard, na mesma perspectiva, faz perceber que a relevância do resgate das micronarrativas possibilita uma postura, na qual a cultura já não possui uma dimensão unificadora e linear, pois a sociedade é, cada vez mais, vista e tratada como uma rede em vez de uma estrutura, havendo respeito pelos valores e costumes da diversidade

e multiplicidade cultural dos indivíduos, perdendo-se a hegemonia cultural, abrindo espaço para uma sociedade pluralista, multidimensional e transversal.

1. Saberes locais e a sua integração global

A forma como a modernidade apresenta o quadro científico ou a ciência tem um caráter exclusionista, na medida em que trata como ciência todo o conhecimento que usa os métodos positivistas, negando as outras formas de conhecimento, daí que Castiano (2013, p. 45) afirma: “o intrínseco da modernidade foi o facto de pretender estruturar-se como ‘centro’ do chamado ‘sistema mundo’ e olhar para o ‘resto’ como periferia”. Assim, a modernidade, no seu discurso científico, pretendia uma ciência universal, colocando, de lado, as produções de natureza local ou criatividade de vários povos como diz Castiano.

A concepção positivista da ciência, acima referida, e os seus ali-cerces, quando a sociedade entra na fase industrial, daí a mudança do paradigma, isto é, a entrada da sociedade na fase pós-industrial ou na pós-modernidade, como diz Lyotard, fazem com que surja ou emirja as metanarartivas e outros saberes, assim:

Um dos fenómenos é o abandono do fundacionismo, a visão de que a ciência está construída sobre uma base firme, de factos observáveis, na filosofia da ciência. Além disso, o pós-moderno questiona todas premissas básicas do iluminismo. Um segundo fenómeno é consequente colapso das hierarquias do conhecimento, de gosto de opinião e o interesse pelo local no lugar do universal. (Lyon, 1998, p.17).

O autor apresenta uma crítica radical ao cânone da ciência moderna, querendo, de certa forma, mostrar a substância que os saberes locais têm para o desenvolvimento da sociedade de forma concreta e que não mais devem ser vistos como sendo especulativos, folclóricos e exóticos cuja “explicações como uma forte carga de considerados metafísicos (...) e, evidentemente, que esta natureza de explicações teria muita dificuldade em ser considerada científica, se usar as lentes de cariz moderna para compreende-las” (Castiano, 2013, p.41).

Os saberes de natureza local, geralmente, tratam de factos que não

usam a observação, a verificação nem a mensuração, o que quer dizer que não podem ser vistos na perspectiva da ciência moderna. Isto, de certa forma, concorreu para a não legitimação deste conhecimento. Os saberes locais expressam valores, crenças, culturas e modo de vida de um povo, daí que, “uma verdadeira ciência parte do local ‘place’; esta é uma posição epistemológica e cultural a partir do qual qualquer pessoa que se queira presar como ‘cientista’, argumenta, situa e constrói o seu discurso científico” (Asante Apud Castiano, 2013, p.44).

A citação acima apresenta os saberes locais como um ponto de partida para o cientista se inspirar para qualquer projeto científico, visto que os saberes locais estão nas comunidades e são conhecimentos práticos, atitudes, habilidades e experiências do cotidiano, tem uma relevância cultural e mesmo científica (Cf. Basílio, 2006, p. 15).

A crítica à racionalidade científica universal cria condições para a racionalidade local. Os saberes locais são válidos para o progresso da sociedade, se não vejamos: todo o saber obedece a certos tipos de enunciados com várias noções (saber ser, saber estar, fazer, escutar e conhecer), quer dizer, que o saber abrange informações sistemáticas. A questão de validade do saber em Lyotard (1989, p.47) está dependente da capacidade de a pessoa proferir bons enunciados denotativos, prescritivos e avaliativos. Estes enunciados são válidos para todo tipo de conhecimento, ou seja, para o conhecimento científico e de natureza local.

Desta forma, fica claro que o conhecimento científico não é “o conhecimento”, mas um sub-conjunto do saber, isto é, um tipo de conhecimento como os outros tipos. A diferença que vai existir entre o conhecimento científico e outros tipos de conhecimentos é a metodologia. Há, porém, um acordo de que todo o conhecimento obedece a questão de espaço e tempo (Cf. Basílio, 2006, p. 25). O que quer dizer que o conhecimento está ancorado a um local. Esta é uma das categorias fundamentais de um conhecimento. A noção do local, aqui referida, não é geográfica, mas refere-se “aos discursos educativos produzidos por pessoas de uma determinada localidade” (Ibdem, p.26).

Os saberes locais têm uma articulação etnológica que está enraizada nas culturas tradicionais que influenciam todo universo de saberes, neste sentido, “todo o universo de saberes, como: os direitos costumeiros, os

mitos, as religiões, as linguagens, a agricultura, a arquitetura, a música, as artes, a literatura, os fenômenos sociais e culturais, a economia, a imaginação, a moral e a política têm a sua origem local (Ibdem p.27)

Assim, compreende-se que todo o conhecimento parte do local, das construções dos grupos sociais localizados nas comunidades. O conhecedor ou o cientista chega à um conhecimento, tendo como ponto de partida as suas influências, neste caso, os pré-juízos que traz da sua comunidade. Quer dizer, o conhecimento universal parte do local, daí que “o conhecimento total é também local” (Santos, 2008, p.76).

Uma outra abordagem que se pode fazer seria de que todo conhecimento universal tem em vista a resolução de problemas locais, por exemplo: “fazer baixar a taxa de mortalidade infantil, inventar um novo instrumento musical, erradicar uma doença etc,” (idem).

Esta é a abordagem que a pós-modernidade traz por forma a indisciplinar o conhecimento de modo a dar valor a todo tipo de conhecimento, assim “o conhecimento avança à medida que o seu objeto se amplia, ampliação que, como da árvore, que procede pela diferenciação e pelo alastramento das raízes em busca de novos e mais variados interfaces”(idem).

O conhecimento local, que a pós-modernidade advoga, também, é universal, na medida em que aparece como solução dos “projectos cognitivos locais”, neste caso, há um cooperativismo cognitivo entre estas duas formas de saber, o que quer dizer que nem conhecimento local, nem o universal podem, só por si, resolver a questão concreta da comunidade ou sociedade.

Santos (2008, p. 77) propõe um pluralismo metodológico e tolerância discursiva por forma a resolver a dicotomia: saber local e universal, visto que no paradigma pós-moderno a ciência “não segue um estilo unidimensional, facilmente identificável; o seu estilo é uma configuração de estilos constituídos segundo o critério de imaginação pessoal do cientista. Estes dois tipos de saber devam dialogar, assim, “a narrativa mestra deve dialogar com a narrativa local” . (Basílio, 2006, p. 28)

2. O senso comum como o conhecimento válido

Ao abordarmos a validade do senso comum, importa levantar algumas posições contrárias ou críticas a este tipo de conhecimento, onde, de forma generalizada, se relega este conhecimento para o segundo plano ou visto como obstáculo para o progresso da ciência.

Bachelard, um dos críticos do conhecimento do senso comum, mostra, na sua obra, *a formação do espírito científico*, que a ciência deve abandonar o senso comum ou o conhecimento vulgar, a experiência imediata dada que este tipo de conhecimento é resultado de opiniões, ao passo que o conhecimento científico é uma contante construção. Quer dizer que, para Bachelard, o senso comum é um conhecimento falso, daí desnecessário, ou melhor, pela sua falsidade e que é preciso abandoná-lo para construir um conhecimento científico racional e válido. O conhecimento vem do senso comum, mas deve abandoná-lo. “A ciência constrói-se, pois, contra o senso comum e, para isso, dispõe de três actos epistemológicos fundamentais: a roptura, a construção e a constatação” (Santos, 1995, p.33).

Para Bachelard, a ciência se constrói para o senso comum. O senso comum obstaculariza o desenvolvimento do conhecimento científico e da própria ciência, “na formação do espírito científico, o primeiro obstáculo é a experiência primeira, experiência colocada antes e acima da crítica que é elemento integrante do espírito científico” (Bachelard, 1996: 29). Quer dizer, a formação do espírito científico deve estar para além da natureza e todos os fatos improváveis, no sentido de não substituir o conhecimento pela simples admiração e as ideias pelas imagens, sendo que o senso comum se apresenta como uma visão distorcida, desagregada e incoerente do mundo, uma compreensão difusa de uma realidade marcada pela presença dos grupos dominantes. (Cf. Germano, 2010, p. 119).

Aliado a isto, encontramos o pensamento de Gramsci que, para ele, no processo de transmissão do arbitrário específico da classe dominante para a classe inferior mediante uma estrutura ideológica, esta visão do mundo é absorvida pela maioria da sociedade sem a pôr em questão. Esta forma de conceber o mundo transforma-se num senso comum ideologicamente transmitido, acriticamente absorvida pela maior parte dos membros

da sociedade. Neste sentido o senso comum apresenta-se como uma visão distorcida desagregada e incoerente do mundo.

A compressão reducionista acima colocada por Bachelard e Gramsci leva-nos a pensar o significado profundo do senso comum. Assim “a ciência pós-moderna que aponta a existência do senso comum esclarecido, será reforçada pelas facilidades de construção disseminação do conhecimento proporcionado pelas tecnologias infocomunicacionais reticulares” (Lemas, 2004, p.53).

Reforça a necessidade de abandonar a situação da ruptura epistemológica com senso comum proposta por Gaston Bachelard para reforçar a necessidade da ciência se virar para o senso comum, ou seja, para a necessidade de apostar para no desenvolvimento da cultura científica que contribuirá para a existência de cidadãos críticos e atentos, capaz de gerar uma ciência com consciência (Cf. Lemos, 2004, p. 253).

“O senso comum é um conhecimento evidente que pensa o que existe tal como existe e cuja função é reconciliar a todo custo a consciência comum consigo próprio” (Santos. p.34). Santos mostra, com esta afirmação, a necessidade de o conhecimento científico construir-se do senso comum, isto é, se a ciência moderna se apresenta como contra o senso comum, considerando superficial, ilusório e falso.

A ciência pós-moderna procura reabilitar o senso comum, reconhecendo, nela, valores fundamentais para o desenvolvimento da relação homem com o mundo. Acrescenta Lyotard (1987, p.108) que a ciência pós-moderna torna a teoria de sua própria evolução descontínua, não retificável, paradoxal. Muda o sentido da palavra saber e diz como esta mudança pode se fazer. Produz, não o conhecido, mas o desconhecido. Fica claro que a ideia de Bachelard do abandono ao conhecimento do senso comum é um sacrifício difícil, na medida em que o modelo de racionalidade científica moderna não deve ser a única alternativa de compreender o mundo, daí que é necessário um reencontro da ciência com o senso comum, surgindo, desde aí uma abordagem positivista, ou melhor, que se levante os pontos fortes dos saberes cotidianos de forma concreta, no que diz respeito aos aspectos de emancipação social e cultural.

Para Santos (2004), o senso comum deve ser visto como modo em que os grupos ou classes subordinadas vivem em subordinação o que

significa que pode ser vista como um instrumento regulador que pode desenvolver e transformar a sociedade, neste caso, responde os problemas concretos de um determinado grupo social. Numa outra abordagem, o senso comum é visto como reconciliador da consciência social, é apontado como eficaz no processo de socialização, sem existência de classes sociais que é próprio da sociedade moderna influenciado pela ciência.

O senso comum faz coincidir causa e intensão; subjaz-lhe uma visão do mundo assente na acção e no princípio da criatividade e das responsabilidades individuais. O senso comum é prático e pragmático; reproduz-se colado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirmam de confiança e da segurança. O senso comum é transparente e evidente; desconfia da opacidade dos objetos tecnológicos e do exoterismo do conhecimento em nome do princípio da igualdade do acesso ao discurso, a competência cognitiva e a competência linguística (Santos *Apud* Santos, 1995, p. 44).

Com a citação acima compreende-se, de forma clara, a importância do conhecimento do senso comum. É um conhecimento que, de forma prática, responde a questões concretas da sociedade, na medida em que as respostas que dá vem mesmo do cotidiano da sociedade, neste caso, quem vem das relações entre homens na sociedade. O autor mostra que mesmo a forma de transmissão deste conhecimento é diferente com o da ciência. Assim sendo este conhecimento é visto como:

Superficial, porque desdenha das estruturas que estão para além da consciência, mas, por isso mesmo, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre pessoas e entre pessoas e coisas. O senso comum é interdisciplinar e imetódico e não resulta de uma prática especificamente orientada para o produzir. Reproduz-se espontaneamente no suceder cotidiano da vida (Santos *Apud* Santos, 1995, p. 44).

