

M. LAURA BETTENCOURT PIRES

TEORIAS DA CULTURA



UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

2.^ª Edição

TEORIAS
DA
CULTURA

Maria Laura Bettencourt Pires é Professora Catedrática da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. Ensina Teoria da Cultura (Doutoramento, Mestrado e Licenciatura), Cultura Inglesa e Cultura Americana (Licenciatura). É Coordenadora Científica do Curso de Doutoramento em Estudos de Cultura e dirigiu os cursos de Mestrado em Comunicação Social e de Formação para Jornalistas dos PALOP. É membro da Sociedade Científica da UCP, onde coordena a Secção das Ciências Sociais. Anteriormente exerceu funções nas Universidades Nova e Aberta assim como, nos EUA, nas Universidades de Georgetown (Fulbright Scholar), Brown (Gulbenkian Fellow) e Fairfield (Visiting Professor). Participou em vários júris de concursos de Catedráticos e Associados assim como de Doutoramento e Mestrado, tendo orientado múltiplas teses. Coordena também uma Linha de Investigação do Centro de Investigação em Cultura, Línguas e Literaturas. Entre as suas publicações, destacam-se: *Teorias da Cultura* (2004), *Ensaio-Notas e Reflexões* (2000), *Sociedade e Cultura Norte-Americanas* (1996), *William Beckford e Portugal* (1987), *História da Literatura Infantil Portuguesa* (1982), *Portugal Visto pelos Ingleses* (1980), *Walter Scott e o Romantismo Português* (1979). Além de publicar vários artigos, prefácios e ensaios em livros e revistas científicas nacionais e estrangeiras, colaborou também em enciclopédias internacionais e em dicionários e apresentou inúmeras comunicações em congressos e conferências.

MARIA LAURA BETTENCOURT PIRES

TEORIAS DA CULTURA

2.^a Edição



UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
LISBOA 2006

Catálogo recomendada

PIRES, Maria Laura Bettencourt

Teorias da Cultura / Maria Laura Bettencourt Pires. – 2.ª ed. – Lisboa:
Universidade Católica Editora, 2006. – 232 p.; 23 cm

ISBN 972-54-0136-0

I - Tit.

CDU 008
316.7

Coordenação científica:

Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

© **Universidade Católica Editora** | Lisboa 2006

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal Lda.

Capa: Conceptprint

Composição gráfica: Empresa do Diário do Minho, Lda.

Impressão e acabamentos: Empresa do Diário do Minho, Lda.

1.ª Edição: Outubro 2004

2.ª Edição: Setembro 2006

Depósito Legal: 248015/06

ISBN 10 dígitos: 972-54-0136-0

ISBN 13 dígitos: 978-972-54-0136-1

Universidade Católica Editora

Palma de Cima – 1649-023 LISBOA

tel. (351) 217 214 020 fax (351) 217 214 029

www.uceditora.ucp.pt | uce@uceditora.ucp.pt

Aos meus alunos com quem continuo a aprender

ÍNDICE

Prefácio da 2. ^a Edição	11
Introdução.....	13
1. Definição de Conceitos.....	23
1.1. O Conceito de Teoria	25
1.1.1. Definição.....	25
1.1.2. Contextualização	26
1.1.3. Enquadramento.....	32
1.2. O Conceito de Cultura.....	35
1.2.1. Definição.....	35
1.2.2. Evolução.....	39
1.2.3. Enquadramento.....	40
1.2.4. Os teóricos modernos e a cultura	51
1.2.5. Relação da cultura com a história.....	51
1.2.6. Antropologia e cultura	52
1.2.7. Influência da tecnologia na cultura	53
1.2.8. A fragmentação da cultura	53
1.2.9. A polémica das duas culturas	55
2. Modernidade.....	59
2.1. Definição.....	63
2.2. Contextualização	66
2.3. Enquadramento.....	69

3. Iluminismo	73
3.1. Definição.....	75
3.2. Contextualização	76
3.3. Enquadramento.....	81
3.4. Críticas.....	83
4. Pós-modernidade	87
4.1. Definição.....	89
4.2. Contextualização	95
4.3. Enquadramento.....	108
4.4. Críticas.....	118
4.5. Diferenças entre modernismo e pós-modernismo.....	120
4.6. O Pós-modernismo e a arte	121
4.7. O Pós-modernismo e a arquitetura.....	122
4.8. O Pós-modernismo e a literatura	124
4.9. O Pós-modernismo e o conhecimento	124
4.10. O Pós-modernismo e a ciência.....	125
4.11. O Pós-modernismo e o marxismo.....	127
4.12. O Pós-modernismo e as novas tecnologias	129
4.13. A Pós-modernização da cultura.....	130
4.14. Conclusões	131
5. Teóricos Pós-modernos	135
5.1. Perspectivas dos teóricos pós-modernos.....	137
5.2. Theodor Adorno.....	139
5.3. Louis Althusser	143
5.4. Mikhail Bakhtin	146
5.5. Jean Baudrillard.....	149
5.6. Walter Benjamin.....	153
5.7. Manuel Castells	158
5.8. Jacques Derrida.....	160
5.9. Michel Foucault.....	170

5.10. Anthony Giddens	175
5.11. Antonio Gramsci	179
5.12. Félix Guattari e Gilles Deleuze.....	183
5.13. Jürgen Habermas.....	187
5.14. Fredric Jameson	194
5.15. Jean-François Lyotard	196
5.16. Michael Oakeshott	199
5.17. Gianni Vattimo.....	202
5.18. Paul Virilio	203
6. Bibliografia.....	209
Índice Remissivo.....	225

PREFÁCIO DA 2.^a EDIÇÃO

Na nossa época em que tanto se fala da crise das Humanidades e da 'mercantilização' da Universidade com o conseqüente interesse pelas áreas científicas do âmbito da formação profissional - e o inevitável esquecimento de que sem a cultura humanística essa formação é incompleta e leva ao atraso dos países - é, sem dúvida, motivo de alegria e merece referência o facto de se fazer uma 2.^a edição de uma obra sobre Teoria da Cultura. Este facto, além obviamente de agradar à autora e aos editores, vem também, de algum modo, comprovar o inegável interesse que esta inovadora área científica vem despertando no século XXI. Com efeito, o estudo desta matéria, com o seu recurso a vários campos, como a antropologia cultural, a sociologia, a história e a literatura, contribui para desenvolver nos estudantes uma leitura reflexiva e crítica do mundo que os rodeia, levando-os assim a compreendê-lo melhor e encaminhando-os para uma educação para a cidadania. Quero, por outro lado, renovar o meu agradecimento a todos aqueles que me incitaram a escrever este livro tais como Isabel Casanova, Luísa Leal de Faria, António Feijó, René Garay e Ellie Chambers, que, com os seus comentários em conversas e debates informais sobre Cultura e Estudos Culturais, me fizeram perspectivar e problematizar de modo diferente as questões fundamentais da Teoria da Cultura, levando-me a aprofundar a minha reflexão crítica sobre esta matéria. Renovo igualmente os meus agradecimentos aos estudantes de licenciatura, de mestrado e do curso de doutoramento, tanto de Teoria da Cultura como de Cultura Inglesa, Cultura Americana, Estudos de Cultura e Indústrias Culturais e Comunicação Cultural, que, ao longo de anos, através das suas perguntas, dúvidas e pedidos de orientação, me incitaram a desenvolver os meus conhecimentos sobre Teoria da Cultura. Por outro lado, é evidente que este manual de ensino não poderia ter sido escrito sem a ajuda e as contribuições de muitas pessoas que aqui seria difícil enumerar e que, relativamente a factos e referências, também devo muito a inúmeras fontes, sendo apenas algumas delas incluídas nas indicações bibliográficas e nas leituras recomendadas ao longo do volume.

Maria Laura Bettencourt Pires

INTRODUÇÃO

Este Manual foi escrito a pensar nos estudantes e nos leitores em geral e um dos seus objectivos é poder ser utilizado como um guia acessível, explícito e actual para a realização de uma análise das mudanças de significados inerentes a um estudo alargado da Teoria da Cultura e das grandes questões debatidas em Estudos Culturais e disciplinas afins. Apresenta a Teoria da Cultura como resultando de um conjunto de debates permanentes e activos que desafiam as atitudes herdadas do passado e redefinem o pensamento actual. Numa área científica em que os significados são frequentemente complexos e ambíguos, que já foi mesmo considerada como um "campo de minas" intelectual, procurou-se trazer alguma clarificação e ajudar os estudantes fornecendo-lhes um mapa para a sua 'viagem' através da ampla área interdisciplinar da Teoria da Cultura em que se têm desenvolvido interacções entre diferentes tradições de pensamento.

Com essa intenção em mente, pretendeu-se, tanto quanto foi possível, apresentar referências às várias correntes teóricas, reflectindo assim a tendência que tem vindo a sentir-se nos últimos vinte anos para eliminar as fronteiras que, tradicionalmente, separavam as disciplinas académicas. Foram igualmente referidos teóricos e obras surgidas antes do século XX por constituírem uma importante contextualização para a compreensão de pensamentos posteriores. A fim de ilustrar o leque de teorias e métodos a que se pode recorrer para estudar a cultura contemporânea, foram escolhidos autores e movimentos polémicos, tais como Michel Foucault ou a desconstrução de Derrida, organizando-os por teorias como o culturalismo, o estruturalismo ou o marxismo.

Apesar do indesmentível interesse e da vastidão e complexidade do estudo a realizar não se pode ter a ambição irrealista de tentar cobrir todos os seus aspectos e tópicos e tem de se estar consciente de que numa tentativa de simplificação se corre inevitavelmente o risco de sacrificar algum rigor e aprofundamento de análise ou de se deixar de incluir algum aspecto

importante. Escolheu-se, por isso, fazer um compromisso entre as exigências de simplificação inerentes a um manual de ensino e a necessária complexidade que a conceptualização dos conceitos em análise implica.

Pretender explicar uma matéria como a de Teoria da Cultura em poucas páginas implica necessariamente uma redução de toda a complexidade e riqueza do tema em estudo. Por esse motivo, a informação contida neste manual, tal como já foi referido, deve ser considerada meramente como um guia ou introdução ao vasto campo da Teoria da Cultura e às suas tendências contemporâneas. Tal como se verifica nas múltiplas obras e ensaios recentemente publicados sobre o estado e a evolução desta área, trata-se de um conceito difícil de compreender e de distinguir de áreas como os estudos culturais, a ciência política e a comunicação social e cultural. Consequentemente, atendendo a que toda a ciência jovem necessita de definir o seu objecto teórico e de produzir a respectiva metalinguagem por precisar de clarificação, pode considerar-se este Manual simultaneamente como um texto de reflexão sobre esta matéria.

Por outro lado, contribui para a complexidade da Teoria da Cultura o facto de a sua história tender a desenvolver-se em ciclos irregulares e não linearmente. Com o objectivo de facilitar a sua compreensão, incluem-se neste Manual, além da definição de conceitos-chave, tais como teoria, cultura, modernidade ou pós-modernismo – fazendo-se alusão à genealogia das palavras, com toda a sua riqueza semântica – referências a momentos particularmente significativos de brilho, disseminação, confronto, e até de incompreensão e crítica, relacionados com o desenvolvimento desta área científica.