As diferenças existentes entre a ciência e o senso comum como refere Santos (2004, p. 41) são: “a oposição ciência/senso comum, não pode equivaler a uma oposição luz/trevas, não só porque, se os preconceitos são as trevas, a ciência, como hoje se reconhece e se verá diante, nunca se livra totalmente deles”. Quer dizer, a dicotomia ciência e senso comum não deve ser negativista, na medida em que, mesmo, a ciência parte do

senso comum, dos preconceitos, da pré-noção, da pré-concepção do pré-juízo, da crença irrazoável, da ilusão, do erro, da distorção e da expectativa irrealista.

Foucault apud Santos (2004, p.42) afirma que a positividade dos erros quando defende que todas as disciplinas, ‘são feitas de erros e de verdades, erros que não são resíduos ou corpos estranhos, mas têm funções positivas, uma eficácia histórica, um papel muitas vezes indissociável do papel das verdades’. Aliado a isto, Koyre Apoud Germano (2010, p.132), afirma que, embora sendo um conhecimento, mais elaborado, muitos princípios científicos encontram o seu ponto de partida nas instituições do senso comum. Para Medawar apud Lyotard (1987:108), ‘ter ideias é o supremo êxito para um cientista’, que não existe um ‘método científico’ e que um cientista é, em princípio, alguém que ‘conta histórias’, cabendo-lhe simplesmente verificá-las.

Assim como a ciência, o senso comum desenvolve-se como uma forma peculiar de reducionismo. Enquanto a ciência se tornou especialista no que se refere às estruturas que estão para além dos sentidos e das aparências, o senso comum é exímio em captar a profundidade horizontal das coisas, fornecendo generalizações imediatas e fundamentais para o movimento e a sobrevivência da espécie.

3. As línguas locais como meio de apreensão dos saberes locais

Por natureza, todo o homem possui a linguagem, que, de certa forma, o diferencia dos animais e plantas. Portanto, o homem é um ser dotado de linguagem. A linguagem encontra-se por toda a parte e em toda a vida, daí que o homem precisa da linguagem para exteriorizar o seu pensamento. Assim, a essência da linguagem seria a recolha de acontecimentos da sociedade. Esta forma de pensar remete-nos ao entendimento da linguagem como expressão, fala. Desta forma, pode se compreender o sentido humano a partir da comunicação¹.

A linguagem e as línguas são importantes para vincular os conceitos e enunciados dos saberes existentes nas comunidades. Esta posição não é aceite por muitos pensadores como é o caso de Frege, que, para ele, as

1 A comunicação pode ser compreendida com base em dois atores: emissor e receptor “o homem fala na medida em que é escutado” (Heidegger, 2003, p. 11)

linguagens locais devem ser substituídas por um outro tipo de linguagem, por esta ser ordinária e imperfeita e, daí, insuficiente para usos científicos. De facto, “a linguagem corrente é com frequência obscura, ambígua e irregular e, por vezes, mostra-se inapta para expressar expressões lógicas de certa complexidade” (Frege, 2009, p.15).

Esta compreensão, de Frege, foi ao longo do tempo negada por muitos pensadores que tentam mostrar que a língua local tem algum valor lógico. Analisando a partir de pensadores africanos podemos citar Kagamé que “busca as categorias filosóficas que expressam o *Sein* na estrutura linguística dos povos Bantu” (Castiano, 2010, p. 80), ou seja, Kagamé encontra, nas línguas locais dos povos Bantu, elementos linguísticos capazes de expressar um conhecimento como o fazem as línguas ditas modernas. Kagamé recorre ao *kiryarwanda* e, desde aí, faz análises linguísticas, acreditando que, com a língua, era possível compreender a maneira *bantu* de perceber o universo e, de forma particular, a língua do Ruanda que, de certa forma, com ela é possível a abstração.

Segundo Castiano (2010, p.80), Kagamé busca as categorias filosóficas que expressam o *sein*, na estrutura linguística dos povos Bantu, ele descobre uma estrutura similar em todas as línguas Bantu, que gravita em torno da radical *Ntu*, pensando, com isso, ter descoberto o conceito equivalente ao de *sein* ou *being*.

Nesta ordem de ideia, pretendia mostrar que, na estrutura linguística, tem categorias que equivalem as categorias desenhadas por Aristóteles na língua grega. Como diz Ngoenha (1993), Kagamé pensou que, questionando a gramática das línguas bantu e as suas categorias, poder-se-ia descobrir as articulações do real. Assim, de forma resumida, as gramaticais podem ser:

Primeira: *Muntu* ou *umuntu*, esta categoria refere-se ao homem, oser dotado de inteligência;

Segunda categoria: *Kintú* ou *ikintu*, que são as coisas, seres privados de inteligência. Esta, como a primeira categoria, equipara-se à substância de Aristóteles;

Terceira categoria: *Hantu*, que conota, ao mesmo tempo, as categorias de lugar e tempo;

Quarta categoria: *Kuntu* ou *ukuntu*, designa a modalidade, a qual engloba todas as categorias de Aristóteles.

Com isto, Kagamé queria mostrar que existe, por de trás das línguas bantu, uma filosofia ou uma expressão de um conhecimento, visto que a língua local fórmula melhor os saberes locais, isto acontece em todas as culturas onde, para ele, a língua vai transformar uma lógica formal (ideias, juízo e raciocínio). O que se trata na lógica formal tem uma conotação humana universal, significando que a língua Ruandeza tem para Kagamé uma logica universal (Cf. Ngoenha, 1993:84).

As limitações intrínsecas, os traços lógicos fundamentais dos conteúdos das línguas não podem retirar o valor que estas têm para a expressão de saberes. A linguagem corrente pode espalhar, adequadamente, as disposições dos factos do mundo da mesma forma que a “língua universalis”.

Isto remete-nos ao pensamento de Vygotsky, que, para ele, todas as actividades cognitivas básicas do indivíduo ocorrem de acordo com a sua história social e acabam se constituindo no produto do desenvolvimento histórico-social da sua comunidade (Cf. Vygotsky, 2000:5).

Vê-se legítimo afirmar que as línguas locais são um veículo para a legitimação e expressão dos saberes locais e não, simplesmente, as línguas ocidentais. Nisto, Castiano (2006) chama atenção que as línguas podem, de forma acentuada, representar um estilo de colonialidade intelectual, criando, desde aí, elites económicas e políticas. Falando do caso moçambicano, “só os falantes de língua portuguesa são os que tiveram acesso ao mercado de trabalho e maiores possibilidades de ascensão social” (Castiano, 2006)

Assim, fica claro, em Castiano, que a produção científica e a participação política está extremamente, dependente das línguas oficiais, neste caso, ocidentais, daí que há necessidade de se apreender os saberes locais com idiomas locais como forma de desmarginalizar estes saberes. É preciso abandonar-se o misticismo que se tem com os saberes tradicionais como causa primeira de não integração e validação dos saberes locais.

A PÓS-MODERNIDADE COMO SOCIEDADE DE CONSUMO

1. O Consumismo como marca da sociedade pós-moderna

As mudanças, no cerne da modernidade, foram caracterizadas, fundamentalmente, com a crise das ciências, na qual fomos direcionados a uma nova era denominada “Pós-Industrial”. Nesta era, assistiu-se mudanças significativas nos estatutos epistemológicos da ciência, não obstante a variedade de transformações perpetuadas. Nesta era, interessa-nos destacar as formas e os objetivos do saber científico, dado que os principais conceitos da modernidade, tais como, verdade, totalidade, progresso, etc., são abandonadas e o labor científico começa a se preocupar pela potencialidade e eficácia do conhecimento científico.

Nesta época, há uma preocupação com a linguagem – máquina – informática, com a necessidade de conhecer o funcionamento do cérebro e a estrutura da vida. Entretanto, o esforço sócio-científico já não é de instituir leis e fórmulas universais para a produção do conhecimento, mas em informatizar as sociedades, para que o conhecimento seja perceptível e acessível para todos. “É razoável pensar que a multiplicação de máquinas informacionais afeta e afetará [sic.] a circulação dos conhecimentos, do mesmo modo que o desenvolvimento dos meios de comunicação (transportes), dos sons e, em seguida, das imagens (media) o fez” (Lyotard, 2009, p. 3). Nesta perspectiva, verificamos uma viragem societária, isto é, o conhecimento é produzido, não apenas como um labor científico, mas, para ser comercializado e só terá o seu valor quando este for consumido.

Ao mesmo tempo que o saber muda de estatuto, as sociedades entram na idade pós-industrial e as culturas na pós-modernidade. A sociedade passa a ser dominada por um sistema capitalista, consolidando-se e

reproduzindo, na medida em que os seus princípios perpassam todos os aspectos da vida: a política, a educação, a saúde, as relações interpessoais, a cultura e os meios de comunicação são organizados e funcionam segundo a lógica capital.

Segundo Sales (2009, p. 237), esta sociedade propaga-se, ainda, por meio de informações (*mass media*) fragmentadas e desarticuladas da negação da história da tão evidente e verbalizada neutralidade e objetividade.

Baudrillard, em suas formulações sobre a sociedade de consumo, descreve três ordens de simulacros: *históricos*, que denotam relações diferentes entre os simulacros e o real. É aqui, onde Baudrillard localiza a emergência da representação, dissolução de uma ordenação hierárquica e inquestionada dos sinais naturais através da contrafacção do real, pela produção de cópias equivalentes ao original, representando a natureza. Esta primeira ordem de simulacros é sujeita a uma lei natural do valor. A segunda ordem de simulacros está ligada à *reprodução potencialmente infinita*, na qual reina a lei industrial do valor, em que a própria tecnológica e a reprodução mecânica acabam por constituir uma nova realidade.

Baudrillard identifica a terceira ordem de simulacros, com o aparecimento da sociedade pós-moderna, com a crescente centralidade das redes de comunicação, as *tecnologias da informação*, os *meios de comunicação* e a *publicidade*. Esta ordem de simulacros distingue-se da primeira, tanto da segunda ordem, pois é nesta ordem em que Baudrillard expressa a sua concepção da condição contemporânea, na qual predomina uma lei estrutural do valor. Aqui, a relação entre imagens, códigos, os sujeitos e os acontecimentos encontra-se, totalmente, transformada. Já não é possível apelar pelo verdadeiro, no qual os objetos são substituídos pelos signos, a realidade é exterminada pelo simulacro, que são sinónimos de modelos, códigos e digitação.

Os meios de comunicação e as massas são tomadas por Baudrillard como as duas forças particulares constitutivas da nova era pós-moderna-moderna da simulação.

Na opinião de Baudrillard, a expansão dos meios de comunicação eletrónicos e da televisão, em particular, tem sido associada a uma transformação radical da experiência, a uma neutralização, se não destruição, do sentido e da significação, (...) e o fim do espaço em perspectiva social (Smart, 1993, p.64).

Em vez de assumir a existência do social, como algo óbvio, ela tomará uma existência efêmera. Este processo das massas e dos meios de comunicação, Baudrillard identifica-o como sendo responsável pelo fim das relações sociais, isto é, pela destruição do social.

2. Consumismo e a sociedade de signos e simulacros

O consumismo é uma das características marcantes da sociedade contemporânea, e a sua relação com a teoria dos signos e simulacros, desenvolvida por Jean Baudrillard, oferece uma perspectiva intrigante sobre como o consumo e a representação se entrelaçam em nossa cultura.

Na sociedade de signos e simulacros, a realidade se torna, cada vez mais, mediada por representações e imagens, em detrimento de uma realidade concreta e tangível. Em outras palavras, vivemos em um mundo, onde as imagens e os símbolos assumem um papel central na formação da nossa percepção e compreensão do mundo. Essa ideia é encapsulada pela famosa frase de Baudrillard: “O simulacro não é o que esconde a verdade, mas é a verdade que esconde o fato de que não há verdade”.

O consumismo se encaixa perfeitamente nesse contexto. Os produtos e serviços, que consumimos, não são apenas objetos funcionais, mas também signos e símbolos, que representam *status*, identidade, sucesso e felicidade. O ato de comprar e consumir não é apenas uma transação econômica, mas também um ato de construção de significado e identidade.

A publicidade desempenha um papel fundamental na criação desse universo de signos e simulacros. Os anúncios não apenas nos informam sobre produtos, mas também criam narrativas e mitologias em torno deles. Eles nos dizem que, ao adquirir um determinado produto, estamos adquirindo um estilo de vida, uma personalidade, uma história.

Além disso, o consumismo, frequentemente, nos leva a uma busca incessante por novas experiências e satisfações. Isso ocorre porque, na sociedade de signos e simulacros, a felicidade é frequentemente associada à aquisição constante de novos produtos e à busca de experiências que podem ser compartilhadas e exibidas nas redes sociais. Assim, o consumismo se torna um ciclo infinito de desejos e realizações efêmeras, o qual a satisfação nunca é permanente, pois as imagens e representações continuam a evoluir.

No entanto, essa busca incessante por satisfação, através do consumo, também tem implicações profundas para o meio ambiente, para a desigualdade social e para a nossa própria saúde mental. A exploração de recursos naturais, a produção em massa e o descarte de produtos contribuem para a degradação ambiental. Além disso, o consumismo, muitas vezes, gera desigualdades econômicas, já que nem todos têm acesso aos mesmos símbolos de *status* e sucesso. E, a constante busca por satisfação material pode levar a problemas de saúde mental, como, ansiedade e depressão, quando as expectativas, criadas pela sociedade de signos e simulacros, não são alcançadas.

Os “signos” e “simulacros” são fundamentais na teoria desenvolvida por Jean Baudrillard, pois este explorou a natureza da realidade e da representação na sociedade contemporânea. Entretanto, os signos são símbolos ou representações que possuem significado. Eles são elementos fundamentais da comunicação e da linguagem. Um signo consiste em duas partes:

Significante: é a parte tangível ou visível do signo, como uma palavra escrita ou um gesto.

Significado: é o conceito ou ideia associada ao significante. Por exemplo, a palavra “maçã” é o significante que representa o conceito de uma fruta.

No contexto da teoria dos signos de Baudrillard, este argumenta que, na sociedade contemporânea, os signos se tornaram, cada vez mais, independentes de uma realidade concreta e física. Em outras palavras, os signos não estão mais, necessariamente, ligados a objetos ou conceitos reais, mas podem existir como representações puramente simbólicas e abstratas.

Simulacros são representações ou cópias de algo que não possui uma realidade original ou autêntica. Eles são reproduções que se podem distanciar, cada vez mais, da realidade que, supostamente, representam. Baudrillard argumenta que, na sociedade contemporânea, os simulacros se multiplicaram e se tornaram mais proeminentes do que a própria realidade.

A ideia-chave é que os simulacros podem ser tão convincentes e “reais” em sua aparência, que as pessoas podem começar a confundi-los

com a realidade, mesmo quando não há mais uma realidade original para ser representada. Baudrillard descreve quatro fases da relação entre simulacros e realidade:

- **Primeira Ordem de Simulacros:** nesta fase, os simulacros são cópias diretas de uma realidade original. Eles ainda mantêm alguma relação com a realidade autêntica.
- **Segunda Ordem de Simulacros:** os simulacros começam a distorcer ou exagerar a realidade original, mas ainda mantêm uma conexão com ela. A relação com a realidade começa a enfraquecer.
- **Terceira Ordem de Simulacros:** os simulacros não têm conexão com uma realidade original. Eles são, puramente, construções de significado que se referem, apenas, a outros simulacros. Aqui, a distorção e a hiper-realidade se tornam proeminentes.
- **Quarta Ordem de Simulacros:** nesta fase, não há mais referência à realidade. Os simulacros se referem, apenas, a si mesmos, criando uma realidade, totalmente, autônoma e auto-referencial.

Para Baudrillard, a sociedade contemporânea é caracterizada pela prevalência de simulacros, na qual a representação e a hiper-realidade substituem a realidade autêntica. Isso tem implicações profundas na forma como percebemos o mundo e a maneira como nos relacionamos com os signos e as imagens que nos cercam.

O consumismo na sociedade de signos e simulacros não é apenas um ato de compra, mas um ato de significação e representação. Ele nos leva a um mundo de imagens, símbolos e narrativas, onde a realidade é, frequentemente, obscurecida pela busca incessante por satisfação material. Para entender, plenamente, o consumismo, em nossa sociedade, é essencial considerar o papel dos signos e simulacros na formação de nossa cultura e identidade.

Baudrillard (1994) afirmou: *“A sociedade de consumo é caracterizada por uma lógica de hiper-realidade”* (p. 45) como se depreende, Baudrillard é crítico à sociedade de consumo e sua influência na cultura contemporânea. Assim, para este autor, a sociedade de consumo, caracterizada pelo excesso e pela busca incessante de satisfação material, cria uma cultura de desperdício e descarte, onde os objetos são consumidos e descartados,

rapidamente, atendendo considerando que, no mundo do consumo, os produtos não são mais, simplesmente, utilitários, mas também símbolos de *status* e identidade. O consumo se torna uma forma de autoafirmação e pertencimento social (idem). Todavia, o consumo não é apenas a aquisição de mercadorias, mas também a aquisição de significado e identidade. As pessoas se definem, cada vez mais, pelos produtos que consomem.

Baudrillard alia o consumo aos *mass midias* neste caso;

A publicidade e os meios de comunicação desempenham um papel fundamental na criação de desejos e na manipulação das aspirações dos consumidores. Eles moldam nossas percepções do que é desejável.” Baudrillard (1994, p46).

Por esta razão, na sociedade de consumo, a fronteira entre o real e o simulacro se torna, cada vez mais, tênue. As imagens e as representações, criadas pela publicidade, muitas vezes, superam a realidade em termos de apelo e significado.

O consumismo é uma forma de espetáculo, o qual os atos de comprar e possuir se tornam um evento social e uma busca por experiências. As pessoas consomem, não apenas produtos, mas também a ideia de felicidade.

A cultura do consumo cria uma sensação de insaciabilidade, a qual o desejo por mais é incessante. O consumismo é uma espiral infinita de busca por satisfação material.

A sociedade de consumo gera um ciclo de obsolescência programada, em que os produtos são projetados para se tornarem obsoletos, rapidamente, incentivando o consumo constante.

O consumo não é apenas um ato individual, mas também um ato de conformidade social. As pessoas, muitas vezes, consomem para se encaixarem em padrões culturais e sociais. Na sociedade de consumo, a realidade se torna hiper-realidade, onde as imagens e as representações são mais significativas do que a própria realidade. “Vivemos num mundo de simulacros.”

Jean Baudrillard destaca, na sua crítica à sociedade de consumo e sua preocupação com a forma como o consumo molda nossa cultura, a identidade e percepção da realidade.

3. A cultura de massas e a crise de identidades

A característica da pós-modernidade é o rompimento do homem moderno com os seus laços de cultura e tradição, sujeito de cunho, estritamente, consumista. Ele, para muitos teóricos, foi um marginalizado da era moderna, para tantos outros apenas um desencadeado com o movimento modernista. Entretanto, a melhor definição do homem pós-moderno é de um sujeito sem referências do seu passado e em busca da construção do seu futuro mesmo sabendo que ele, ainda, é inimaginável.

Desta nova forma de representação do homem, podemos definir que o sujeito pós-moderno, apesar de ser influenciado pela indústria cultural, conforme analisa Adorno (1985 p.113), ao afirmar que “a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança”, busca, nas origens de suas tradições, as marcas que irão nortear o seu futuro. As culturas de massas, observadas, tanto por Adorno, quanto por Morin, são produtos de uma *indústria cultural*. E esses produtos são, na concepção dos autores, reformulados, pois na actual indústria, não existe mais a possibilidade de criação de algo novo, uma vez que tudo é somente reformulado e apresentado na sociedade com uma nova roupagem. Adorno, neste ponto, faz duras críticas à indústria cultural. “[...] à técnica da indústria cultural levou apenas à padronização e a produção em serie, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e do sistema social” (Ibidem, 114).

Essa padronização, imposta pela indústria cultural e aceite pela cultura da massa, é analisada pelo ponto de vista pós-moderno como um momento de ruptura com o passado. Assim, o sujeito pós-moderno abandona todos os seus referenciais de tradição e cultura somente para estar inserido no mercado global. Embora, muitas vezes, ele nem saiba dessa sua nova opção cultural, assim o faz, devido as condições impostas pela sociedade para a sua subsistência como membro do grupo, apesar de muito se falar da individualização do homem ele necessita estar fazendo parte de um grupo social, no qual ele se identifica.

Os mass-mídia dirigem-se a um público heterogêneo, e especificam-se, segundo “mídias de gosto”, evitando as soluções originais. Nesse sentido, difundido por todo o globo uma “cultura” de tipo “homogêneo”, destroem as características culturais próprias de cada grupo étnico.

Por isso, os mass-mídia encorajam uma visão passiva crítica do mundo. Desencoraja-se o esforço pessoal pela posse de uma nova experiência.

Falar de identidade é realçar algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência, no momento do nascimento. Todavia, muitos teóricos afirmaram que o homem pós-moderno começou a perder as referências de sua identidade cultural ao inserir-se no mercado global que o faz compartilhar várias culturas tendo a sua própria sido engolida pelas demais, pois a aldeia global, onde as fronteiras transnacionais foram, praticamente, disputadas, não permitiriam uma identidade única e sim a colectividade de identidades.

Na actual crise de identidades do homem *pós-moderno*, o grande dilema da sociedade é *até onde a sua cultura está sendo engolida pelas identidades heterogenias* oferecidas pela indústria cultural. Mas, apesar do homem pós-moderno adoptar várias identidades como sua, neste hibridismo cultural, ele, sempre, estará buscando a sua identidade no seu regionalismo. Segundo Adorno, os *“extremos das identidades podem substituir o local pelo global e vice-versa”* (Ibidem, p.122). Mas, o que se observa, neste início de século, é que o global necessita do apoio do local para que seja aceite pela sociedade a qual ele está sendo inserido.

4. Hiper-modernidade, Diversidade e Pluralidade

Hiper-modernidade é um conceito complexo e controverso, sendo que diferentes teóricos podem interpretá-la de maneira, ligeiramente, diferente. No entanto, a ideia geral é que a hiper-modernidade representa uma fase avançada da modernidade, caracterizada por uma aceleração das mudanças e um foco na tecnologia, na globalização e na cultura consumista.

Lipovetsky fala da emergência dum novo estágio da sociedade, resultante do fim da noção de pós-modernidade, que deu entrada no palco intelectual com o propósito de dar nome ao estado cultural das sociedades desenvolvidas. Como se afirmou, desde o início, que, para Lipovetsky, a expressão pós-moderno é vaga, porque ela tem indícios de ser uma modernidade de novo género ou, então, continuação da modernidade, como diria Habermas. *“Há vinte anos, o conceito de pós-moderno dá oxigénio, sugeria o novo, uma bifurcação maior; hoje, entretanto, está um tanto desusado”*.

(Lipovetsky e Charles; 2004, p.52). O que a pós-modernidade atacou, as pressões e imposições sociais, hoje, voltam maiores do que nunca. Diante de todas estas transformações, o crescimento da tecnologia genética, a globalização liberal e a observação dos direitos fundamentais dos seres humanos, pode-se dizer que a pós-modernidade já não pode mais dar nome ao estágio actual das sociedades.

Hipermodernismo, hiperclasse, hiperpotencia, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto que mais não é hiper? O que mais não expõe uma modernidade elevada a potencia superlativa? Ao clima de epílogo segue-se uma sensação de fuga para diante, de modernização desenfreada, feita de mercantilização proliferativa, de desregulamentação económica, de ímpeto técnico-científico, cujo os efeitos são tão carregados de perigos quanto de promessas. Tudo foi muito rápido: a coruja de Minerva anunciava o nascimento do pós-moderno no momento mesmo em que se esboçava a hipermodernização do mundo. (Lipovetsky e Charles; 2004, p.53)

Com o trecho em destaque, percebe-se que, ao contrário de se ver um fim da modernidade, se assiste uma exacerbação dos princípios dessa época, tudo que é próprio da modernidade cresce, torna-se hiper e esse progresso no sentido crescente não tem indícios de parar, podendo produzir resultados maus ou esperados, dependendo do fenómeno em causa. A sociedade vê-se num momento em que se noticia uma pós-modernidade, diante da elevação ao mais alto nível da modernidade, ou seja, enquanto se pensa no pós-moderno, arquitecta-se, também, a hiper-modernização do mundo. Portanto, a hiper-modernidade é associada ao liberalismo globalizado.