Em muitos debates contemporâneos, em vez de se clarificarem as questões relacionadas com a Teoria da Cultura, tem-se, pelo contrário, tornado mais obscuro o próprio significado dos termos chave. Por outro lado, das múltiplas – e por vezes violentas – discussões que têm ocorrido entre os teóricos têm resultado textos contendo termos vagos e ambíguos que parecem não ser de confiar, embora sejam continuamente usados de modos controversos e contraditórios ou com intenções combativas e estratégicas. Destas polémicas tem também resultado uma multiplicidade de definições em competição que revelam como o interesse pela área se mantém e como a sua evolução se vai desenvolvendo ao longo do tempo.

A fim de dar aos leitores uma percepção do estilo e, em muitos casos, do carácter verdadeiramente inovador do pensamento dos teóricos mais

relevantes e também de alguns que, por vezes, não são ainda amplamente conhecidos, procurou-se dar uma panorâmica das suas obras indicando elementos chave assim como alguma informação biográfica. A escolha feita em relação aos pensadores que deveriam ser incluídos neste Manual é, obviamente, sempre susceptível de debate e, a este propósito, apenas se pode afirmar que a luz que se procurou lançar sobre o pensamento dos diferentes teóricos é apenas uma das múltiplas maneiras possíveis de os compreender. Com o objectivo de que a 'apresentação' dos referidos teóricos fosse, tanto quanto possível, informativa e educativa, procurou-se dar ao leitor uma panorâmica da sua orientação intelectual.

Por outro lado, é de mencionar também a ambiguidade e a controvérsia que caracteriza esta área de estudo, tendo-se, por isso mesmo, incluído entre os pensadores escolhidos filósofos de outras épocas, como Kant ou Diderot, que tenham tido uma importância decisiva na evolução da Teoria da Cultura, assim como alguns mais recentes que procuraram aprofundar uma compreensão da orientação estruturalista do pensamento que surgiu, principalmente em França, após a 2.^a Guerra Mundial, e também outros indiscutivelmente importantes, como Adorno e Habermas, que não apreciavam a perspectiva estrutural e se opuseram ao desenvolvimento da teoria do estruturalismo participando assim naquilo que se pode considerar como a mais importante revolução intelectual do século XX e de que resultou a Teoria da Cultura.

As referências feitas a todos eles pretendem apenas indicar uma orientação de estudo e ajudar o leitor a apreciar o significado global da acção deste conjunto de intelectuais, tanto mais que se trata de um significado que não pode passar despercebido e que, se for usado inteligentemente, poderá contribuir para a compreensão a um nível mais individual do mundo que nos rodeia. Com efeito, a reflexão contemporânea sobre vários conceitos básicos como, por exemplo, o de liberdade, assume, nos nossos dias, uma conotação salvífica, perante os atropelos e agressões que lhe são feitos por manipulação ideológica e massificação estereotipada dos comportamentos. Neste contexto, é evidente e inegável que em todo o mundo, e a todos os níveis de ensino, está rapidamente a aumentar o interesse no estudo da cultura nas sociedades contemporâneas.

Relativamente à bibliografia, para cada um dos teóricos mencionados, procurou dar-se informação acerca das suas obras, tentando igualmente dar indicação de leituras secundárias a fazer. Apesar disso, a apresentação

feita dos teóricos não invalida a necessidade de o estudante ler as obras para consolidar a sua compreensão. Este Manual apenas pode oferecer um modo de compreender os referidos pensadores mas não é um substituto para a leitura das suas obras. Tal como diria Heidegger, não se pretende "dar" aprendizagem, tenta-se deixar a aprendizagem ocorrer.

Relativamente ao tema da metodologia adoptada para que a aprendizagem tenha lugar, é de referir que justamente uma das questões que se levantam no âmbito do ensino de disciplinas da área das Humanidades tem a ver com a metodologia utilizada para a docência de muitas das matérias que integram este ramo do saber. Com efeito, as práticas didácticas das Humanidades caracterizam-se geralmente por uma interacção tripartida, constituída por "texto-em-contexto">"estudante-na-cultura">"professor-na-cultura"¹, que correspondem a uma metodologia própria, que é mais 'aberta' e 'circular' do que a das ciências chamadas exactas. A aprendizagem é, assim, vista como o produto de um diálogo aberto em três direcções, que tem efeito nos três intervenientes na acção educativa. Neste Manual, procurou-se, tanto quanto possível, seguir esse modelo de metodologia das Humanidades, tentando simultaneamente que fosse intelectual e cientificamente rigoroso, tendo em conta as necessidades e as reivindicações, por vezes contraditórias, dos estudantes.

Pretende-se também fazer um estudo pluridisciplinar, transcendendo assim as limitações das abordagens exclusivamente literárias ou sociológicas. A análise realizada integra-se num tipo de estudo "aberto", que nunca está terminado, pois tem como um dos seus objectivos justamente abrir novas possibilidades de abordagem. Ao ultrapassar as fronteiras de outras disciplinas, como a antropologia, a sociologia e a filosofia, segue uma abordagem inter- ou multi-disciplinar e não apresenta apenas uma única interpretação analítica.

A reflexão que se irá desenvolver neste volume tem por objectivo desenhar, em traços muito gerais, as principais linhas de argumentação relativamente à Teoria da Cultura, definindo os conceitos operatórios e os conteúdos científicos assim como os enquadramentos contextuais.

¹ Ellie Chambers, "Transforming Boundaries", *Arts & Humanities in Higher Education*, Thousand Oaks: Sage, vol. 2, Number 3, October 2003, 227-230

Para atingir o objectivo que nos propomos, o ideal será que o conteúdo programático deste Manual motive os estudantes a reflectirem e a debaterem as grandes questões que o estudo do tema implica. Entre as metas a alcançar, destacam-se as seguintes: ministrar noções essenciais e conhecimentos básicos sobre Teoria da Cultura; ajudar os estudantes a desenvolverem capacidades de pensamento crítico, claro e lógico para interpretar os materiais e a resolverem problemas e elaborar a sua interpretação pessoal, olhando criticamente para os debates contemporâneos sobre o tema em estudo; apresentar ao leitor um mapa do "território" para estudo tal como ele existe hoje em dia assim como um guia para esse mapa contendo referências aos conceitos e às ideias fundamentais em relação aos seus significados e origens.

Sendo a Teoria da Cultura uma área recém-chegada no âmbito das Humanidades e que pretende ser diferente, neste Manual tenta-se descrever essa diferença assim como as características deste novo domínio de investigação e de ensino para que contribuiu um grupo de pensadores ambiciosos com métodos e estratégias de investigação multidisciplinares. Com efeito, a Teoria da Cultura, embora se estabelecesse apenas no século XX no mundo universitário, deriva de uma variedade de antecedentes filosóficos e, explícita ou implicitamente, é herdeira de tradições de teorizar. Este Manual tenta aproximar-se dessas tradições e, sempre que possível, ordená-las e explicitá-las. Trata-se de uma área que apenas recentemente conseguiu legitimidade e popularidade no mundo académico mas que, apesar disso, chegou já à fase em que se estabeleceram vários centros de investigação em diversas universidades.

O interesse actual pelo estudo da Teoria da Cultura reside sobretudo no facto de nos permitir verificar como os conceitos intelectuais evoluem e como as grandes ideias se desenvolveram, alteraram, combinaram e recombinaram e passaram de século em século e de geração em geração de pensadores, sendo posteriormente usadas em novas combinações, constituindo assim as bases do pensamento ocidental. Estas análises e tentativas de compreensão levam-nos também a ultrapassar as fronteiras disciplinares já que as ideias não respeitam as divisões das disciplinas académicas, permitindo-nos deste modo ter uma perspectiva holística. Para além de estudar o pós-estruturalismo ou a filosofia europeia, pode-se analisar a forma como esses pensamentos influenciam os que praticam cultura no âmbito da arte, da arquitectura, do urbanismo, dos *media*

digitais e nos estilos de vida, no *design*, na imprensa, na televisão e no cinema. É igualmente digno de menção que este estudo pretende também afastar-se da tradição dos estudos culturais que interpretam a cultura em termos de domínio por um lado e de resistência por outro, ou através de produtos em alternativa a fazê-lo de um ponto de vista da autenticidade. Ao contrário das análises tradicionais, no âmbito da Teoria da Cultura pretendem-se compreender as indústrias culturais, por exemplo, não em função do domínio através dos produtos como antes acontecia mas em relação a campos mais complexos como a textura complexa da inovação e da criatividade e também das relações de poder.

Linhas Mestras do Manual

Embora cada capítulo do Manual verse um tema específico, a estrutura do volume, na sua totalidade, não é rigorosamente cronológica nem completamente temática. Segue-se uma abordagem ecléctica em que se recorre a essas duas perspectivas metodológicas.

Os primeiros capítulos seguem uma sequência cronológica em que, além da definição dos conceitos operatórios, como Cultura e Teoria, se apresenta uma perspectivização global e se problematiza a epistemologia relativa à Modernidade, ao Iluminismo e à Pós-modernidade, procurando sistematizar as linhas de transformação da sociedade nestes períodos e as consequências culturais dessas alterações.

A segunda parte deste Manual é constituída por "fichas informativas" sobre muitos dos teóricos que foram mencionados nos primeiros capítulos e que contribuíram de forma relevante tanto para alterar a forma como vemos o mundo como para a evolução da Teoria da Cultura. Cada uma dessas fichas segue um formato semelhante mas é suficientemente autónoma a fim de permitir aos estudantes uma certa flexibilidade na consulta. Com o objectivo de facilitar o estudo da matéria, nestes breves ensaios sobre os grandes teóricos e pensadores contemporâneos procurou-se incluir alguma informação essencial tanto biográfica como bibliográfica.

Recomenda-se que, em relação a este Manual de Ensino, os estudantes façam aquilo que se designa como uma 'leitura-estudo', que implica um apelo à memória e à reflexão e que tenha como objectivo a aquisição de

conhecimentos indispensáveis. O Manual contém, também, numerosas e diversificadas referências bibliográficas que irão permitir aos estudantes mais interessados por determinadas matérias aprofundar os seus conhecimentos. Por outro lado, tendo em consideração também os alunos que, eventualmente, estudam a matéria pela primeira vez, procurou-se, tanto quanto possível, que, a par do rigor científico, o Manual tivesse a acessibilidade indispensável neste tipo de material didático.

1. DEFINIÇÃO DE CONCEITOS

1. Definição de Conceitos

1.1. O Conceito de Teoria

1.1.1. Definição

Numa obra intitulada *Teoria da Cultura* importa tentar esclarecer o que se entende por "Teoria" e por "Cultura". Sendo a noção de teoria difícil de apreender, neste manual, tal como sucede em relação a outros conceitos operatórios, começaremos por fazer uma breve análise etimológica da palavra. Devido à genealogia da palavra e à sua riqueza semântica, alguns estudiosos consideram que "teoria" tem uma dupla origem grega. Deriva de *theorein*, que vem de *thea*, a raiz da palavra teatro, evocando ideias de olhar, aspecto, aparência exterior e a segunda raiz, *horao*, implica olhar atentamente, levando muito tempo numa contemplação demorada.

Heidegger, no seu estudo sobre Aristóteles, explica como a teoria era o supremo modo de existência para filósofos como Platão e Aristóteles e considera-a como o objectivo mais importante para a humanidade alcançar. Embora admire os Gregos, acrescenta uma terceira derivação etimológica: *thea* e *orao* sugerem-lhe a evocação da deusa Thea. Teoria significaria então contemplar a deusa *Aletheia* ou a Verdade, numa contemplação que "vigia" a verdade. Para Heidegger, a mudança da raiz grega de teoria para a palavra latina *contemplatio*, marcada pela piedade cristã, implicava um grande enfraquecimento conceptual com importantes consequências para a ciência moderna.

Heidegger afirmava ainda que a essência da teoria, tal como era pensada pelos Gregos, está morta e enterrada quando hoje falamos da teoria da

relatividade na física, da teoria da evolução na biologia, da teoria cíclica na história ou da teoria dos direitos naturais na jurisprudência. Contudo, no âmbito da "teoria", compreendida à maneira moderna, ainda está presente a sombra da antiga *theoria*. Analisando os significados atribuídos a teoria por Heidegger no sentido religioso, sugerindo uma visão dos deuses e das deusas ou uma relação com a actividade de contemplação visual-epistemológica, verifica-se que eles convergem numa função que é política, no sentido estrito do termo.

Mais recentemente, Hannelore Rausch, no seu estudo sobre teoria¹, indica também várias etimologias para a palavra. Segundo esta autora, para os Gregos, o termo teoria estava ligado a *theoros*, que significava observador, espectador, alguém que viaja para ver homens e coisas; embaixador, testemunha oficial mandada pela cidade, quer como seu representante, como enviado especial a cerimónias religiosas a fim de pedir um oráculo, quer para participar em reuniões especiais, como os jogos comunitários. O verbo *theorein* corresponde a esta actividade, que é descrita na última obra de Platão, *As Leis*, como uma actividade de relações públicas muito importante.

1.1.2. Contextualização

Segundo afirma Judith Butler, na sua obra *Subjects of Desire* (1999), a teoria nunca é apenas *theoria*, no sentido de contemplação isenta mas também não é completamente política (*phronesis* ou *praxis*) no sentido de militância. Com efeito, a teoria nunca foi apenas contemplação, mesmo quando foi descrita humoristicamente a partir da famosa anedota de Tales², o filósofo grego pré-socrático (c. 636-c. 546 a. C.), que caiu a um poço porque estava a olhar para as estrelas. Não podemos esquecer que Tales não era apenas um observador dos céus. É o primeiro pensador a quem se pode atribuir uma tentativa sistemática para separar a filosofia

¹ *Theoria: Von Ihrer Sakralen zur Philosophischen Bedeutung*, München: Wilhelm Fink, 1982

² A conhecida história da queda de Tales é narrada por Sócrates em *Theaetetus* ao referir a história da criada de Trácia que se divertiu à custa de Tales, quando ele, por estar a olhar para cima para estudar as estrelas, tropeçou e caiu a um poço. Ela riu-se ao constatar que por estar tão ansioso por saber o que estava acontecer no céu ele não viu onde punha os pés. Sócrates conclui que quem dá a vida à filosofia fica exposto a estas troças.

do mito e era também um homem de estado com ambições políticas, querendo formar uma liga de cidades jónicas. Hans Blumenberg³ é outro investigador que relata igualmente a história de Tales e que se refere à genealogia do termo e conclui o seu estudo afirmando que: "Teoria é algo que não se vê".

A teoria não deve envergonhar-se das suas duplas origens gregas – acima referidas – que apontam tanto para uma contemplação intelectual pura como para um testemunho ritual na estrutura da cidade ou da política. Ao contrário da Razão de Kant, a teoria nunca pode ser pura porque lhe falta sempre algo e esta fraqueza é, na verdade, a sua força. Verifica-se, ainda, que é difícil distinguir entre teoria, política e cultura. Devido a essa complexidade, a história da teoria parece tender a desenvolver-se em círculos e não linearmente. Alguns estudiosos pretendem reduzi-la apenas à política, dando-lhe assim características demasiado unilaterais. Neste caso, a "metade" que falta é a chamada *praxis* a que se referia o marxismo althusseriano, que via a "teoria" como a verdadeira filosofia do materialismo dialéctico e a "praxis" como a militância quotidiana. Aliás, o problema da teoria parece ser o facto de que é sempre acusada de não ter incluído tudo na sua definição.

Tentar explicitar de forma breve e concisa a noção de teoria provoca inevitavelmente a diminuição da sua complexidade. Pretendemos, por isso, como já foi dito, limitarmo-nos a fazer uma introdução ao vasto campo da Teoria da Cultura e ao pensamento dos teóricos contemporâneos. A complexidade e ambiguidade desta área científica está patente nas múltiplas publicações recentemente vindas a lume.

A dificuldade de análise reside sobretudo no facto de a Teoria da Cultura, além de dialogar com a filosofia e com a psicanálise e de pretender dar explicações para muitos problemas e questões candentes – que implicam leituras revisionistas da cultura e dos seus textos fundamentais – ser, como acima foi referido, difícil de distinguir de campos científicos afins. Define uma ampla área na qual se entrelaçam e interagem quatro grandes domínios: a filosofia, a história, as ciências, tais como a psicologia e a linguística, e a literatura com o apoio das artes. A interacção entre estes círculos que se sobrepõem cria "ondas de poder e murmúrios de conhecimento" que muitas vezes são difíceis de diferenciar, tal como afirma Foucault.

³ *Das Lachen der Thrakerin: Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1987

Porém, atendendo a que toda a ciência recentemente criada precisa de definir o seu objecto teórico, a necessidade de clarificação e de definição tem-se feito sentir de forma aguda neste campo. Ao pretender definir teoria levanta-se a questão se, ao fazê-lo, se tem como objectivo organizar a consciência dos investigadores, evitar a sua ingenuidade ou simplesmente alargar as fronteiras do conhecimento. Para obter a informação necessária para analisar este problema, tem de se recorrer às obras de filósofos antigos, modernos e contemporâneos e a textos de grandes autores.

As diferenças entre 'teorizar' sobre teoria e avaliar os seus poderes foram sendo cuidadosamente construídas através das discussões de vários pensadores do século XX. A teoria foi assim traçando o seu futuro a partir de textos e diálogos e avançou-se de Tales até Heidegger, de Charcot até Freud, passando por Barthes e Sartre até Camille Paglia e Jacques Derrida e passou a considerar-se que deveria tratar de questões contemporâneas, como, por exemplo, a globalização e o urbanismo.

Ao pretender fazer uma história da evolução da teoria, tem de se recuar até aos anos de 1960 e 70 e às crises académicas, principalmente no que dizia respeito à área das humanidades, por ser nessa altura que surgiram dúvidas sobre questões fundamentais, tais como o que era um texto e o que o distinguia de outras produções culturais ou sobre a importância da arte e a sua relação com a ideologia. A aceitação bem sucedida da teoria, sobretudo nas universidades americanas, deveu-se muito à ocasião propícia em que se desenvolveu pois houve como que uma crise de fé nos métodos tradicionais e nos discursos das humanidades. Esta ruptura implicou o recurso a novos métodos com utilização de modos de análise interdisciplinares predominantemente franceses⁴ actualmente associados ao estruturalismo e ao pós-estruturalismo mas que se vinham a formar desde há décadas. A convergência de uma crise disciplinar com uma análise alargada das estruturas do conhecimento serviu, assim, de base à emergência da teoria.

Deste modo, o discurso ainda embrionário da teoria foi emergindo de diferentes disciplinas – como a filosofia, a linguística, a psicologia, a história da arte e a literatura – e começou a comunicar através delas respondendo às questões levantadas por um ramo do conhecimento com as lições obtidas

⁴ Basta pensar em nomes como: Lacan, Bataille, Blanchot, Levinas, Sartre, Althusser, Derrida, Deleuze e Foucault.

noutro⁵. Foi-se assim formando uma alargada crítica do conhecimento. O advento da Teoria agradou aos que pensavam que as suas disciplinas tinham estagnado e aos que se sentiam limitados pela tradição académica. Contribuiu para esta situação o facto de se tratar de um processo interdisciplinar com uma vertente linguista. A tão falada "viragem linguística", tanto do estruturalismo como do pós-estruturalismo, focou especialmente a literatura e foram as práticas linguísticas e as retóricas da literatura que fizeram chegar a investigação à própria língua e a abordagem dos textos deixou de ser baseada apenas em considerações históricas e estéticas.

A emergência da teoria veio contribuir e coincidiu com um descontentamento já existente com os estudos literários e que a escola do "New Criticism" não resolvera. O discurso da teoria foi-se formando a partir de uma crítica à tradição e às instituições que condicionam e produzem o conhecimento e, gradualmente, excedeu o âmbito da literatura e focou diferentes instituições culturais, sócio-económicas e políticas. Chega-se, entretanto, à conclusão que para se começar a compreender a teoria, tem de se partir da leitura de uma colecção de textos definitivos que constituem as suas bases e somente após o conhecimento assim adquirido se poderá reflectir sobre os reflexos da teoria e a sua recepção na comunidade académica.

Por outro lado, a retórica da teoria começa a ser analisada e gradualmente vão-se detectando elementos que provocaram hostilidade entre os estudiosos. Para evitar a situação de rejeição, verifica-se que é necessário considerar a teoria por si própria e ter noção dos dilemas que a tornam tão problemática hoje em dia.

Com efeito, no século XXI, a teoria parece ter começado a perder os seus encantos e a deixar de ser 'bela'. A sua morte, após os entusiasmos fervorosos dos anos de 1970 e 1980, tem sido repetidamente anunciada nos círculos universitários mais categorizados e o seu reinado tem mesmo sido incluído nos catálogos dos movimentos já 'passados' (vigentes entre 1975 e 1991), tais como o estruturalismo de Lévi-Strauss (1960), a desconstrução de Jacques Derrida (1970-80), o pós-estruturalismo de Michel Foucault e a psicanálise de Jacques Lacan (1990). Contudo, ela continua a voltar sob formas diferentes e parece até que, provavelmente devido ao anúncio do seu fim, a imprensa e as instituições académicas começaram freneticamente a procurar respostas e soluções nunca

⁵ V. Jean-Michel Rabaté, *The Future of Theory*, London: Blackwell, 2002

tendo havido tantas publicações, colóquios, lançamento de recapitulações metodológicas e artigos em jornais, como agora e há mesmo quem, pelo contrário, se refira à nossa época como a "Era da Teoria"⁶. Para isso contribuem os teóricos do pós-colonialismo e do Novo Historicismo e autores como Michael Hardt, autor de *Empire*, um estudo sobre a globalização considerado como a primeira grande síntese teórica do novo milénio⁷.

Apesar disso, é inegável que, actualmente, somos até encorajados a pensar o pior da teoria. Paul De Man, nos anos 90, iniciou um movimento de resistência à teoria que se inspirou no título de uma das suas obras⁸ e levou a que se chegasse a falar em "crepúsculo dos ídolos teóricos"⁹. Embora se dirigisse sobretudo à crítica literária, este movimento chamou a atenção para os limites da teoria em geral e para a tendência para degenerar num "jogo de nomes próprios" por ter emergido à volta das obras e dos ensinamentos de figuras distintas, podendo correr o risco de se transformar apenas na capacidade de, na altura certa, citar alguns desses nomes, como Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Lacan e o próprio De Man¹⁰. Alguns pós-modernos mais cépticos rejeitam a teoria por acharem que tem demasiadas variantes e que não se pode considerar uma mais correcta do que as outras. Muitos destes críticos da teoria chegam ao ponto de a denunciarem como um falso "discurso dos Mestres", referindo todos os textos e teses sobre este tema como um discurso bajulador de epígonos que reiteram as estratégias encontradas nas obras de Foucault, Derrida, Lacan, Butler e Žizek. Consideram perigosa a sedução contida no que classificam de mistura de falta de rigor e de declarações grandiloquentes e pomposas.