A globalização se intensifica na hiper-modernidade, tornando o mundo mais interconectado do que nunca. Isso se reflete na economia global, nas comunicações, na migração e na cultura globalizada.

O liberalismo globalizado se baseia na ideia de uma economia de mercado global, onde os mercados e as empresas atravessam fronteiras nacionais. Isso se alinha com a globalização cultural e económica observada na hiper-modernidade, onde produtos, informações e valores circulam, rapidamente, pelo mundo.

5. Os mass médias na sociedade de consumo: influência da publicidade para o consumo

É inegável que a sociedade contemporânea tem como marca a comunicação em massa, na qual se observa a afirmação dos meios de comunicação. A publicidade, como o braço direito do capitalismo contemporâneo, exerce uma influência nas relações humanas para o consumo. Deste modo, Baudrillard refere que “todas as formas actuais de actividade tendem para a publicidade, e na sua maior parte esgotam-se aí” (Baudrillard, 1991, p. 113).

Baudrillard entende que a publicidade é a ajuda, prontamente, oferecida em toda parte. Ela impôs-se como a porta de entrada nos costumes das sociedades hodiernas, com o seu poder retórico de simplificação de todas as linguagens. Garcia (1999, p. 8-10) afirma que a publicidade, também, denominada “propaganda comercial”, é um conjunto de mensagens que convidam e pedem a experimentar um determinado produto ou a utilizar algum serviço. Ele refere que, a essas mensagens ou apelos, pode-se negar, trocando a estação de rádio, desligando a TV ou não prestando atenção. Ademais, Garcia alude sobre a propaganda ideológica, e que a considera a mais complexa, referindo que:

A propaganda ideológica ao contrário, é mais ampla e mais global. Sua função é a de formar a maior parte das idéias e convicções dos indivíduos e, com isso, orientar todo o seu comportamento social. As mensagens apresentam uma versão da realidade a partir da qual se propõe a necessidade de manter a sociedade nas condições em que se encontra ou de transformá-la em sua estrutura econômica, regime político ou sistema cultural (Garcia, 1999, p. 10-11).

A propaganda ideológica é difícil de se entender, como tal, sendo que nem sempre deixa transparecer os seus intentos. Estes manipulam o conteúdo dos apelos ou mensagens, sendo possível ver e ouvir só o que é de seus interesses. Neste sentido, Baudrillard entende que “a propaganda se aproxima da publicidade como modelo veicular da única grande e verdadeira ideia-força desta sociedade concorrencial: a mercadoria e a marca” (Baudrillard, 1991, p. 114). Ao contrário de Garcia, Baudrillard não considera a propaganda uma denominação da publicidade, mas concorda com o facto de ambos serem o veículo de favorecimento de determinados pontos de vista,

no caso, das idéias das classes dominantes, isto sem o conhecimento dos consumidores, sendo que as informações são transmitidas como se fossem neutras, mas impondo, de forma implícita, um modo de vida.

Segundo Lipovetsky (2007, p.107), a publicidade é considerada como o que cria a decepção e frustração nas pessoas, nas sociedades contemporâneas, sendo que ela cria e recria as necessidades que, tanto os consumidores, assim como o aparelho produtivo, procuram satisfazer.

A publicidade goza de técnicas de persuasão que lhe permitem tirar do consumidor o poder de decisão, impulsionando-o aos novos desejos de aquisição e vendo os bens mercantis como o que define a felicidade. Em reacção a esse pensamento, Lipovetsky advoga que:

Se a iniciativa pertence, pela força das circunstâncias, a oferta só se pode escolher o que já existe -, não se deve concluir daí que o consumidor é um fantoche inteiramente fabricado pelos especialistas em comunicação. Assimilar o hiperconsumidor a um indivíduo “hipnotizado”, passivo, maleável a vontade é um profundo erro. Qualquer que seja o poder dos meios de persuasão, o Homo consumericus continua a ser um ator, um sujeito cujos gostos e interesses, valores e predisposições filtram as mensagens a que está exposto. Se é preciso recusar a ideia de um poder demiúrgico da publicidade, é porque o consumidor cria e seleciona as solicitações que o assaltam, prestando atenção apenas ao que está em ressonância com seus interesses, suas expectativas, suas preferências (Lipovetsky, 2007, p. 110).

Para Lipovetsky, a influência da publicidade, sobre a sociedade para o consumo, não fez mais que ampliar o leque de alternativas para o consumidor. Nenhum anúncio, jamais, o convencerá a comprar o que não é de sua preferência ou do seu agrado. Assim, “a publicidade propõe, o consumidor dispõe: ela tem poderes, mas não tem todos os poderes. E, se ela provoca frustrações, é apenas nos limites do que corresponde aos gostos do consumidor” (Lipovetsky, 2007, p.110-111).

Por toda a parte, e, em todos os momentos, são propagadas idéias que interferem nas opiniões das pessoas sem que elas se apercebam disso.

Desse modo, são levadas a agir, de uma outra forma, que lhes é imposta, mas que parece por elas escolhida livremente (Garcia, 1999, p. 12).

A propaganda ou publicidade, como entende Garcia, é divulgada com insistência e repetição com o objetivo de influenciar as pessoas, difundindo a idéia de que tudo quanto se apresenta é para o bem-estar das

mesmas. Por sua vez, Lipovetsky defende que a publicidade não tem poder hipnotizador e que este é um falso argumento para perpetuar o paradigma da onipotência publicitária.

Contrariamente às aparências, a publicidade adapta-se mais à sensibilidade social do que impõe novos caminhos. Quanto mais aumenta seu poder de incitação, mais está à escuta da sociedade e menos tem poder demiúrgico (Lipovetsky, 2007, p. 114).

Para Baudrillard (1995, p. 131), a publicidade é, hoje em dia, o meio de comunicação de massas mais notável. Ela glorifica os objetos de consumo a todos, impondo, em cada imagem e anúncio, o consenso de todos os indivíduos que são, virtualmente, chamados a aderir, automaticamente, à mensagem que antes deve ser decifrada. Ela impõe uma cumplicidade cultural entre os indivíduos, quer dizer, cria uma espécie de tribo da totalidade dos consumidores.

O processo tecnológico das comunicações de massas dispensa um tipo de mensagem muito imperativo: mensagem de consumo da mensagem, de incisão e de espectacularização, de desconhecimento do mundo e valorização da informação como mercadoria, de exaltação do conteúdo como signo. Numa palavra, a função de condicionamento (no sentido publicitário do termo – na acepção de que a publicidade constitui o meio «de massas» por excelência, cujos esquemas impregnam todos os outros meios de comunicação) e de desconhecimento (Baudrillard, 1995, p. 129).

A publicidade “surge como reino preferido do pseudo-acontecimento. Transforma o objecto em acontecimento, construindo-o como tal por meio da eliminação das suas características objectivas” (Baudrillard, 1995, p. 134). Na sociedade contemporânea, a publicidade passou a ser um anúncio fabricado, um feitiço para a consumação do consumo como manifestação de convivência e reconhecimento dos indivíduos. Contrariamente à Baudrillard, Lipovetsky entende que a publicidade não constitui como que uma dominação totalitária. Ela é moderada, de tal forma que o hiper-consumidor tem o seu campo de acção autónomo. Deste modo, “a publicidade híper-moderna aparece mais como uma caixa de ressonância que como um agente de transformação social e cultural” (Lipovetsky, 2007, p. 113-114).

Portanto, A publicidade, naturalmente, procura estimular os desejos de consumo, mas só o consegue surtando nas tendências da época. As

marcas, é verdade, estão, cada vez mais, no coração da vida cotidiana, tanto que as próprias crianças pensam e se orientam em termos de marcas. Mas dizer que a cultura comercial é onipresente não significa que seja onipotente e criadora de cultura.

A Nike conseguiu elevar Michael Jordan a posição de estrela mundial, mas esse sucesso foi construído sobre um fundo de paixões coletivas pela competição esportiva (Lipovetsky, 2007, p. 114). Lipovetsky reconhece que a publicidade exerce uma influência para o consumo, mas, para a sua efetivação, é necessário que a mesma esteja em comunhão com o gosto pessoal do consumidor, sendo que a publicidade só amplia a aspiração ao bem-estar, não cria. A pós-modernidade é um período de tolerância, liberdade de escolha e comprometimento sem imposição, onde a publicidade não constitui nenhum engano ao consumidor, apenas, exposição de mais uma alternativa para a sua satisfação.

Baudrillard, em reação ao pensamento acima citado, “a persuasão e a mistificação não provêm da sua falta de escrúpulos quanto do prazer que temos em ser enganados: procedem menos do seu desejo de seduzir que do nosso desejo de ser seduzidos” (Baudrillard, 2007, p. 134). Contudo, a publicidade é uma palavra eficiente (que está acima do verdadeiro e do falso, do útil e do inútil – o mito), sendo que, “o consumidor, por meio da compra, consagrará apenas o acontecimento do mito” (Baudrillard, 1995, p. 136).

A publicidade é a palavra profética, na medida em que não leva a compreender ou a ensinar, mas a esperar. O que ela diz não supõe verdade anterior (a do valor de uso do objecto), mas a ulteriora confirmação por meio da realidade do signo profético que emite. Tal é o seu modo de eficácia, faz do objeto um pseudo-acontecimento que se irá tornar o acontecimento real da vida quotidiana através da adesão do consumidor ao seu discurso.

Descobre-se que o verdadeiro e o falso são aqui inapreensíveis – como igualmente acontece nas sondagens eleitorais, onde nunca se sabe se o voto real ratificará apenas as sondagens (deixando de ser acontecimento real e surgindo unicamente como sucedâneo das sondagens que, de modelos de simulação indíciosos, se tornaram agentes determinantes da realidade) ou se são antes as sondagens que reflectem a opinião pública. Dá-se, neste caso, uma inexplicável relação. Assim, como a natureza imita a arte, também, a vida quotidiana acaba por ser a réplica do modelo (Baudrillard, 1995, p. 135).

PARTE VI

DOS TEMPOS LÍQUIDOS À UMA ÉTICA HEDONISTA

1. Passagem da modernidade sólida à modernidade líquida

“*Modernidade sólida*” é compreendida como tendo sua marca no uso excessivo da razão, a fim de emancipar o Homem através da ciência e da técnica, usando os métodos positivos que consistiam na observação, mensuração e experimentação. Neste período, encontramos, no campo do conhecimento, grandes descobertas, quer no campo da Física, quer no da Química, biologia, etc. Contudo, esses avanços voltaram-se contra o próprio Homem, na medida em que eram usados para o fabrico de bombas de destruição maciça e armas biológicas.

Esta época é marcada pela racionalização do mundo e da sociedade, baseando-se numa visão determinista do tipo causa\efeito. Portanto, julgava-se detentora da fórmula da dinâmica do mundo, transformando-o através da invenção do Homem, tirando este último das intolerâncias políticas, criando uma democracia de massas, numa cultura de civilização industrial. Porém, abriu espaço para o surgimento das classes sociais e a das consequentes diferenças sociais.

A sociedade fazia uma planificação de actividades a longo prazo, isto porque as mais variadas relações eram seguras, podendo tomar, como exemplo, o modelo *Fordista*¹ “quando Henry

Ford introduziu seu dia de oito horas e cinco dólares como recompensa para os trabalhadores da linha automática de montagem de carros que ele estabelecera no ano anterior em Dearborn, Michigan (...). Em muitos aspectos, as inovações tecnológicas e organizacionais de Ford eram mera extensão de tendências bem - estabelecidas” (Harvey, 1992, p.121).

1 Modelo introduzido por Henry Ford na sua fábrica de automóveis em 1914.

Este modelo era seguro e permitia planeamento a longo prazo, quer da parte do empregado, quer do empregador, pois tinha uma linha de administração ou orientação precisa, visando produzir com qualidade e garantir que seu produto seja consumido a longo prazo. O que já é deveras diferente na fase líquida, aliás, praticamente, o contrário, é uma era em que reina o individualismo, o capitalismo selvagem, o uso do outro sujeito, tendo em vista o lucro, é uma época de todo volátil.