Aqueles que mais se opõem aos aspectos sedutores da teoria tendem a considerá-la como um fenómeno quase patológico e, segundo Rabaté¹¹, o

⁶ Elizabeth Bruss, *Beautiful Theories: The Spectacle of Discourse in Contemporary Criticism*, Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1982.

⁷ Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

⁸ Paul De Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. A propósito da sua negação do poder produtivo da reflexão teórica, Man fala da complexa relação entre visão e cegueira.

⁹ Gregory Flaxman, "Past Imperfect, Future Unknown: The Discourse of Theory".

¹⁰ Flaxman refere-se-lhes como "the poster-children of Theory".

¹¹ Jean-Michel Rabaté, *The Future of Theory*, Oxford: Blackwell, 2002.

principal efeito da teoria na produção do conhecimento e na disseminação dos discursos pode, ser descrita mesmo como um processo de "histerização"¹². Porém, quando tentam denunciar o que consideram um fenómeno falso e uma verdadeira imitação devido a uma lógica que pertence mais a um contágio histérico do que a um debate intelectual sereno, acabam por cair em denúncias bombásticas¹³. Este é o caso, entre outros, de Camille Paglia que chega a definir a actual Teoria como uma arma de ressentidos que revelam mentalidade de escravo, afirmando que aquilo a que hoje se chama Teoria é apenas uma máscara para a moda e para a ganância, visto que a verdadeira Teoria significaria domínio de toda a história da filosofia e da estética. A atitude de Camille Paglia pode ser considerada como um exemplo do efeito de "histerização" da Teoria tal como era vista nos anos 70 do século XX e antagonizada pelos que afirmavam que o seu estudo afastava os estudantes do estudo da literatura canónica e da filosofia séria por misturar as duas subvertendo anarquicamente as fronteiras entre as diferentes áreas.

Outros críticos, menos radicais, pensam que a Teoria apenas necessita de se transformar pois, embora não seja ainda capaz de se definir cabalmente, tem um gesto "globalizante" e é capaz de questionar "grandes monstros" do pensamento actual, como, por exemplo, a globalização.

Os analistas culturais sabem que o objectivo da Teoria é justamente questionar todo o tipo de conhecimento e de discursos criando um efeito de sedução e de estranheza, gerando assim um tipo diferente de conhecimento e atingindo uma verdade desconhecida. Para alcançar esses objectivos, a Teoria não pode ser enfadonha, deve seduzir e envolver os que a seguem e tem de contornar a determinação com determinados contextos históricos e políticos. Apenas poderá criar um novo discurso se se mantiver consciente da acumulação anterior de conhecimento nos vários domínios que se intersectam no seu "corpo".

Um dos objectivos deste Manual é fazer a história do movimento que levou à disseminação e à aceitação generalizada da teoria e a genealogia dos

¹² Ao longo dos séculos, nunca se definiu claramente histeria mas a seu propósito foram produzidos muitos discursos e mantém-se uma busca pela verdade que mostra as inadequações do conhecimento oficial, sério e dominante.

¹³ Camille Paglia, *Sex, Art and American Culture*, New York: Random House, 1992, p. 222.

movimentos culturais que levaram à sua inauguração nos anos 60 do século XX. Ao fazê-lo, verifica-se que a questionação urgente e constante de valores que a caracteriza vem já dos tempos de Sócrates na antiga Atenas, havendo alguns estudiosos que afirmam ainda que a teoria existe desde a época de Platão. Data pelo menos da "nova síntese" realizada pelos irmãos Schlegel e pelos seus amigos na Alemanha ou do impacto exercido por Carlyle na ainda jovem cultura vitoriana. O que estes pensadores realizaram em nome da filosofia e da crítica, ao produzirem textos híbridos, novelas experimentais, discursos, diálogos, cartas, panfletos ou pseudo-biografias, teve a mesma função que actualmente se atribui à teoria, isto é, surpreender o público e fazê-lo pedir novas justificações morais, políticas e intelectuais para aquilo que se pretende que sejam os valores colectivos.

1.1.3. Enquadramento

De acordo com uma contextualização historicizante, a teoria poderia ser apresentada como uma sucessão de "escolas" mas, no século XX, segundo Michael Hardt¹⁴, ficou marcada pela aceitação ou rejeição da dialéctica da negatividade e da mediação de Hegel, havendo assim diversas ondas de neo-hegelianismo muitas delas motivadas por teóricos franceses que afirmavam que uma leitura dos textos de Hegel contribuía para a sua compreensão da teoria. Ao seguir a história da teoria francesa vê-se que ela partiu de um bergsonianismo em direcção ao existencialismo, passando pelo estruturalismo e pelo pós-estruturalismo, e que muito do seu ímpeto e empenhamento deriva de inversões e empréstimos conceptuais que apenas fazem sentido se se seguir o pensamento hegeliano. O impacto do surrealismo levou a que Hegel fosse redescoberto nos anos 30 do século XX e Kojève, com os seus seminários, tornou Hegel conhecido da sua geração. Com efeito, a evolução da teoria, tal como hoje a conhecemos, não se pode separar da enorme transformação filosófica provocada pelo hegelianismo ou pelo menos pela versão kojéviana do pensamento de Hegel. Aliás, aquilo que, na América e em Inglaterra, passa por um estilo tipicamente francês nos textos sobre teoria consiste muitas vezes em versões de traduções francesas de textos alemães, como sucede, por exemplo, com Heidegger.

¹⁴ Michael Hardt, *An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. ix-xv. Hardt refere o anti-hegelianismo de Gilles Deleuze.

É de referir a este propósito que a teoria foi lançada na América na conferência de Baltimore, em 1966, em que participaram os intelectuais franceses do grupo *Tel Quel* e as Actas da conferência demonstram que o paradigma epistemológico do estruturalismo tinha deixado de satisfazer. A imagem de estruturalismo então apresentada ao público universitário americano era claramente mais complexa, sofisticada e diferente nas suas estratégias daquela que, até então, ele conhecia. Perante o consenso e o entusiasmo que emergiam das actas de Baltimore, apenas Paul De Man e Derrida se manifestaram violentamente contra o grupo francês. Afirmavam que muito desse entusiasmo se devia ao desconhecimento de intelectuais recentemente convertidos que ignoravam a tradição mais antiga de análise crítica dos formalistas russos ou americanos. Porém, apesar das vozes discordantes, o estudo da política de classe e poder foi substituído por uma sociologia de consumo, na qual os conceitos chave eram a "objectivação, a fetichização e a alienação" e a teoria começa a tentar compreender as realidades do capitalismo liberal.

Passou-se assim de uma teoria "acerca de tudo"¹⁵ para uma prática científica que actua através das fronteiras disciplinares e que é continuamente sobressaltada por encontros fecundos com novos problemas para resolver e actua como uma prática teórica com o objectivo de produzir conhecimento. Tornou-se também impossível definir teoria sem ter em consideração os seus efeitos num dado contexto histórico. Decerto a este propósito, Althusser descreve um teórico como alguém que, mesmo não produzindo um conceito teórico que corresponda a um facto prático e empírico, produz um sistema geral de conceitos, rigorosamente articulados e capazes de explicar um conjunto total de factos¹⁶.

A teoria hesita entre o seu já mencionado duplo sentido de contemplação filosófica e de testemunho colectivo, dedicando-se ao questionamento filosófico de conceitos e à admiração de figuras tutelares invocadas em conjunto. Quanto mais poderosa for uma teoria tanto mais possibilidades se abrirão em nome de conceitos como, por exemplo, "differance" e "subaltern" que são depois produzidos em massa. Têm consciência de que nenhuma teoria se pode estabelecer sem ferramentas conceptuais ou sem pelo menos ter

¹⁵ Carlyle, em *Sartus Resartus*, fala de "theories of everything".

¹⁶ Louis Althusser, "Lettre à D.", 18 de Julho de 1966.

"alavancas" que, por seu turno, dão novos "impulsos" aos textos ou artefactos culturais. Jacques Derrida, como veremos adiante, foi um dos teóricos que forneceu longas listas de termos, tais como: *différance*; *trace*; *hymen*, *parergon*, *aporia*. A sua teoria baseia-se numa série desses significados idiomáticos e dificilmente traduzíveis, havendo quem actualmente considere que do seu uso (e abuso) pode resultar o fecho instrumental da teoria.

Relativamente a esta questão (e para orientação do estudo da Teoria da Cultura que se propõe neste Manual) pode, de novo invocar-se a queda de Tales e o riso feminino que a acompanha como uma sugestão de que a teoria está sempre entre a comédia e a tragédia. Devemos igualmente lembrarmos de que o interesse por esta área científica não é um factor constante e que períodos de intensa concentração na teoria alternam com épocas em que esta é negligenciada e o seu valor posto em questão e até negado. Será também vantajoso, neste ponto, frisar que, para o nosso estudo, não dispomos de um cânone estável de "Teoria da Cultura" mas sim de uma série de teóricos alguns deles ainda não amplamente conhecidos ou cujo pensamento ainda está, por vezes, em evolução por não terem completado o seu trabalho e também porque, por definição, não é possível ter uma grande familiaridade com um pensamento que é essencialmente contemporâneo e inovador.

A fim de evitar que os estudantes na sua "viagem" intelectual pela Teoria da Cultura sigam por vias demasiado 'teorizantes', que os poderiam "cegar" para os problemas reais, como globalização e urbanismo, evoca-se o pensamento de Paul De Man que, a propósito da sua negação do poder produtivo da reflexão teórica, fala da complexa relação entre visão e cegueira. Recuando no tempo, o facto de Platão considerar o episódio de Tales como um 'emblema' da doença peculiar que deriva da especulação e do conhecimento puramente teórico pode ser tomado como uma alegoria da vulnerabilidade da teoria mas deve também fazer-nos pensar nas capacidades correctivas do riso e da crítica da jovem Trácia.

1.2. O Conceito de Cultura

1.2.1. Definição

Ao longo dos séculos, a definição de cultura tem evoluído e têm sido vários os significados atribuídos a este conceito. Verifica-se que já havia tensão entre os Humanistas, que consideravam a cultura um padrão ideal de desenvolvimento intelectual, moral e artístico. No Renascimento, os artistas e os pensadores achavam que rivalizavam com Deus por participarem da criação, fazendo a sua redenção através da catarse dos actos reflexivos e criadores. Nesta época, começou-se a ter fé e confiança no poder ilimitado do Homem, que era visto como a medida de todas as coisas e passa-se, assim, do teocentrismo para o optimismo antropocêntrico. Os homens começam a libertar-se da teia social colectiva nobiliárquica e a enaltecer a sua humanidade, fazendo apologia da virtude pessoal fundamentada na dignidade humana e não na hereditariedade como propulsora de nobreza e de ascensão social. O despontar da autonomização do pensamento humano – que se iniciara na Antiguidade e sofrera retrocesso na Idade Média, devido à atitude hegemónica do clero com a lógica escolástica (*magister dixit*) – emerge, no Renascimento, sob a forma de individualismo devido à emancipação antropológica, à expansão, à exaltação de valores humanistas e à ascensão da burguesia letrada e urbana.

De um modo geral, a cultura refere-se aos componentes simbólicos e aprendidos do comportamento humano, tais como, a língua, a religião, os hábitos de vida, e as convenções. Sendo o oposto do instinto, é muitas vezes considerada como aquilo que distingue o homem do animal. No âmbito desta perspectiva, cultura, que apenas o Homem possui, corresponde ao desenvolvimento intelectual e a um refinamento de atitudes.

Na sua aceção de 'formação' – expressa pelos teóricos alemães como *Kultur* ou *Bildung* – cultura é mais do que o estudo dos costumes, é um longo processo de desenvolvimento caracterizado pela sua amplidão. É o estudo dos sistemas de fé e de conhecimento e da evolução histórica da consciência da mudança. A concepção de que "tudo é cultura" é a base do modo de pensar culturalista. Esta perspectiva é holística, sistémica, simbólica e relativista. Em suma, considera que a cultura enriquece, eleva e envolve a maximização do potencial humano. Contudo, de uma forma geral, todas as discussões sobre o conceito de cultura incluem a distinção entre a ideia de

cultura erudita, pertencendo a um grupo privilegiado, e a ideia de cultura como sendo aquilo que define todo o modo de vida de um povo.

Há também um certo contraste entre cultura e civilização¹⁷. Ambas estas noções têm implicações ideológicas e foram utilizadas em conflitos entre credos políticos de carácter progressivo ou conservador. A designação 'civilização' enfatiza as continuidades normativas e morfológicas nas sociedades humanas e é, muitas vezes, associada com progresso. Na Alemanha, o termo *Zivilization* tinha uma conotação de superficialidade, enquanto que *Kultur* correspondia a desenvolvimento interior e a sofisticação. Os dois fenómenos existiam simultaneamente e afectavam-se um ao outro. No fim do século XVIII, os dois termos eram usados praticamente como sinónimos, sendo "civilização" a palavra mais comum para exprimir a dimensão social contida em "cultura". A tradição alemã vem de Herder que apresenta qualquer cultura ou esfera cultural como uma estrutura espiritual única e muito estável que predetermina a mundividência dos seus membros. "Civilização" não teria qualquer sentido de espiritualidade ou de transcendência, sendo assim cega às virtudes da cultura de onde teria surgido, considerando apenas as categorias da utilidade e da economia. Há analistas culturais, como Karl Mannheim¹⁸ (1893-1947), autor de *Ideology and Utopia*, que definem civilização como "luta constante entre os grupos sociais para assegurar as suas interpretações sobre as forças culturais."

Civilização deriva do latim *civis*, significando estado de pertença a uma colectividade que tem determinadas qualidades que a distinguem da grande "massa" tipificada como "bárbaros". Descreve a qualidade de ser membro, de pertencer. Trata-se de um estado que uma vez atingido não deve ser abandonado. A distinção entre cultura e civilização reflecte a dicotomia proveniente da filosofia kantiana entre os reinos dos "valores" e dos "factos" e veio a gerar duas maneiras diferentes, e mesmo antagónicas, de compreender e de se relacionar com o mundo¹⁹, em suma, o idealismo e o materialismo. Esta distinção também causou a crença de que o espírito humano era ameaçado pelo advento e avanço da modernidade e o inexorável

¹⁷ Nos anos 20, em Heidelberg, Alfred Weber, irmão do famoso Max Weber, desenvolveu uma sociologia do processo cultural partindo do contraste entre cultura e civilização.

¹⁸ Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, London: Routledge, 1992 [1956].

¹⁹ Esta dicotomia serviria de base para a doutrina da superioridade racial de que resultou o Holocausto.

processo de desenvolvimento material que deu origem à sociedade urbana amorfa e anônima das grandes massas.

Para Coleridge, a cultura era a força contrária às tendências destrutivas da industrialização e da sociedade de massas e a civilização o aliado destas forças destrutivas. As forças impessoais e malélicas da standardização, da urbanização, da industrialização e das tecnologias da produção em massa, tornaram-se o alvo da crítica romântica neo-marxista da Escola de Frankfurt com as suas teorias sobre estética e comunicação de massas assim como da sociologia da cultura proposta por Norbert Elias com as suas ideias de "processo civilizacional". Edgar Morin, por seu lado, afirma que, em relação à Europa, há uma sequência cronológica na qual primeiro vem a cultura, como base histórica, servindo de raízes à Europa, e sobre a qual é posteriormente construída a super-estrutura da civilização.

Considerando a noção mais vasta do conceito de cultura, entre os antropólogos destaca-se o inglês Edward B. Tylor (1832-1917), o primeiro professor de Antropologia na Universidade de Oxford, considerado responsável pelo uso da palavra no sentido antropológico moderno, por, em 1871, ter afirmado que a cultura ou a civilização, na sua acepção etnográfica mais ampla, era um todo complexo que incluía conhecimento, crenças, arte, justiça, ética, hábitos e outras capacidades e costumes adquiridos pelo homem como membro da sociedade²⁰. Para Tylor, a cultura era, portanto, um agregado em que cada um dos seus múltiplos aspectos era, aproximadamente, de igual importância.

Um século mais tarde, os especialistas consideram a cultura como uma abstracção tão complexa, e divergente nas suas várias aplicações, que desafia a possibilidade, ou mesmo a necessidade, de uma definição exacta pois todas as gerações vão adicionando novos objectos, ideias e significados ao conceito inicial. Vêem-no como um código para a comunicação entre os indivíduos que, em determinadas alturas, tenham de sincronizar as suas vidas que até então eram diferentes. Este código não é verbalizado e está implícito. Actualmente, pensa-se também que há certos factores que são mais importantes do que outros. Por seu lado, os cientistas sociais têm procurado definir cultura afirmando que a essência da ideia reside na sua implicação

²⁰ *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Gloucester, MA: Smith, 1958, p. 1.

numa série de padrões distintos de comportamento, que prevalecem entre um grupo de seres humanos.

Em síntese, pode afirmar-se que a cultura tem sido considerada como o desenvolvimento espiritual, intelectual e estético de uma civilização, de uma sociedade. O ideal de civilidade, "cultivation", de cultura, de uma nação, seria, então, indicativo do seu nível de progresso. Cultura é também o modo de vida de um povo, ou de um grupo, ou a sua forma de vida peculiar durante um período específico de tempo. É, ainda, constituída pelas obras e pelas práticas da sua produção intelectual e artística e pelos seus processos estéticos. Mais recentemente, tem sido vista como uma criação colectiva, uma estrutura que vai sendo continuamente constituída, criada pela família, pela comunidade e não como um sistema permanente de símbolos. Alguns estudiosos afirmam, por outro lado, que a cultura é a ordem correspondente a uma acção com significado.

No âmbito dos elementos essenciais para definir cultura, pode destacar-se a enumeração das suas características, podendo afirmar-se que a cultura é:

- Simbólica – sendo os símbolos que permitem desenvolver pensamentos complexos. A linguagem e outras formas de comunicação simbólica, como a arte, permitem criar, explicar e registar novas ideias e informação. Clifford Geertz, considerado o mentor da antropologia interpretativa, vê a cultura como uma rede simbólica e semiótica, afirmando que os homens estão suspensos em 'redes de significados', que eles próprios teceram, e que a cultura é constituída por essas redes, não sendo a sua análise uma ciência experimental em busca de uma lei mas sim uma ciência interpretativa que procura significados e explicações²¹;
- Aprendida – este processo de enculturação é longo, podendo considerar-se que dura toda a vida. As crianças aprendem a cultura através dos adultos e aprendem-se, por exemplo, regras sociais e uma língua;
- Partilhada – os indivíduos que vivem em conjunto numa sociedade partilham cultura. As sociedades preservam a cultura tanto na forma

²¹ *The Interpretation of Cultures*, London: Hutchinson, 1975, p. 5

de conhecimento como nas descobertas científicas, nas obras de arte e nas tradições (feriados), etc.

1.2.2. Evolução

Ao analisar – embora muito brevemente – as origens filológicas e as problemáticas inerentes à forma como o uso do conceito de cultura se tem alterado, verifica-se também como tem sido a sua evolução conceptual. O termo "cultura" deriva filologicamente de processos agrícolas ou hortícolas de cultivar o solo e de aumentar a fauna e a flora. Está-lhe inerente, pois, desde o início, a ideia de mudança e até de transformação tanto mais que se pode considerar que, etimologicamente, o termo deriva de natureza que, hoje em dia, se considera como um derivado de cultura²² já que, se a natureza produz cultura, esta, por seu lado, altera a natureza. *Colere* a raiz latina da palavra significa cultivar mas também habitar para adorar e proteger de que deriva *cultus*.

O uso do termo com o sentido de 'processo' implica não apenas uma transformação mas um objectivo na forma da própria cultura. Metaforicamente, adquiriu, em seguida, o significado de cultivar uma pessoa e a sua mente e a educação passou a ser vista como cultura do espírito e, consequentemente, a colonização como a forma de "cultivar" os indígenas. A própria palavra colono, cuja raiz latina é *colonus*, está directamente relacionada com *colere*. Deste modo, cultura, além de afinidades com religião e autoridade religiosa, tem também relações com ocupação e invasão. Começam assim a emergir noções de hierarquia, patentes nas expressões "uma pessoa de cultura" ou "um grupo de indivíduos cultivados", que levarão à ideia de cultura erudita.

Contribuíram igualmente para a forma como actualmente compreendemos a noção de cultura tanto o Romantismo como a crítica literária e estética.

A ideia de cultura vigente no final do século XVIII surge em reacção às mudanças drásticas que ocorreram na estrutura e na qualidade da vida social através da industrialização e da tecnologia legitimadas pela ideologia de progresso. Por seu lado, a urbanização e a melhoria do sistema de comu-

²² Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Oxford: Blackwell Pub., 2000, p.1.

nicações contribuíram para estas mudanças da estrutura social. Houve uma alteração da qualidade estética da vida quando comparada com o anterior "idílio rural", que era ameaçado pelos excessos mecanicistas da sociedade industrial, correspondendo à alienação de que fala Marx ou à perda de pureza do povo referida por pensadores como Carlyle. Mais recentemente, as posições da Escola de Frankfurt²³ e, nos nossos dias, as de Baudrillard e do seu horror dos "simulacra" seguem nessa esteira.

A evolução para o conceito de cultura fundamentado numa teoria estabelecida tem uma história relacionada com tradições de pensamento, tais como a filosofia europeia, as teorias da sociologia e da antropologia cultural e a hermenêutica contemporânea. Destas constatações se pode concluir que a transição histórica da palavra cultura com a sua riqueza semântica reflecte a própria evolução da humanidade desde a sua existência rural até à urbana e contemporânea e codifica muitas das questões filosóficas fundamentais.

1.2.3. Enquadramento

Ao reflectirmos sobre as origens do conceito de cultura, para além do facto de, 400 anos antes de Cristo, Heródoto já escrever sobre diversidade cultural, verificamos que, segundo alguns pensadores, pode considerar-se que as raízes da noção remontam a Aristóteles que, na sua obra *Ética a Nicómaco*, afirma que a virtude, ou a excelência, de um ser humano é atingida através da maximização das potencialidades da sua natureza. Na Grécia, o termo era usado para referir o processo de formação designado como *paideia* e conseguido através da aprendizagem que permitia a um indivíduo assimilar conhecimentos e valores, transformando-os nas suas qualidades pessoais e ficando assim culto. A raiz latina do termo *colere* estava ligada à cultura da terra e à criação de gado mas o seu significado foi alargado ao cultivo do espírito, referido como *humanitas* por Cícero e como *cultura animi* por Horácio, e aproximando-se assim mais do sentido do termo grego.