Em primeiro lugar, a passagem da fase “sólida” da modernidade para a “líquida” - ou seja, para uma condição em que as organizações sociais [...] não podem mais manter sua forma por muito tempo (nem se espera que o façam), pois se decompõem e se dissolvem mais rápido que o tempo que leva para moldá-las e, uma vez reorganizadas, para que se estabeleçam. É pouco provável que essas formas, quer já presentes ou apenas vislumbradas, tenham tempo suficiente para se estabelecer, e elas não podem servir como arcabouços de referência para as ações humanas, assim como para as estratégias existenciais a longo prazo, em razão de sua expectativa de vida curta: com efeito, uma expectativa mais curta que o tempo que leva para desenvolver uma estratégia coesa e consistente, e ainda mais curta que o necessário para a realização de um “projeto de vida” individual. (Bauman, 2007, p. 7)

“*Modernidade Líquida*” é aquela marcada pela consciência de fracasso do projeto moderno, é um despertar de um sonho colorido, uma vez que já não se podem fazer previsões típicas do determinismo do tipo causa/efeito, isto é, os meta sistemas ou as metanarrativas (o Iluminismo, Marxismo e o Idealismo) já não mais traduzem aquilo que são as necessidades do Homem, que é um ser sem solução, que está sempre à busca de respostas, o que lhe confere inteligência, onde ao invés de o emancipar através da ciência e da técnica, colocam-no numa situação de indiferença e de pobreza extrema. As tecnologias transformaram, radicalmente, as relações sociais, afectivas e de trabalho.

É nesse sentido que pós-modernidade é, para mim, modernidade sem ilusões. Diferentemente da sociedade moderna anterior, a que eu chamo de modernidade sólida, que também estava sempre a desmontar a realidade herdada, a de agora não o faz com uma perspectiva de longa duração, com a intenção de torná-la melhor e novamente sólida. Tudo está agora sempre a ser permanentemente desmontado, mas sem perspectiva de nenhuma permanência. (Pallares-Burke, 2003, p. 2)

Por conseguinte, isto implica perder a confiança na razão, período em que não há esperança, mas há liberdade. Contudo, uma liberdade compulsiva e obrigatória, onde o Homem tenta se inventar a partir dos valores infundados, ou seja, inventando valores, o problema é que quando inventa os valores eles não funcionam, porque há um sentimento de que, para serem válidos, os valores devem ser naturais ou surgir, naturalmente, pois o Homem tem consciência e experiência de si mesmo, como de um abismo de vontade se tratasse. *“A transmutação de todos os valores, o horizonte do ultra- ou super-homem, como superação de toda a negatividade que tem marcado a história dos homens e, em particular, a do Ocidente.”* (Nietzsche, 2008, p. 5).

Contudo, ainda estamos na modernidade e as evidências são as seguintes: ainda vivemos na sociedade industrial. Portanto, ela, ainda, existe, apenas, tomou outros desdobramentos. Há uma ligeira mudança na estrutura, pois denominamo-la sociedade informacional. *“(...) as sociedades entram na idade dita pós-industrial (...). (...) parece que a incidência destas informações tecnológicas sobre o saber deva ser considerável.”* (Lyotard, 2009, p. 4), e o núcleo capitalista, ainda, continua o mesmo, isto é, ainda se segue a lógica capitalista, porém um capitalismo exacerbado, e é essa mesma lógica capitalista que precipitou a abertura de mercados, que é a causa da globalização negativa, pois suga a energia do Estado, isto é, coloca o Estado a serviço dos interesses da elite global, provocando um anarquismo extraterritorial, ou seja, uma desordem mundial.

2. Insegurança e os medos vividos na modernidade líquida (os medos que vivemos nos nossos tempos)

Modernidade líquida e tempos líquidos são conceitos que não se anulam, uma vez que ambos tentam explicar a mesma condição contemporânea. Esta é uma metáfora usada por Bauman para explicar a fluidez com que ocorrem os fenômenos e a resposta que se dá a eles.

Os “tempos líquidos”, em que agora se vive, são caracterizados por diversos fenômenos como: a solidão, o terrorismo, crime organizado, desemprego, exclusão social e a desintegração da solidariedade, principalmente, nas grandes cidades globalizadas, sendo mais seguro ficar na “periferia” do que no “centro”.

O medo, uma vez instalado, ganha um ímpeto tal como um vírus não controlado e nem tratado, pois cresce e se espalha rapidamente. A questão já não está no próprio medo, mas as consequências que o medo pode provocar em suas vidas, acabando, por agir na base do medo, procurando, assim, mecanismos de defesa, vivendo atrás de grandes muros cercados de uma segurança de alta tecnologia, usando carros blindados, criando, até, leis que possibilitam a civis portarem armas de fogo, à procura de aulas de artes marciais como forma de manter a integridade individual ou pessoal.

Entretanto, estas actividades reafirmam e ajudam a produzir um senso de desordem que as acções do Homem buscam evitar, ou seja, na tentativa de evitar os mais variados perigos, acaba-se fomentando mais ainda. Assume-se, portanto, uma acção defensiva, o que confere proximidade ao medo e é na base do mesmo que publicitários formulam as suas publicidades ou fazem seu *marketing*.

“Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluída, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas - os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro.” (Bauman, 1998, p. 7)

Este fenómeno ocorre por diversos motivos, nomeadamente: a ausência do poder do Estado e das suas responsabilidades, que as encontramos atribuídas a terceiros, como é o caso de privatizações, provocando o mercado livre (abertura de mercado àqueles que detêm o poder económico). E, como se sabe, os que detêm o poder económico podem quase tudo ou mesmo tudo.

Em segundo lugar, a separação e o iminente divórcio entre o poder e a política, a dupla da qual se esperava, desde o surgimento do Estado moderno e até muito recentemente, que compartilhasse as fundações do Estado-nação “até que a morte os separasse”. Grande parte do poder de agir efetivamente, antes disponível ao Estado moderno, agora se afasta na direção de um espaço global politicamente descontrolado, enquanto a política - a capacidade de decidir a direção e o objetivo de uma ação-é incapaz de operar efetivamente na dimensão planetária, já que permanece local. (Iden: 8)

Nos tempos líquidos, reinam os seguintes medos: o medo dos desastres naturais, do terrorismo, da violência, da perda do emprego, do amor, do parceiro e o medo da exclusão. Desse modo, quer o Estado quer o agente privado agem, obedecendo as leis do mercado, desvalorizando o Homem e criando um mundo, cada vez mais, inseguro, pois visa o lucro, a satisfação e o enriquecimento individual.

Nestes tempos, tão fluidos, não se formam idéias a longo prazo, por isso as necessidades e ansiedades são sucessivas e permanentes, criando, desse modo, uma identidade temporal, que faz com que não se encontrem diferenças entre sociedades, pois estas são alienadas e já não têm um centro.

Desse modo, tudo é, instantaneamente, inventado, tudo é moda, os valores, hoje, são uma opção, já não há noção clara do bem e do mal, já não se conhecem os limites da liberdade. Portanto, ninguém pára, pois, se assim proceder, se afogaria.

Nos tempos líquidos, os indivíduos com o intuito de protecção ou de sentirem em segurança se tornam prisioneiros de si próprios, em suas próprias casas, quer com a instalação de redes de segurança, o que acaba chamando mais atenção daqueles que são amigos do alheio. Os indivíduos ficam, cada vez mais, violentos, quando começam a sentir uma injustiça generalizada, quando não mais confiam no poder da justiça e do Estado, agem por conta própria.

3. Violências selvagens, violências modernas

A violência não conseguiu conquistar os favores da investigação. Durante milénios, a violência e a guerra foram valores dominantes, a crueldade tomou a legitimidade e chegou a funcionar como ingrediente dos prazeres mais requintados. Nas sociedades antigas, houve a generalização da tortura, e, actualmente, o recrudescimento da criminalidade violenta e terrorismo. Lipovestky afirma ser necessário analisar a violência e a sua evolução, nas suas relações com os eixos maiores que são: o Estado, a Economia e a Estrutura social.

Em relação às violências selvagens, nota-se que a violência humana se organizou, essencialmente, em função de dois códigos: a honra e vingança. Estes códigos são imperativas, imemoriais e inseparáveis das

sociedades primitivas, sociedades holísticas, embora igualitárias, em que os agentes individuais estão subordinados a ordem coletiva. “*Quando o indivíduo e a esfera económica não têm existência autónoma e se encontram submetidos à lógica do estatuto social, reina o código de honra, o primado absoluto do prestígio e da estima social, bem como o código de vingança*” (Lipovetsky, 1983 p.163). Isto significa que a honra e vingança exprimem, directamente, a prioridade do conjunto coletivo sobre o agente individual, ou seja, nas sociedades selvagens a honra e a vingança são códigos sanguíneos. Nestas sociedades, o que é valorativo é a autoestima pública e não a vida. Assim, pode se afirmar que a honra é que ordena a violência, “...*a violência primitiva é, em numerosos casos, guerra pelo prestígio, puro meio de adquirir glória e renome*” (idem).

Noutro caso, a vingança foi tomada como um instrumento de socialização, visando equilibrar o mundo. Vê-se que as sociedades primitivas não possuíam sistemas desenvolvidos de legislação, nem juízes ou tribunais para a punição dos crimes e, no entanto, os seus membros viviam, de um modo geral, em paz e segurança, posto que a vingança era o dispositivo de socialização por meio de violência.

Com o decorrer de tempo, as sociedades, regidas pela honra, vingança e crueldade, foram, gradualmente, substituídas, passando a governar um processo de civilização ou de suavização dos costumes. A partir do século XVIII, há desaparecimento da prática do duelo e a queda do infanticídio. E, a partir do século XIX, iniciou a queda das condenações de morte e das execuções capitais. Com a coação física do Estado, as impulsões agressivas recalçaram-se e refrearam-se, posto que eram incompatíveis com a diferenciação, cada vez maior, das funções sociais. O processo de civilização, levado a cabo pelo estado moderno, trouxe a pacificação do território, por isso o fenómeno de suavização dos costumes é inseparável da centralização estatal.

No entanto, foram realmente os estados modernos e o seu complemento, o mercado que, de maneira convergente e indissociável, contribuíram para a emergência de uma nova lógica social, de uma nova significação da reacção inter-humana, tornando-se inelutável, no tempo longo, o declínio da violência privada (Lipovetsky, 1983, p.170).

A ação conjugada pelo estado e mercado modernos possibilitou o aparecimento de um tipo de sociedade, em que o homem individual se toma como fim último e que apenas existe para si próprio. O indivíduo torna-se autónomo, desligando-se de todas as inércias tradicionais e feudais. A centralização do estado e do mercado engendram o indivíduo moderno, que se observa na dimensão privada, que reconhece como lei fundamental a sua sobrevivência e o seu interesse próprio.

Segundo Franklin apud Lipovetsky, o código da honra deu lugar ao código pacífico da respeitabilidade, deu, também, lugar o culto do interesse individual. A violência já não tem sentido social, já não é meio de afirmação e de reconhecimento, “: a violência perde a sua dignidade ou legitimidade social” os homens renunciam o uso da força.

A era do consumo e de comunicação acentuou a pacificação dos comportamentos e, em particular, faz diminuir a frequência das rixas e da violência física, ou seja, nos nossos dias, a violência desaparece maciçamente da paisagem urbana, adoptando um estilo de bom comportamento (lógica de personalização). A lógica de personalização veio permitir a pacificação dos comportamentos ao estimular a comunicação e o consumo, sacralizando o corpo, o equilíbrio e a saúde, ou seja, instituindo um novo estilo de vida, novos valores, e, levando, ao seu ponto culminante, a individualização dos seres, a retração da vida pública, o desinteresse pelo outro. “Os indivíduos pacificam-se por hiper-absorção individualista, procuram se descarregar por meio de viagens, de música, de desporto, de espetáculos do que se confrontarem fisicamente.

De certo modo, o processo de personalização destruiu lentamente as normas de uma sociabilidade viril, responsável por um alto nível de criminalidade violenta.

O processo de personalização foi um operador generalizado de pacificação, sendo que a violência física, verbal e dos animais foi declinada. Lipovetsky afirma que: se o individualismo moderno foi acompanhado pela libertação do mecanismo da identidade com outrem, o individualismo pós-moderno, tem como característica o alargamento desta identificação para lá da ordem humana. Esta identificação, que é complexa e que deve ser ligada a psicologização do indivíduo (indivíduo como uma estrutura mole).

4. A liberdade enquanto imposição em tempos líquidos

O problema da liberdade foi deveras invocado na época moderna, na medida em que, pelo uso da razão, o Homem pretendia se libertar das crenças, mitos e dos riscos que a natureza contém. Este assunto (liberdade), nos tempos líquidos, já constitui um verdadeiro dilema, pois os indivíduos estão expostos à livre escolha, contudo, às vezes, como as actividades são tão fluídas, nem sequer se tem o tempo de conhecer as consequências ou avaliar os riscos, e, de forma sucessiva, são obrigados a escolher. *“Em quinto lugar, a responsabilidade em resolver os dilemas gerados por circunstâncias voláteis e constantemente instáveis é jogada sobre os ombros dos indivíduos - dos quais se espera que sejam “free-choosers”² e suportem plenamente as consequências de suas escolhas.”* (Idem, p. 10).

Entretanto, encontramos uma deterioração, no carácter dos indivíduos na sociedade, uma vez que estes estão colocados a sua sorte no mercado livre, caracterizado pela concorrência, promovendo assim uma divisão. Portanto, as participações ou a pertença a um grupo dura enquanto houver benefício ou lucro.

Num mundo em que todos os meios de vida são permitidos, mas nenhum é seguro, elas mostram coragem suficiente para dizer, aos que estão ávidos de escutar, o que decidir de maneira que a decisão continue segura e se justifique em todos os julgamentos a que interesse. A esse respeito o fundamentalismo religioso pertence a uma família mais ampla de soluções totalitárias ou protototalitárias, oferecidas a todos os que deparam a carga da liberdade individual excessiva e insuportável (Bauman, 1998, p. 229).

Conforme já visto acima, a liberdade, na modernidade líquida, pode ser encarada como se uma libertinagem se tratasse, pois os indivíduos podem tudo que lhes apetecer, de acordo com as suas possibilidades que, no que tange a globalização, são ilimitadas, tendo em conta a acessibilidade que esta lhe confere.

2 Os que escolhem livremente ou os que detém a livre escolha.

5. O consumismo nos tempos líquidos

A modernidade líquida é caracterizada pelo consumismo, que traz consigo a noção de felicidade camuflada, pois, numa sociedade, onde só se busca o consumo, as coisas que se obtêm jamais serão suficientes. Assim, os indivíduos passam tempo engendrando formas de obter o supérfluo, esquecendo-se, conseqüentemente, aquilo que é útil, como a relação com o outro, a solidariedade e a fraternidade. Os indivíduos compram bens ou objetos, porque alguém os adquiriu e que estão num *ranking* social superior, tentando estes igualarem-se a ele. Por isso, o mercado busca a performatividade, que consiste na produção, modernização ou actualização de novos produtos e serviços. Existe um paradoxo entre a felicidade e a riqueza, tendo em conta que se vive uma era *transparente* de informação e comunicação, e, na maioria das vezes, uma transparência deturpada, uma informação manipulada, havendo oferta de serviços e bens, que tendem substituir os bens metafísicos, que não podem ser comprados, ou seja, o amor, o respeito mútuo, a amizade e o companheirismo.

O mercado não vender e os sujeitos não podem comprar, não obstante, os mercados procuram vender algo que concorra na substituição desses bens metafísicos, onde o lema é “sempre produzir para vender e vender uma nova linha de serviços e produtos”, isto é, procuram a performatividade, a fim de agradar ao público e/ou alvo consumidor, que, por seu turno, procura as novas marcas e os novos serviços para o reconhecimento perante os outros, elevando a sua auto-estima. *“A promessa de satisfação, no entanto, só permanecerá sedutora enquanto o desejo continuar irrealizado; o que é mais importante, enquanto houver uma suspeita de que o desejo não foi plena e totalmente satisfeito.”* (Bauman, 2007, p. 106).

Para buscar a felicidade nos tempos líquidos, os indivíduos montam e desmontam num ápice as suas identidades, a fim de se actualizarem o mais rápido possível, portanto, eles têm como características, a adaptabilidade, pluralidade, racionalidade, imersão no universo e secularização. Portanto, os indivíduos buscam valores dentro de si mesmos de modo a responderem as expectativas do momento, por isso tudo o que estiver perante as suas possibilidades ou vantajoso monetariamente serve.

um tipo de arranjo social resultante da reciclagem de vontades, desejos e anseios humanos rotineiros, permanentes e, por assim dizer 'neutros quanto ao regime', transformando-os na principal força propulsora e operativa da sociedade, uma força que coordena a reprodução sistêmica, a integração e a estratificação sociais, além da formação de indivíduos humanos, desempenhando ao mesmo tempo um papel importante nos processos de auto-identificação individual e de grupo, assim como na selecção de políticas de vida individual (Bauman, 2008, p. 41).

Enquanto o consumo é uma simples característica do ser humano, na sua condição de indivíduo e vivente, o consumismo é uma atribuição que se faz a uma sociedade inteira, sendo, tal atributo, capaz de se inserir de forma incisiva e decisiva no estilo de vida e nas perspetivações individuais de cada pessoa constituinte da sociedade. Para que tal aconteça, é necessário que a capacidade individual de querer, desejar e almejar seja posta em evidência como um factor comum e seja representada numa força externa que promulga a sociedade de consumidores.

Sobre os danos colaterais do consumismo nas sociedades contemporâneas, Bauman começa por trabalhar o entendimento de *danos colaterais*, *baixas colaterais* e *vítimas colaterais*, referenciando a origem militar e jurídica dos termos. Quando se fala de danos colaterais, pretende-se fazer uma negação de responsabilidade, tanto moral como jurídica. Por exemplo, se um míssil lançado, tendo como alvo um suspeito de terrorismo, algumas pessoas nos arredores do local ou no mesmo local de presença de tal homem vão morrer ou ferir-se gravemente, logo as baixas ou os danos a essas pessoas são considerados colaterais. Entre os principais efeitos colaterais do processo consumista nas sociedades é o que o autor chama de comodificação total e abrangente da vida humana e, citando Collin Campbell, o acto de consumir...

Tornou-se uma espécie de padrão ou modelo para a maneira como os cidadãos das sociedades ocidentais contemporâneas passaram a encarar as suas actividades. Já que... cada vez mais áreas da sociedade contemporânea são assimiladas por um 'modelo de consumo', talvez não seja surpreendente que a metafísica subjacente ao consumismo tenha se transformado, nesse processo, em uma espécie de filosofia-padrão de toda a vida moderna (Bauman, 2008, p.153).

A vida passou a ser conduzida sob a égide de uma metafísica, que se vira para o consumo. Nisto consiste, sem dúvidas, a materialização do que era imaterial como o amor, o ódio, a felicidade, pois se a expressão de sentimentos é uma expressão que se materializa na forma de mercadorias, então também nela se materializa o que antes era imaterializável.

Começam, ainda nos termos destes danos colaterais, homens e mulheres a terem problemas de relacionamentos. Ocorre que práticas antes essenciais às boas relações entre as pessoas, como conversar, rir com o outro vem reduzindo, com proporção inversa à forma como as pessoas se chateiam, facilmente, mesmo com coisas muito mesquinhas e insignificantes. As pessoas estão menos interessadas nas relações que estabelecem entre si e a sua visão, sobretudo, na cidade, pois “ocupados em ganhar mais dinheiro em função de coisas que crêem precisar para serem felizes, homens e mulheres têm menos tempo para a empatia mútua e para negociações intensas, por vezes tortuosas e dolorosas, mas sempre longas e desgastantes” (Bauman, 2008, p.153). Desta forma, as pessoas vivem, cada vez mais, em conflitos interindividuais, que não se resolvem, sendo crescentes os conflitos e discórdias entre as pessoas.

Estabelece-se, aqui, uma nova verificação viciosa nas relações humanas: “quanto mais obtém êxito em ‘materializar’ a relação amorosa (...), menores são as oportunidades para o entendimento mutuamente compassivo exigido pela notória ambiguidade poder/carinho do amor” (Bauman, 2008, p. 153-154). Instala-se, então, uma incapacidade de viver e conviver com o outro que é o próprio membro da família, pelo que, muitas vezes, são tentados a buscar soluções ou abrigos permanentes através de formas de consumo de modo a contornar os dramas domésticos.

6. As consequências da sociedade “aberta”

(...) no nascimento de uma sociedade pós-moderna o papel determinante é desempenhado pelos mass media (...) estes caracterizam esta sociedade não como uma sociedade mais transparente, mais consciente de si, mais iluminada, mas como uma sociedade mais complexa e até caótica, (...) é precisamente neste relativo caos que residem as nossas esperanças de emancipação. (Vattimo, 1992, p. 10).

Vattimo, mostra que os mass media caracterizam uma sociedade pós-moderna, não como uma sociedade mais consciente de si, mas sim como uma sociedade complexa e caótica, e a nossa emancipação reside, precisamente, neste relativo caos. Segundo Pecararo (2003), Vattimo salienta que, nos dias actuais, a multiplicação dos meios de comunicação e das possibilidades de comunicação, não só tornou a sociedade mais transparente e mais hermenêutica, como revelou o perigo e a constante ameaça do controlo e da manipulação das informações e das suas fontes.

Segundo Vattimo, mass media são considerados como veículos que recolhem e distribuem informações sobre os acontecimentos, com grande rapidez, e é por essa razão que esses revelam uma importância social como o caso da televisão, a rádio, os jornais, junto a comunicação generalizada. E, com a emergência das médias, surge, como consequência, uma abertura de diversas culturas, e colocou a humanidade numa nova experiência, que possibilita o avanço informacional, e a emancipação das culturas particulares.

O autor faz referência a Adorno que vê os médias num outro ponto de vista. Para este pensador as médias provocam a massificação de massa, e Vattimo frisa que os mesmos contribuem para a emancipação das culturas particulares e, ainda, promovem a explosão das subculturas, e tudo, hoje, se transformou em objeto de comunicação, inclusive o próprio mercado. Pode se entender de uma sociedade transparente, à sociedade de comunicação ilimitada e que se realiza na comunidade do socialismo lógico.

Para Vattimo, com os meios de comunicação, ocorreu a explosão de informação e conhecimento na medida em que a informação e o conhecimento são transmitidos a tempo recorde através da rádio, televisão, jornal, internet e muito mais. A informação, no período em que Vattimo chama de pos-moderno, é produzida, exclusivamente, para ser vendida e a todo o custo, podendo até ser manipulada com o fim único de venda.

O autor parte do pressuposto de que a sociedade pós-moderna é caracterizada pelo intercâmbio de informação e pela tendência de intensificação entre o conhecimento e a notícia. Se é verdade que as ciências, na modernidade, são experimentais e técnicas, logo constituem mais o seu objeto do estudo do que o próprio real que já é constituído e ordenado, em especial as ciências humanas, pois estas não só são uma nova forma de enfrentar um fenómeno externo, como também torna possível método ideal

cognitivo, que transformam a vida individual e associada pela constituição de um modo de existir.

Vattimo salienta que as ciências humanas descrevem, positivamente, aquilo que o homem faz de si na cultura e na sociedade, e tal descrição é, fundamentalmente, condicionada pelo desenvolvimento da sociedade moderna nos seus aspectos comunicativos, na sociedade em que a tecnologia tem o seu apogeu na informação. É, também, essencial a sociedade das ciências humanas, no duplo sentido: sentido objetivo, aquela cujo conhecimento é construído com o seu objeto adequado pelas ciências humanas, subjectivo, que exprime como aspecto determinante nessa ciência.

A sociedade das ciências humanas é aquela em que o humano se torna finalmente objecto de saber rigoroso, válido, verificável (...) no programa da emancipação iluminista, aspectos como os da liberdade de pensamento e da tolerância não é motivado apenas (...) por uma geral reivindicação de liberdade (...) mas também (...) pela consciência de que uma sociedade livre é aquela em que o homem se pode tornar consciente de si numa esfera pública (...) não ofuscada por dogmas, preconceitos, e superstições (Vattimo, 1992, p.24-25).

O autor, com esta citação, afirma que, numa sociedade das ciências humanas, o humano torna o objeto do saber mais profundo, essencial e observável, e os aspectos da liberdade não só motivados pela liberdade de pensamento, tolerância, reivindicação da liberdade como vêm nos projetos dos iluministas, mas também pela ideia de que uma sociedade livre é aquela em que o homem se pode tomar consciente de si e responsável pelos seus actos.

Como Vattimo refere, citando Apel, as ciências humanas ou sociais são necessárias para efectividade de uma sociedade lógica. Elas são, definitivamente, a condição positiva que torna possível uma autoconsciência social, e o autor acrescenta que as posições de Apel são significativas, visto que mostram sem equívoco a completa autotransparência da sociedade.