Na Idade Média, "cultura" tinha a ver com o cultivo de jardins e, para além e por causa disso, com o facto de os homens começarem a controlar a natureza, tendo então início a dialéctica "cultura *versus* natureza" (de que deriva a teoria do evolucionismo). O conceito foi retomado por Sto. Agos-

²³ Veja-se o ensaio de Walter Benjamin, "A Obra de Arte na Era da Reprodução Mecânica" e a noção de "uma dimensionalidade" de Marcuse.

tinho, que nos lembra que culto e cultura são duas palavras derivadas do mesmo étimo latino. Avançando no tempo, pode mencionar-se que, entre os séculos V e XV, os Europeus contactam com outras culturas e escrevem sobre elas, pondo-se já aqui a dicotomia de "cultura *vs.* falta de cultura" e de "cultura *vs.* culturas", tópicos de tantos debates ainda nos nossos dias.

No século XVII, John Locke, embora não mencione explicitamente a palavra cultura, em *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), indica a predisposição da consciência humana para assimilar o conhecimento colectivo. No iluminismo, a questão da evolução cultural era fundamental e o significado do conceito expande-se até ao cultivo da língua, da arte, das letras e das ciências aproximando-se do conceito alemão de *Bildung*. O individualismo e a emancipação antropológica concretizam-se no século das Luzes, dando-se uma ruptura com a tutela da tradição e considerando-se que a "iluminação" vinha do pensamento humano, efectuada pela Razão individual esclarecida, a ser consagrada como única fonte de conhecimento credível. A razão passa a ser o ponto de partida para a reflexão e para o conhecimento do mundo assim como para a negação dos dogmas impostos, que Kant designa como "guardiães estabelecidos" das "massas não pensantes".

Foi durante o movimento intelectual do iluminismo, fortemente marcado pelo enciclopédismo, que o termo adquiriu o sentido de património universal dos conhecimentos e valores formativos da história da humanidade. Mais tarde, Norbert Elias viria a falar de dogmas soberanos impostos pela "autoridade estabelecida, clerical, senhorial ou sapiencial" e a assinalar o aparecimento do Eu-Indivíduo com a máxima de Descartes "Cogito ergo sum". Veio, assim, a concretizar-se a procura da objectividade – anteriormente iniciada por Descartes quando afirma que a dúvida conduz à certeza – e a autonomização da individualidade e do sujeito, sintomaticamente denominado por Kant como "pensador independente".

No século XVIII, dá-se o advento da independência intelectual de que foi arauto Condorcet com a sua ideia de "Educação para o Progresso" reflectida na sua famosa "Árvore do Conhecimento". Por outro lado, dá-se também a emergência da afirmação do julgamento de gosto, o "juízo estético" de que nos fala Kant na sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, assim como o advento da crítica já que o gosto implica uma partilha da crítica apreciadora da obra e se começa a pensar que a verdade decorre do confronto das ideias e das críticas. Daqui decorre que, em consequência da subjectivação do juízo de gosto, surja a teoria do Relativismo. Conclui-se que a Razão não

é una, mas sim plural e a arte surge como uma esfera de valor autónomo, não sendo já obrigada a uma verdade única.

É por esta via também que surge a divisão entre *civilité*, civilização ligada à vida na corte e relacionada com etiqueta e refinamento e a cultura (designada em alemão como *Kultur*) da burguesia e dos intelectuais, ocorrendo assim uma ruptura na unidade cultural. O conceito francês e inglês de *Civilization* refere-se a factores económicos ou técnicos enquanto *culture* se aplica a factos espirituais, artísticos e religiosos e tende a estabelecer-se uma nítida divisória entre as realizações e o comportamento dos homens e o valor daquilo que produzem.

Em suma, a civilização é como um processo enquanto a cultura surge como um produto da criatividade humana. O conceito de cultura vai-se enriquecendo ao longo do tempo e, progressivamente, começa a salientar as diferenças nacionais e de grupos étnicos e sai do reino individual para designar um povo e as suas características. Para tal contribuem os primeiros relatos de viagens do século XVIII que preparam o caminho para a primazia de uma concepção antropológica da cultura que viria a dominar os finais do século seguinte, embora ainda de cariz etnocêntrico.

A civilização, que veio a ter uma conotação negativa, prende-se à forma e à ordem do ter, e a cultura ao conteúdo e à ordem do ser. Paralelamente, no âmbito da Natureza, temos a *natura naturans* e *natura naturata* (criada). Neste contexto, o pensamento cartesiano, assente na separação entre sujeito e objecto, é posto em questão.

No século seguinte, esta divisão, aliada à ideia de progresso, irá servir de justificação à chamada "missão civilizadora do Ocidente". Ocorreu, assim, a passagem de uma sociedade tradicional, fundamentada na autoridade religiosa, para uma sociedade moderna baseada na autoridade da Razão no campo técnico, científico, ético e estético. Inicia-se, deste modo, aquilo que, na conceptualização da sociedade contemporânea, se veio a denominar nova relação entre a vida quotidiana e o saber e entre o discurso e o poder, implicando o protagonismo do "ordinário" e a 'discursificação' do quotidiano.

Daqui decorre que, entre as linhas estruturantes da Modernidade, se destaquem, além das já referidas emancipação individual e a secularização da sociedade, o anseio da Liberdade e da Democracia, a crença no Progresso e na teoria da Evolução, o desenvolvimento da ciência e da técnica e a democratização do saber. Para o processo de secularização contribuíram vários acontecimentos históricos, entre eles: o Renascimento, a Reforma,

os Descobrimientos, a emergência do capitalismo mercantil e da burguesia, a revolução científica e filosófica dos séculos XVII e XVIII assim como as Revoluções Americana e Francesa.

Comparando as linhas essenciais da Modernidade com as anteriormente dominantes devem ainda enfatizar-se os projectos político-sociais reformistas e utópicos fundadores do conceito moderno de Estado-nação; o rompimento com o conceito gregário e colectivista de sociedade; a ruptura com "as certezas e valores tradicionais"; a crítica das "verdades imutáveis, intocáveis e impecáveis", feitas sobretudo por Kant e Hume, e das instituições, crenças e costumes, sendo realizada uma livre reflexão sobre os vários campos do saber, mesmo os considerados mais obscuros. Deriva desta opção o facto de todas as esferas do saber terem sido submetidas à análise esclarecida da razão assim como a importância atribuída à experiência e à autonomização e universalização do próprio conhecimento. Em suma, é nesta época que o homem ousa saber, "sapere aude", tal como afirma Kant. Na mesma linha, e seguindo a "confiança optimista num progresso irresistível" advogada por Rousseau, emerge a noção de perfectibilidade do género humano.

É pois natural que, na decorrência do início deste movimento universalizante conducente à emancipação da Humanidade, em que se estabelece o divórcio entre a Natureza e a civilização e não se cultiva o passado mas sim o futuro, o devir, a questão das origens do conceito de cultura fosse discutida. Em Inglaterra, Edward B. Tylor, na sua obra acima referida *Primitive Culture*, refere que a cultura inclui conhecimentos adquiridos socialmente, crenças, arte, direito, ética e hábitos e define-a como "aquele complexo conjunto de elementos que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, usos e quaisquer outras capacidades e costumes adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade". A partir de então o termo começa a ser usado no plural e "abre-se" à alteridade e à legitimação de outras culturas, perdendo a sua natureza evolutiva única.

Mais tarde, esta ideia foi desenvolvida a partir de uma especulação teórica e de comparações feitas entre as informações obtidas acerca de culturas e subculturas diferentes. Os avanços científicos, para que contribuíssem a teoria de Darwin e o Darwinismo social de Spencer, assim como o pensamento de Marx e Engels, influenciaram os debates sobre cultura numa época, em que, por outro lado, se identificava a cultura com gostos requintados e formação intelectual.

Não cabendo aqui entrar em análises pormenorizadas da evolução do conceito de cultura no século XX, são de referir, no entanto, as contribuições

do desenvolvimento da antropologia com a escola de Franz Boas e o seu particularismo histórico; Émile Durkheim e a criação da área da sociologia; Malinowski e o funcionalismo e a emergência do chamado Materialismo cultural. Os anos de 1950 foram marcados pela escola da "Interpretação da Cultura" e os anos de 1960 pela Antropologia Simbólica, segundo a qual Clifford Geertz descreve os significados atribuídos a objectos, comportamentos e emoções. Como adiante se verá, Herbert Marcuse e Theodor Adorno contribuíram e influenciaram as teorias pós-modernas da cultura, que se desenvolveram nos anos de 1980 e 1990. Os pós-modernistas, como Lyotard, Foucault, Habermas e Heidegger, de uma forma geral, duvidam que se possa compreender objectivamente outra cultura.

Daqui decorre que a ideia de cultura tenha vindo, indubitavelmente, a ser um dos conceitos fundamentais das actuais ciências humanas e sociais. Este conceito constitui a base da disciplina científica que, hoje em dia, é frequentemente designada como Ciência da Cultura. Caracteriza-se por não pertencer a uma área académica específica nem ter um paradigma teórico ou metodológico bem definido mas, em contrapartida, por assegurar acesso intelectual a muitos campos, tais como, literatura, sociologia e antropologia.

Em 1952, Alfred L. Kroeber e Clyde Kluckhohn, na sua obra *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, deram uma definição de 'cultura' que veio a ser como que uma fórmula mística para a geração de analistas culturais de meados do século XX. Estes autores ignoravam obviamente a forma como, durante os cinquenta anos seguintes, a ideia de 'cultura', no seu sentido antropológico, viria a ser frequentemente debatida, questionada, desprezada e até considerada indigna de confiança. Não podiam também prever que, no começo do século XXI, a noção de 'cultura' viria a ser considerada um conceito-chave em muitas ciências humanas e sociais enquanto que a antropologia cultural continuava a ser um campo em que se faziam vários tipos de críticas "anti-culturais" ou "pós-culturais". Pode, no entanto, afirmar-se que uma noção de cultura bastante semelhante ao elaborado por Kroeber e Kluckhohn continua a ser útil na investigação actual e que o conceito de 'cultura' não só sobrevive como floresce, justificando-se, portanto, o seu estudo.

Com efeito, a utilização do termo "cultura" é actualmente muito frequente na linguagem quotidiana e também se usa cada vez mais nos discursos académicos. Encontra-se por toda a parte e o seu significado tem vindo a ser alargado a tal ponto que, dependendo de quem fala sobre o

tema, a palavra pode ter um elevado número de sentidos. É evidente que os significados culturais não podem ser estudados no abstracto e que uma análise cultural requer o seu estudo pormenorizado. Requer, igualmente, um estudo dos valores absolutos e universais relacionados com os materiais nos quais o pensamento e a experiência humana ficaram registados ou das estruturas institucionais e dos padrões sociais através dos quais um modo de vida se tornou essencial assim como das relações activas entre estes diferentes elementos. A definição de conceitos operatórios fundamentais para estudos de análise de formas culturais contemporâneas, como cultura, aculturação, choque cultural, sub-cultura, é conseqüentemente requerido também em estudos de Teoria da Cultura.