Neste prisma de Apel, as ciências humanas não só possuem posições significativas por atribuir um papel essencial às ciências humanas na realização de uma sociedade de comunicação entendida como ideal normativa, mas, porque se mostram, sem equívocos, o que está contido, neste ideal, como característica essencial, ou seja, autotransparência da sociedade.

A ideia de sociedade “aberta” não inicia com Zygmunt Bauman, mas sim com Karl Popper, em sua obra “A Sociedade Aberta e Seus

Inimigos”, criticando pensadores como Platão, Marx, Hegel e outros autores, que defendiam ideias de uma política determinista, que não se abrem a outros mundos. Bauman retoma este problema como forma de mostrar a discrepância social, não só entre indivíduos, que pertencem ao mesmo Estado, mas também em relação a outros Estados.

O capitalismo exacerbado, herdado do neoliberalismo, faz com que a concorrência no mercado não seja mais a nível local, mas sim, seja a nível global, ou seja, a concorrência com vista ao lucro agora é a nível intercontinental ou “*planetário*”.

A sociedade aberta produz fosso entre ricos e pobres, provocando o surgimento do ‘lixo humano’ *Um novo grupo de “pessoas rejeitadas” – não mais necessárias ao perfeito funcionamento do ciclo económico*” (BAUMAN, 2005, p.47). Portanto, esse lixo humano vive em *lugares vazios*, pois é um lugar indigno ou inóspito e estes são decadentes e esquecidos, porque, uma vez que não consomem, então, nada acrescentam ao capitalismo, e, se nada acrescentam, então não devem ser ouvidos, nem escutados, e sim descartados. Mas também, ao lado dos *lugares vazios*, podemos encontrar os *não lugares*, tais como hotéis, aeroportos e auto-estradas (internet), estes são não lugares, porque neles nada se aprende, apenas, finge-se, momentaneamente, ser-se o que não se é, efectivamente. E, uma vez que, os ricos são muito ricos e poucos, enquanto os pobres são muito pobres e muitos. Conscientes desta condição tentam mudar a sua classe ou condição social para o topo, e, este esforço, na maioria dos casos, não tem sido, de forma honesta e pacífica. Por isso, países como os EUA, com a criação do FMI - Fundo Monetário Internacional, ONU - Organização das Nações Unidas, Polícia Internacional e OMC - Organização Mundial do Comércio, tomaram a dianteira no domínio da sociedade aberta.

Conquanto, para fazer parte deste grupo, é necessário submeter-se aos critérios por eles estabelecidos.

As ações do governo dos Estados Unidos, diz ele, juntamente com seus vários satélites maldisfarçados de “instituições internacionais”, como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e a Organização Mundial do Comércio, geraram, como “produtos colaterais” perigosos, “o nacionalismo, o fanatismo religioso, o fascismo e, evidentemente, o terrorismo - que avança de mãos dadas com o progresso da globalização liberal”. (Bauman, 2007, p. 14)

Essas leis são criadas e executadas na lógica da vantagem, do lucro e do poder, das quais todos procuram a hegemonia e prestígio que acaba sufocando o poder do Estado, poder exercido na maioria dos casos por um pequeno grupo que controla e regula o mercado de produção e de venda. É uma abertura que preconiza a troca de favores, visto que todos buscam dar favores a fim de receber contrapartidas, que se podem traduzir em explorar os recursos da terra destes e até influenciar nos sistemas operativos de um determinado Estado (devedor).

7. A degeneração da moral

Neste contexto pós-moderno, em que certo cinismo niilista tende a destruir o que resta da crença iluminista no progresso moral da humanidade, o que há de decisivo na ótica de Jameson, está em pensar qual o papel determinante e plausível de uma intervenção cultural e moral capaz de anunciar, sem paradoxismo, embora na plena consciência do rico, as linhas do rumo para a superação do profundo relativismo que hoje vigora.

Incapaz de promover um horizonte de solidariedade, dignidade e responsabilidade, como ideais técnicos e geradores de uma civilização, que, transitando do produtivismo para o consumismo, orientado pelo desejo e prazer, parece não ir além, em termos de moralidade, de um discurso de uma medíocre arte de viver, fiel, apenas, a um hedonismo libertário, cuja fúria insaciável, conduzirá os seres humanos para uma nova modernidade de alienação. «Apreciamos a diversidade de “sentidos” *como imagens que se deslocam numa tela de vídeos*» (Baudrillard 1981, p. 240).

Alguns poderão dizer que a ética pós-modernista não é, inteiramente, má, pois existem algumas contribuições positivas feitas pelo pós-modernismo em relação aos problemas que ameaçam a vida humana: estilo de vida saudável, cuidado com o meio ambiente, luta contra a violência e a discriminação, todos são laváveis. Adiante, o pós-modernismo põe em relevo os fracassos éticos, teóricos e práticos do passado, com efeito, continua na busca individualista pela autonomia e pelas realizações pessoais.

O lúdico do consumo tomou progressivamente o lugar do trágico da identidade. Esta tendência de irracionalismo pós-moderno afirma: “*diz-me o que consumes e dir-te-ei quem és*” (ibidem, p.240). Ou se preferimos numa

formulação mais santoniana, *somos aquilo que consumimos* – usando o título da obra de Beja Santos.

Embora o motivo por de trás de toda ética autêntica seja vencer o mal com o bem, o após modernismo é pobre em inspiração moral. Quer, apenas, combater os excessos do mal, mas não eliminar a causa. Luta contra manifestações malignas sem conhecer o fundamento das mesmas. Seu alvo é atingir a autonomia egocêntrica.

De um lado, o após modernismo diz que não há verdade; do outro, entretanto, defende a ideia de que a moralidade tradicional esgotou seus recursos, que o ser humano, hoje, não pode ser melhorado com uma mudança radical é impossível e que deveríamos resignar-nos diante disso. Parece que o após modernismo conseguiu, de algum modo, conhecer com certeza algo sobre a natureza humana e sobre o futuro, um conhecimento que ele nega a todas as ideologias e religiões do passado. Por isso, pode-se dizer que a moral pós-moderna possui uma postura degenerada.

8. Uma Ética Pós-Moderna

Na base da ética pós-moderna, situa-se uma crise de autoridade. Essa convulsão envolve instituições tradicionais (família, escola, igreja, Estado, justiça, polícia), e através delas o modernismo procurou organizar uma sociedade racional e progressiva. A cultura é vista como sinónimo de êxito e felicidade. Uma economia consumista em que o “ser” consiste em comprar, consumir, usar e desperdiçar. Uma identidade marcada por aquisições de mercado e não ideologias. No início do século XX, Max Weber já caracterizava o advento da modernidade como um processo crescente de “regionalização intelectualista”, intimamente, ligado ao progresso científico, que leva ao desenvolvimento do mundo (Weber, 1968, p. 30-31).

A pós-modernidade atesta a falência dos valores modernos: a crença na superioridade da razão sobre a emoção, da superioridade máquina sobre o Homem, o sentido de propriedade, o desejo da liberdade manifestado pela revolução democrática (Bauman, 2001). O mundo não se tornou tão bom e feliz como se acreditava, e as duas grandes guerras confirmaram, definitivamente, o fracasso dos ideais modernos. A qualidade de vida não correspondeu ao nível de evolução científica e tecnológica; os

modelos políticos trouxeram prosperidade, liberdade, igualdade e fraternidade apregoadas; os ideais de raça e de superioridade cultural e religiosa manifestaram-se com mais força do que nunca.

A ética está em crise, pois o mundo se dividiu entre ricos e miseráveis, acentuando a dependência e submissão. Todo o progresso científico e tecnológico não foi capaz de suprimir a miséria e as doenças. O mundo foi dividido em níveis: primário e terceiro mundo.

Actualmente, no campo da ética, venceu o individualismo. Valorizar-se mais do que se pode ganhar do eu o que se pode fazer para melhorar a vida de todos. Tal individualismo produziu uma solidão pavorosa no Homem, levando-o a consumir, cada vez mais, como uma forma de compensar das necessidades afetivas. Para Habermas, a pós-modernidade vem, exactamente, fazer a crítica da modernidade. Ela apresenta-se como a constatação do seu evidente fracasso. Contesta seus valores, e surge, no final do século, como um ajuste de contas com aquilo que significou o moderno. Talvez, embutido nesse movimento tão complexo, esteja a proposta para uma nova ética mundial, todavia muita das suas características são preocupantes e não nos parecem tão positivas.

A esperança no progresso entrou em crise, a política perdeu a ideologia e, mais do que nunca, passou a ser “a arte do possível”. Pobres e ricos estão expostos aos mesmos males da contaminação atômica ou pela destruição da camada do ozono. *O homem de hoje abandonou o pensamento racional, deixando prevalecer os sentimentos.* Ao negar a razão, o pensamento perde o seu fundamento, acabando com as certezas. Pode-se alcançar a verdade, mas somente num contexto parcial e localizado. A razão só serve como tecnocracia, para a produção e consumo (Jameson, op.cit., p.136).

Entramos em um novo modo de sentir e experimentar a vida, sem memória, sem continuidade histórica, sem futuro. A predilecção é pelo efêmero, pelo fragmentário, pelo descontínuo e caótico, já não existindo critérios morais validos, nem mesmo valores absolutos. *A ética foi substituída pela estética: vale o belo* (Bauman, op.cit. p.98). As opções passaram a ser privadas, orientadas pela vontade, sem coação; sem coerência. Nada de culpa, nada de bem e mal, nada de valores, assim é a pós-modernidade.

Necessita-se, hoje, de uma inteligência responsável e de um humanismo aplicado, como única forma de enfrentar os desafios da nossa

época. “*Nossa sociedade contemporânea é depressiva e frustrante apenas de ativismo generalizado e expressão individual para todas as direções*” (Lipovetsky; 2006, p. 69).

Existe uma depreciação de ações de mudança no mundo, para que possamos criar um mundo cada vez melhor (...)” *Lipovetsky responde que não estamos a assistir ao declínio da ética, apenas ao nascimento de nova cultura ética, fundamentada, não no dever, mas nos direitos do indivíduo*” (Stirn; 2001, p. 101). A ética hoje não exige apenas uma responsabilidade a longo prazo a campos científicos, mas também encontra-se no efêmero, isto é, na média. Enquanto a ciência e a técnica clamam uma ética futurista, a média clama por uma adaptada ao presente.

9. A consagração e exaltação do dever

No ocidente, inicialmente, a moral era Deus, sendo o princípio e o fim. No período pré-moderno, a moral é, essencialmente, teológica. A virtude é possível mediante o amor ao Criador, e o dever é consagrado ao serviço de Deus.

“Foi a subordinação da moral à religião que os modernos rejeitaram. A irrupção da modernidade não corresponde apenas à elaboração de uma ciência emancipada do ensinamento bíblico (...), alicerçada tão-somente nas aspirações humano racional” (Lipovetsky, 2005, p. 2).

A modernidade faz de tábula rasa toda moral antecedente, procurando estabelecer a sua própria moral, dissociada da religião, sem nenhuma revelação divina, mas sim fundada, exclusivamente, na razão, estabelecendo uma ética laica, livre de dogmas religiosos. A civilização democrática-individualista, dita os ditames, como sendo, princípios inquestionáveis, evidentes por si mesmo. A moral se identifica com a defesa e o reconhecimento dos direitos subjetivos, todavia, o dever continua a existir, porém deriva da ordem humano-racional, dos direitos fundamentais do indivíduo. Dessa forma, as obrigações e exigências da moral ficam reduzidas.

Durante cerca de dois séculos, as sociedades modernas proclamavam solenemente sua fé nas obrigações morais do homem e do cidadão; deram um incomparável realce aos ideais de desinteresse e renúncia a si mesmo; exortaram incessantemente à prática dos deveres para consigo mesmo e para com semelhantes; procuraram reformar os costumes, elevar os espíritos, promover as virtudes públicas e particulares. (Ibidem; p. 4).