O alargamento do significado do conceito de cultura, acima referido, tem vindo a processar-se desde o século XIX e pode afirmar-se que, actualmente, é convicção generalizada que cultura é o modo de vida de um povo. Nessa perspectiva, o conceito pode ser compreendido de modo pluralista e usado para invocar apreciações holísticas dos modos de vida de uma comunidade, com as suas crenças, rituais e costumes. A genealogia do pluralismo de significado tem a ver com o fim do imperialismo europeu, a emergência do multiculturalismo, o aumento de mobilidade geográfica e social e a diversidade de papéis sociais nas sociedades ocidentais.

Ao considerar os diferentes significados que o termo tem adquirido ao longo do tempo, verifica-se que as novas definições que vão surgindo são adequadas a condições de vida diferentes. A pluralidade de significados implica igualmente uma grande diversidade de respostas e o facto de se tratar de algo de imanente à experiência humana contribui para a inegável dificuldade de definição.

Pela sua maior relevância para o objecto que se prossegue, entre as múltiplas formas de definir cultura destacam-se as que interpretam "o ideal de cultura" como um indicativo do nível de progresso de uma nação; as que a vêem como o factor que distingue os homens dos animais e um grupo dos outros ou como o objectivo a atingir num processo de desenvolvimento espiritual, intelectual e estético de uma civilização. Nesta acepção, "cultura" era praticamente um sinónimo de "cultura erudita" e incluía formas de arte para as elites e aquilo que de melhor tinha sido escrito, falado e realizado ao longo dos tempos, incluindo obras e práticas de produção intelectual e artística. A cultura foi também considerada como: um conceito político (ligado à ideia de nação, de nacionalidade e de nacionalismo, a tão falada

Kulturnation de Herder); padrões de comportamento e de modos de pensar que indivíduos vivendo em grupos sociais aprendem, criam e partilham; um ideal de homogeneidade (de que resultam racismo, exclusão e estereótipos) *versus* cultura como diferença e como continuidade (de que derivam multiculturalismo e capacidade universal para a compreensão de outras culturas). O modo de vida de um povo ou de um grupo durante um período específico, incluindo crenças, regras de comportamento, língua, rituais, arte, tecnologia, estilos de vestuário, modos de produzir e cozinhar alimentos, religião e sistemas económicos e políticos foi igualmente considerado cultura assim como a organização social e a manipulação do mundo material como constituindo a sua base.

A cultura foi ainda reconhecida como uma experiência viva e um 'texto' susceptível de uma interrogação crítica; vista como um processo e não como algo de inalterável mas sim como um debate contínuo entre vozes, instituições e ideologias tradicionais e recentes; como uma criação colectiva e não um sistema fixo de símbolos mas sim como uma estrutura continuamente constituída por significados criados pela família, pela comunidade e pelo trabalho.

De todas estas definições se conclui que tudo o que ocorre no âmbito de uma cultura tem significado desde a organização social e a manipulação do mundo material, que constituem a sua base, até à identidade e à memória sociais, assim como às práticas culturais, que vão da literatura e da ciência até às actividades feitas em grupo, como casamentos e rituais. Em suma, trata-se de uma visão partilhada do mundo que inclui múltiplas e variadas acções como: falar, elaborar mitos, fazer trabalho científico e até alimentar-se.

O conceito de cultura tem uma longa história e foi evoluindo ao longo do tempo, podendo, em síntese, organizar-se de acordo com as seguintes categorias:

1. **Categoria cognitiva** – implica a ideia de perfeição como objectivo da realização humana. Encontra-se na crítica literária romântica de Coleridge (1772-1834), que fala da capacidade e da necessidade de os homens procurarem atingir o objectivo da perfeição espiritual²⁴ a

²⁴ *Constitution of Church and State* (1837).

que este autor se refere como "cultivation"²⁵ e também na crítica cultural de Thomas Carlyle (1795-1881)²⁶ assim como na obra de Matthew Arnold (1822-88)²⁷, que considerava que a questão mais importante da sua época era a cultura, por ele designada como um "estudo da perfeição" e que, em 1869, afirmava que cultura consistia na busca de uma perfeição total através da procura do conhecimento de "aquilo que de melhor já tinha sido pensado e dito no mundo", considerando-a "um ideal de perfeição humana... de maior doçura... mais luz, mais harmonia." (p. 64). Da forma poética que caracterizava o seu estilo, descrevia as mais importantes características da cultura como "doçura e luz" (*sweetness and light*);

2. **Categoria colectiva** – corresponde ao estado de desenvolvimento intelectual e moral de uma sociedade influenciada pelas teorias evolucionistas de Darwin (1809-82);
3. **Categoria descritiva** – vê a cultura como um conjunto colectivo de obras de arte e intelectuais (implicando elitismo);
4. **Categoria social** – estuda todo o modo de vida de um povo, incluindo a forma como os indivíduos interagem e se organizam em grupos, tal como através de laços de parentesco ou de casamento, as obrigações de trabalho e a posição económica e política. Esta categoria constitui o principal objecto de estudo dos Estudos Culturais;
5. **Categoria ideológica** – analisa a forma como se pensa, se avalia e se acredita, focando, em particular, as crenças, os valores e os ideais;
6. **Categoria material** – foca sobretudo os produtos manufacturados (tecnologia). Inclui, entre outros aspectos, os tipos de tecnologia e de objectos que foram produzidos e os efeitos da economia no ambiente; os métodos através dos quais se produz e obtém comida e os modos como se trocam bens e serviços.

²⁵ Até ao século XVIII o verbo "cultivar" era apenas utilizado em relação a jardinagem ou agricultura.

²⁶ Este historiador, filósofo e crítico escocês expôs as suas ideias sobre a modernidade no seu famoso ensaio *Signs of the Times* (1829) em que se refere ao processo de mecanização da sua época, que designa como "mechanical age".

²⁷ O pensamento deste poeta e crítico literário sobre cultura encontra-se principalmente na sua obra *Culture and Anarchy* (1869)

Tendo em conta não apenas a especificidade do tema mas também a ideia de que as análises deste tipo são muito complexas, começaremos por nos debruçarmos sobre o conceito operatório de cultura em geral. Este conceito tornou-se a base da área científica que, na actualidade, é frequentemente designada como Ciência da Cultura. Caracteriza-se por não pertencer a qualquer disciplina académica tradicional específica, como acima referido, mas por assegurar, em contrapartida, acesso intelectual a muitos campos, tais como, a literatura, a história, a sociologia e a antropologia.

A questão das origens do conceito de cultura foi iniciada no século XIX na Alemanha e, posteriormente, foi debatida em Inglaterra e em França. Mais tarde, este conceito foi desenvolvido a partir de uma especulação teórica e de comparações feitas entre as informações obtidas acerca de culturas e sub-culturas diferentes. Para a definição do conceito, contribuíram os trabalhos dos antropólogos; dos arqueólogos; dos estudiosos da história da arte, social e das ideias; dos sociólogos e dos filósofos. Os economistas e os cientistas da política são, também, por vezes, considerados como analistas culturais.

O valor e o interesse do conceito da cultura residem no facto de o seu estudo, além de dar acesso a outros domínios do saber, criar disponibilidades para se explorarem novas direcções e abordagens teóricas diferentes e inovadoras. Perante a dificuldade inegável de definição do conceito de cultura, alguns analistas, como C. Wright Mills²⁸, afirmam que é justamente essa indefinição que dá aos estudos culturais a sua capacidade intelectual. Devido a esta característica, que alguns críticos classificam como ausência de um cânone disciplinar estabelecido, pode afirmar-se que esta área de estudo tem como objectivo geral a aquisição de um conhecimento sem fronteiras. Constitui uma zona do saber na qual questões e abordagens convencionalmente excluídas dos planos de estudos tradicionais podem ser estudadas.

No fim do século XIX, ocorreu o movimento designado como *Kulturpessimismus*, herdeiro das descrições de uma sociedade decadente feitas por Baudelaire e por Spengler e que antecede, de certo modo, as críticas que actualmente referem que há um *declínio da cultura* que, devido à sua fragmentação, deixou de ser relevante e de dar sentido à vida. No século XX, a antropologia funcionalista, de Malinowski e Radcliffe-Brown, com

²⁸ C. Wright Mills (1916-1962), sociólogo americano, autor de *The New Men of Power* (1948), *White Collar* (1951) e *The Power Elite* (1956).

as suas discípulas Margaret Mead e Ruth Benedict, contribuiu para que a cultura se afastasse exclusivamente do estudo do indivíduo e da noção de uma "missão civilizadora".

Clifford Geertz contribuiu para a evolução do conceito de cultura com a sua concepção antropológica simbólica em que afirma que os homens estão suspensos em "teias de significados" que eles próprios tecem. Geertz considera a cultura como a forma de que dispomos para procurar esses significados. Para os descobrirmos, devemos analisar as inter-relações que entre eles se estabelecem, distinguindo diversos tipos de experiência cultural que podem depender de factores como religião, conhecimento científico, ideologia, tradição ou arte.

T. S. Eliot e George Steiner dão continuidade às ideias de Mathew Arnold, fazendo profundas análises da sua época e da noção de cultura, que apresentam como sendo uma busca da perfeição, para que contribui uma combinação da poesia e da religião. Entre os "bárbaros, os filisteus e a população", de que nos fala Arnold, emerge um homem que, ao demandar "a luz e a doçura" da perfeição, contribui para o desenvolvimento cultural de todos através da religião, que, para Eliot, é um elemento tão importante como a própria cultura contribuindo em pé de igualdade para o homem culto e integrado.

T. S. Eliot, no seu poema *Wasteland*, cujo título é inspirado pelos escombros resultantes da primeira guerra mundial, define cultura como um modo de vida (*way of life*), uma estrutura orgânica em que uma elite intelectual garante a transmissão cultural, impondo assim a cultura dominante às minorias. Opõe-se à cultura de massas, vendo a cultura de uma perspectiva integrada e representativa de diferentes classes e grupos. Em *Notas para uma Definição de Cultura* afirma: "a cultura de um indivíduo não pode ser isolada da cultura do grupo e a cultura do grupo não se pode abstrair da cultura de toda a sociedade, pelo que a noção de 'perfeição' tem sempre de considerar, simultaneamente, os três sentidos da cultura" (p. 25).

George Steiner participa no debate sobre cultura, que, em Inglaterra, inclui nomes como Matthew Arnold e John Stuart Mill, que defendem uma perspectiva globalizante, passando no século XX pelo braço-de-ferro entre C. P. Snow e F. R. Leavis a propósito da existência de duas culturas, a científica e literária. Todos estes pensadores têm em comum a consciência de que existe uma crise cultural e temem a massificação e a fragmentação da cultura que possam destruir a centralidade cultural que a todos parece indispensável.