A ideia da sociedade moderna foi de reconstrução da moral, apoiando-se no individualismo da época, modificando cada preceito da antiga moral, tendo em conta a emancipação do indivíduo, as liberdades subjetivas, mas em vista o progresso da sociedade no geral. Os intelectuais da época têm a responsabilidade de operar a reforma. Rousseau é um modelo dessa linha de pensamento, seguido de Kant. O primeiro exaltou a imponente representação da virtude, de forma a combater os mais ardentes anseios pessoais, como algo que comanda as nossas vontades, todavia é o segundo que eleva ao ápice da glória incondicional o dever. Aqui, a obrigação está na responsabilidade do indivíduo. No século seguinte, Comte nota que o viver para o próximo é um dever moral. O pensamento moderno afirmou a pureza e simplicidade do dever, separando o ideal do ser, o interesse e a virtude.

A sociedade moderna torna sagrada a escola de dever moral e cívico de formar e lutar contra a imoralidade e a indisciplina dos costumes individualistas.

A ofensiva moderna transformou a religião do dever em um dever sem religião. As obrigações da moral derivam do solo humano e não divino, no qual é possível uma vida moral sem Deus. Kant afirma que Deus é princípio da razão prática, e a moral continua sendo autônoma, com observância da lei universal. “*No entender daqueles, o homem pode chegar à prática da virtude sem ajuda divina, já que o interesse, o sentimento e a razão ideal seriam suficientes para o cumprimento dos deveres*” (Ibidem; 9.). Acredita-se que a moral se basta a si mesma, sendo capaz de elevar a alma sem Deus e o poder de intimidação das sanções teológicas. Assim, o caminho da vida ética está aberto para todos, crédulo ou incrédulo, e todos homens se tornam iguais perante o dever e a responsabilidade pessoal.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, W. Theodor. *Dialéctica do estabelecimento: fragmentos filosóficos*; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ANDRSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro; Zandar. 1998.
- BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*; Rio de Janeiro, Jorge Zahar;1999.
- ____; *Modernidade e ambivalência*; Rio de Janeiro, Jorge Zahar;1999.
- ____; *Ética pós-moderna*; 2. Ed. Brasil – São Paulo: Paulus. 2003.
- ____; *Tempos Líquidos*; Rio de Janeiro, Jorge Zahar; 2007.
- BETTO, Frei; *Ética*; Brasília: ed. Garamond LTDA; 1997;
- BONO, Ezio Lorenzo; *Mutuísmo: A Ideia de Pessoa Na Filosofia Africana Contemporânea*; Maxixe: Ed. Educar; 2014.
- BRIEGER, F.G; *Sobre a Metodologia da Ciência Moderna experimental: palestra proferida no centro acadêmico Luiz de Queiroz*.
- CASELAS, José; *As Aventuras Da Ambivalência (Da Modernidade à Pós-Modernidade Segundo Bauman)*. Rio de Janeiro. 2009.
- CASTIANO, José P. O Currículo Local como espaço de coexistência de discursos: estudo de caso nos distritos de Bárue, Sussundenga e cidade de Chimoio-Mocambique; In Revista E-curriculum, Vol. 1; número 1; São Paulo: UCSP.
- ____. *Referências da Filosofia Africana: em busca da intersubjectivação*; Maputo: Ndjira; 2010.
- CORREA, Isaque Gomes; *Reflexões Gerais a Respeito do homem e o mundo*; Porto Alegre: EDIPUCRS; 2011.
- DE CARVALHO, José Maurício; *História da Filosofia e Tradições culturais: um diálogo com Joaquim de Carvalho*; Porto Alegre: EDIPUCRS; 2001.

- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro, Rio, 1976.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Para entender pós-Modernidade*, sinoda editora, São Leopoldo/RS, 2007.
- GERMANO, Marcelo Gomes; *Ciência e Senso Comum: entre rupturas e continuidades*; Departamento de Física – UEPB; 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *A construção Pós-nacional: ensaios Políticos*. Lisboa, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Modernidade: um projecto inacabado*. In: ARANTES, O. & ARANTES, P.: um ponto cego no projecto de Jürgen Habermas. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- HARVEY. David; *Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 17.ed., Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1992.
- _____; *O Enigma do Capital: e as Crises do Capitalismo*. 1.ed., Boitempo, São Paulo, 2011.
- JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1994.
- _____; *Pós-modernidade e sociedade de consumo*. São Paulo, novos estudos CEBRAP. 1985.
- _____; *Modernidade Singular: Ensaio sobre a ontologia do presente*; Brasileira; 2005.
- LIPOVETSKY Gilles. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*; Rio água; Lisboa.
- LIPOVETSKY Gilles; CHARLES Sebatien. *Os tempos hipermodernos*; Barcarolla. São Paulo; 2004.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*; Lisboa, Antropos, 1983.
- _____; *A sociedade da decepção*; Manole, 2006.
- _____; *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ético indolor dos novos tempos democráticos*; São Paulo, Manole, 2005.
- LOMBARDI, José Claudinei José. *Globalização, Pós-Modernidade e Educação*, 2001.
- LYOARD, Jean François. *A condição pós-moderna*, Lisboa, José Olímpio, 1987.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: Olympio, 1986.

___; *O inumano: considerações sobre o tempo*. Lisboa, Estampa, 1990.

___; *Pós-modernidade explicado às crianças*. 3. Ed., Lisboa, José Olímpio, 1979.

LEVINAS, Emmanuel (2000). *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Biblioteca de filosofia contemporânea. Edições 70. Lisboa.

LEVINAS, Emmanuel (2007) *Ética e infinito*. Trad. João Gama. Edições 70. Lisboa.

MARIA, Pedro de Castro; *Ciência, modernidade e pós-modernidade*; in Revista angolana de sociologia; pp.65-75.

MARTINS, Vera; *Seja Assertivo: como conseguir mais autoconfiança e firmeza na sua vida profissional e pessoal*; 6.Ed. 2005.

MENDES, Flávio Ramos; *Tecnologias e a Construção do Conhecimento na Sociedade da Informação*; Universidade Estadual de Londrina. 2007.

MISSIKA, Jean-Louis, WOLTON, Dominique; *Televisão: das origens ao multimédia e a interatividade*.

NGOENHA, Severino E. *Filosofia Africana: das independências às Liberdades*; 1ª Ed. Maputo: Ed. Paulistas, 1993.

SALES, Mione Apolinário; RUIZ, Jefferson Lee de Sousa. *Mídias, Questão Social e Serviço Social*, São Paulo, Cortez, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa *Introdução à ciência Pós-moderna*. São Paulo. 1989.

___; *Pela Mão da Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*. 7ª ed. Porto, 1994.

___; *Discursos Sobre as Ciências*.

SCHÜLER, Arnaldo, *Dicionário Enciclopédico De Teologia*, 2002.

STIRN, François. *Os grandes pensadores contemporâneos*. Trad. Alexandre Emilio. Lisboa, Instituto Piaget. 2001.

TOURAINÉ Alain. *Crítica a Modernidade*. 1992.

VATTIMO, Gianni. (1989). *A Sociedade Transparente*, Hossein Shooja e Isabel Santos, Garzanti Editore, Lisboa.

VÁTTIMO, Gianni. *O Fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa, Presença, 1985.

V HEDEGGER, Martin; *a caminho da linguagem*; São Francisco: ed. Vozes; 2003.

VYGOTSKY, Lev Semenovich; *Pensamento e Linguagem*; S/d; 2000.

ILLELA, Fábio Renato; *Filósofos Modernos e contemporâneos*; 2010.

WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968.

SOBRE O AUTOR



Inocélio Ussivane, licenciado em Ensino de Filosofia pela Universidade Pedagógica; Mestre em Filosofia pela Universidade Eduardo Mondlane onde frequenta doutoramento em Filosofia. Docente da Faculdade de Filosofia da UEM onde lecciona: Filosofia da Pós-modernidade, Retórica, Didáctica da Filosofia e Seminário de textos medievais, actualmente, ocupa a função de Director do Centro de Investigação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Mesma Universidade. Publicou em capítulos de livros os seguintes artigos: Os desafios da educação em tempos de pandemia no continente africano: a experiência de Moçambique (2021); A formação de professores na prática: uma discussão sobre a utilização das tecnologias educacionais no ensino (2021); Epistemologia africana: crítica a dominação epistémica de matriz colonial (2021); Tendências tecnológicas na educação: construindo acções docentes inovadoras para o século XXI (2021). Co-Organizador das obras: Continentes da Filosofia: Insurgência, Ressurgência, Resistência e descolonialidades epistémicas (2021); Ubuntuocracia (2022); Eleições para a paz ou para Guerra (2023).

ÍNDICE REMISSIVO

C

- Cibernética 16, 18, 48, 102
- Ciência 9, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 37, 42, 49, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 78, 79, 90, 95, 99
- Ciência moderna 14, 15, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 33, 49, 53, 56, 57, 60
- Ciências humanas 10, 37, 38, 89, 90
- Colonialidade 64
- Colonialismo 36
- Comportamento 22, 74, 84
- Comunicação 33, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 62, 65, 66, 67, 68, 70, 74, 75, 76, 81, 84, 86, 89, 90
- Conhecimento 8, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 75, 78, 89, 90, 93
- Conhecimento científico 14, 15, 18, 22, 23, 27, 31, 43, 46, 49, 57, 59, 60, 65
- Consumismo 67, 68, 69, 70, 86, 87, 92
- Consumo 11, 39, 40, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 77, 84, 86, 87, 88, 92, 94, 97, 98
- Cultura da massa 71
- Cultura moderna 29

D

- Desenvolvimento intelectual 46
- Dicotomia ciência 61
- Discurso filosófico 32, 41, 55

E

- Emancipação 9, 15, 17, 18, 24, 25, 26, 28, 33, 36, 37, 39, 45, 51, 60, 88, 89, 90, 96
- Ética 24, 92, 93, 94, 95, 96

F

- Falência dos valores 93
- Filosofia moderna 7
- Fundamentos da modernidade 19, 33

G

- Globalização 72, 73, 80, 85, 91
- Gramática das línguas 63

H

Hiper-modernidade 72
Humanismo 31, 35, 94

I

Ideologia 94
Iluminismo 14, 25, 26, 28, 34, 35, 56
Imperialismo 36
Individualismo 79, 84, 94, 96, 98
Inteligência artificial 16, 18, 48

L

Legitimação 14, 15, 17, 20, 24, 26, 31, 33, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 57, 64
Legitimação do conhecimento 24, 26, 31, 33, 49, 50, 52, 53
Liberalismo 40, 73
Liberalismo globalizado 73
Liberdade 18, 20, 21, 26, 29, 37, 38, 77, 80, 82, 85, 90, 93, 94
Linguagem 13, 16, 17, 18, 27, 41, 43, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 62, 63, 64, 65, 68, 100
Línguas 62, 63, 64

M

Meios de comunicação 33, 36, 37, 65, 66, 67, 70, 74, 76, 89
Mercantilização 11, 45, 46, 73
Mercantilização do conhecimento 11, 45, 46
Metanarrativas 14, 18, 24, 41, 49, 55, 79
Micronarrativas 10, 14, 15, 18, 55
Modernidade 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 52, 55, 56, 58, 65, 71, 72, 73, 77, 78,
79, 80, 81, 85, 86, 89, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 101
Modernidade líquida 11, 19, 33, 78, 79, 80, 85, 86
Modernidade sólida 78, 79
Modernização 21, 73, 86
Moral 7, 19, 24, 39, 58, 87, 92, 93, 95, 96

P

Personalização 84
Poder 9, 10, 16, 18, 20, 26, 28, 30, 35, 46, 47, 48, 50, 54, 63, 74, 75, 76, 81, 82, 88,
92, 96
Pós-modernidade 9, 11, 14, 15, 17, 18, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 55, 56, 58, 65, 71, 72,
73, 77, 79, 93, 94, 97, 99
Pós-moderno 13, 33, 36, 37, 41, 42, 49, 55, 56, 58, 71, 72, 73, 84, 92, 98

Publicidade 40, 66, 67, 70, 74, 75, 76, 77

R

Racionalidade 7, 8, 11, 14, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 30, 39, 57, 60, 86

Racionalização 13, 21, 22, 29, 78

Reformistas 20

S

Senso comum 14, 23, 27, 31, 59, 60, 61, 62

Símbolo de poder 47

Sociedade 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 26, 29, 30, 31, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 96, 97, 98

Sociedade de signos 67, 68, 69

Sociedade de signos e simulacros 67, 68, 69

Sociedade moderna 37, 61, 79, 90, 96

Subjectividade 22, 29, 30

V

Valores 21, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 39, 55, 57, 60, 73, 75, 80, 82, 84, 86, 93, 94

Violência 82, 83, 84, 92