Steiner declara-se convicto da superioridade ocidental, dando continuidade às ideias arnoldianas relativamente à cultura individual, e de que a História evolui linearmente, uma noção que justificou os nacionalismos, o imperialismo ocidental e o colonialismo. Alerta-nos contra a implantação de uma "pós-cultura", que vê como uma espécie de enfermidade trazida pela "barbárie", cujos sintomas levarão à perda do lugar central da cultura dominante que será substituída por uma cultura fragmentária, constituída por sub-culturas várias. Haverá então uma massificação das formas culturais e um desmoronamento da noção iluminista de progresso histórico, ocorrendo a atomização de que nos falava Ortega y Gasset ou à tribalização em grupos contíguos de que falaria Moles na sua "cultura-mosaico". Ao referir-se ao fim da hierarquia axiológica, Steiner afirma: "...a ruptura terá o centro do próprio conceito de cultura por objecto" (*No Castelo do Barba Azul*, p. 98).

Talcott Parsons definirá cultura como um sistema complexo e relativamente coerente de significados, normas e valores que orientam a acção social, evoluindo posteriormente na sua teoria da acção até a considerar um código de permuta entre os diversos sistemas e subsistemas sociais.

A concepção marxista de cultura considera a cultura análoga à ideologia. Vê-a como resultando das forças de produção que determinam directamente a super-estrutura social, reduzindo assim a cultura a um determinismo económico, social e político. Esta perspectiva será mais tarde revista por Antonio Gramsci, que fala num vector pluricultural das elites, promovendo, dentro da ideologia, um novo consenso social. Louis Althusser faz, igualmente, uma revisão de todo o pensamento marxista não como uma "cosmovisão" mas como uma ciência revolucionária de interpretação da estrutura social.

Esta concepção virá a influenciar a Escola Crítica de Frankfurt, servindo-lhe de metodologia e servirá também de base à teoria estruturalista e aos estudos culturais da escola do Center for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham, que viria a afastar-se completamente da concepção canónica de cultura, que dominava os estudos literários britânicos, tal como está patente na frase de Raymond Williams: "culture is ordinary".

A ambivalência que domina as principais abordagens da cultura e as soluções recentemente apresentadas, como as de Pierre Bourdieu e Anthony Giddens, tem propensão para considerar cada vez mais tanto as estruturas como a forma como os indivíduos actuam como elementos interdependentes que não se podem sobrepor um ao outro. Nestas abordagens, sobretudo nas que surgiram nos finais da década de 80 do século passado, foi-se

fortalecendo a ideia de que a cultura é um conjunto variado de modos de actuar e de produzir assim como de rituais em que se pretende participar de acordo com as estratégias impostas nas diferentes situações sociais.

Estas diferentes abordagens teóricas à cultura constituem 'ferramentas' interpretativas fundamentais para melhor se compreender como o conceito evoluiu e foi diversamente vivido e experimentado nas sociedades modernas e contemporâneas. A própria complexidade da noção de cultura permite-nos entender os motivos da alteração de muitas das suas próprias categorias, tanto do âmbito ideológico como sociológico, e da erosão das divisões entre cultura erudita e cultura popular.

1.2.4. Os Teóricos Modernos e a Cultura

A sociedade, tal como Rousseau a via, tinha sido construída com base num conjunto de contratos sociais que mudavam constantemente e que eram possíveis devido ao equipamento cognitivo dos homens. Actualmente a cultura pode ainda ser concebida como um conjunto de modelos padronizados dessas relações contratuais, que envolvem expectativas mútuas pormenorizadas e que vão desde as relações maritais mais íntimas a contactos formais de negócios. Para os teóricos contemporâneos, a cultura é um sistema que tanto torna possível um alto grau de uniformidade como de diversidade entre os indivíduos de um país. O conhecimento partilhado de padrões de comportamento impõe uniformidade de acção e de estilo. Contudo, as mesmas percepções, quando partilhadas, também permitem aos indivíduos encontrarem-se em milhares de relações estandardizadas por uma grande variedade de diferentes motivos.

1.2.5. Relação da Cultura com a História

No estudo da cultura, uma questão que se põe é a da relação desta área científica com a história. Certos historiadores modernos afirmam que os mais importantes acontecimentos da história são descritos principalmente em função dos processos culturais. Segundo eles, o conceito de cultura dá aos historiadores um instrumento intelectual extremamente válido para tratar de certos tipos de questões e é-lhes muito útil porque alarga o seu campo de investigação e os ajuda a compreender como vivem os povos. Contribui, por exemplo, para determinar até que ponto os indivíduos, especialmente os mais influentes, afectam a História e até que ponto eles actuam como

agentes da cultura. Outra das questões que se põe é se a história não poderá, em geral, ser melhor compreendida em função de processos culturais que se desenvolvem a longo termo.

A cultura dá forma aos grandes movimentos históricos e a História, por seu lado, modifica, reforça e, ocasionalmente, até transforma a cultura. A história cultural dá um contexto e uma perspectiva em que tanto a cultura como a história são reciprocamente iluminadas. Tem ainda a grande vantagem de juntar e cruzar estes dois campos científicos, contribuindo assim para o paradigma holístico. A este propósito, o conhecido antropólogo e analista cultural Alfred Kroeber²⁹ afirmava que, à medida que se consideravam sistematicamente as ciências humanas, se concluía que havia dois aspectos que eram fundamentais: a abordagem histórica e o conceito de cultura.

Da evolução da própria história, com o surgimento da história social, da história económica e da "Nouvelle Histoire", resultou também uma reinterpretação da ideia de cultura, que implica que se procure entender e explicar a totalidade dos fenómenos do passado para melhor compreender o presente.

1.2.6. A Antropologia e a Cultura

Na opinião do antropólogo Franz Boas, a cultura era um reino mais ou menos autónomo que não se explicava através de outros factores. A complexidade dos fenómenos culturais era tal que os pormenores se sobrepunham inevitavelmente às generalidades. Insistia na variedade das culturas e afirmava que se deviam estudar os materiais das culturas moribundas. Foi o desenvolvimento deste conceito antropológico de cultura que veio substituir a noção – hoje definitivamente ultrapassada – de que a raça era a chave para se interpretarem os grupos humanos.

A luta contra a ideia de que os fenómenos culturais estavam relacionados com a raça foi justamente iniciada por Franz Boas³⁰. Porém, a distinção

²⁹ Alfred Louis Kroeber (1876-1960), antropólogo americano, autor de obras fundamentais, tais como *Anthropology* (1923) e *The Nature of Culture* (1952), considerava que a cultura se baseava em padrões e não em estruturas. Foi inovador nos seus interesses pela análise linguística e pela moda feminina.

³⁰ Franz Boas (1858-1942), devido aos seus interesses múltiplos por etnologia, antropologia física, linguística e arqueologia, foi responsável pela profissionalização da disciplina de Antropologia nos Estados Unidos. Escreveu obras fundamentais como *Race, Language and Culture* (1940).

entre raça, como elemento do reino da biologia, e cultura, como elemento do domínio do comportamento aprendido, da criatividade humana e da liberdade espiritual, apenas se processou a partir de 1920. Foram ainda duas Americanas, ambas alunas de Boas, Margaret Mead³¹ e Ruth Benedict (1887-1948), que passaram a mensagem do relativismo cultural e da necessidade de tolerância. Para Ruth Benedict, autora da conhecida obra *Patterns of Culture*³² (1934), a cultura é um complexo integrado, mais ou menos organizado à volta de um motivo central ou de uma atitude generalizada em relação à realidade. Deve ser vista de forma holística pois nenhum dos seus aspectos específicos pode ser correctamente compreendido sem haver referência ao padrão de que faz parte. A cultura é como um estilo de arte, isto é, representa a resposta colectiva de um povo ao conjunto das possibilidades humanas.

1.2.7. Influência da Tecnologia na Cultura

São múltiplos os problemas que se põem neste contexto. Incluem as questões relativas ao cinema, à publicidade e aos meios de comunicação social. Há também o impacto da tecnologia na ecologia, na recente indústria dos *amusement parks*, nas feiras e exposições mundiais e nos grandes armazéns que, de certo modo, ligam a política, a tecnologia e o mundo dos negócios. Tal como é frequente dizer-se, graças às novas tecnologias e à sua influência, vivemos numa *global village* onde se tendem a diluir as distinções culturais entre os povos.

1.2.8. Fragmentação da Cultura

Actualmente, fala-se de fragmentação da cultura em resultado de um longo processo de diferenciação do capitalismo como sistema económico e do estado moderno assente na criação de um espaço público autónomo. Surgem diversas esferas separadas que potencialmente se vão autonomizando, tanto

³¹ Margaret Mead, a estudiosa americana que revolucionou a área da Antropologia, na sua obra *And Keep Your Powder Dry* (1942) faz uma análise antropológica da cultura americana.

³² *Patterns of Culture*, New York: Mentor Books, 1959. (Esta décima sétima edição, além de ter uma introdução por Franz Boas, é prefaciada por Margaret Mead). Ruth Benedict é também autora de *Race: Science and Politics* (1940) que inclui um dos mais notáveis desafios à doutrina da supremacia branca.

no âmbito científico como cultural. Jürgen Habermas foi um dos autores que chamou a atenção para o facto de a autonomização da esfera pública ser também acompanhada pela autonomização da esfera cultural. O espaço público tem vindo a consolidar-se desde o século XVIII devido a debates e tertúlias realizados em clubes e cafés, que facilitavam o estreitamento das distâncias sociais. Por outro lado, através das discussões sem reservas nem censuras que promoviam, estimulavam novas relações informais. A partir desta altura, começam também a proliferar novos agentes da cultura como os críticos literários e de arte, os próprios artistas, os colecionadores de objectos de arte que, juntamente com membros da alta classe média endinheirada, procuram espaços de lazer, como exposições e museus, diferentes das cada vez mais negativamente percebidas manifestações populares.

Começam assim a surgir diversas culturas e práticas culturais organizadas, num jogo entre cultura erudita, subculturas e, mais tarde, contraculturas. Por outro lado, na cultura dominante, as formas simbólicas são legitimadas através da especialização crescente dos agentes culturais.

O conceito de cultura que, no século XIX, de acordo com as concepções de Matthew Arnold, se definia na valorização e nas distinções dos seus diferentes níveis, passa, na nossa época, como veremos na II parte deste Manual, nas diferentes notas introdutórias aos vários teóricos, a considerar também os esquemas de produção e de recepção dos seus artefactos, tendo em consideração os trabalhos de Adorno, Horkheimer e Benjamin e de pensadores como Fredrick Jameson, que enfatiza a importância das relações entre a produção e o mercado, assim como os delineamentos da mercantilização das indústrias culturais. Jean Baudrillard, por seu lado, considera o consumo, que na nossa sociedade globalizada se vai, gradualmente, tornando cada vez mais activo, abrangente e social e descreve a incontrolável profusão de signos, símbolos e imagens a que assistimos todos os dias. Segundo alguns dos referidos analistas culturais, ocorre, deste modo, a total "esteticização" da realidade quotidiana, passando nós a viver no mundo dos "simulacra", de que nos fala Baudrillard, em que se confundem todas as áreas ou unidades culturais. Em suma, pode concluir-se que as novas tecnologias, além de alterarem a natureza da produção e da recepção dos produtos culturais, contribuíram para a evolução do próprio conceito de cultura.

1.2.9. A Polémica das Duas Culturas

No fim do século XVII, houve uma reorganização do ensino resultante da Querela entre os Antigos e os Modernos. Por este motivo, começou a estabelecer-se uma distinção entre as disciplinas académicas. Considerava-se que umas dependiam do talento e do gosto individual e que outras recorriam à Matemática, implicando uma acumulação de conhecimentos não susceptível de interpretação ou crítica por parte dos estudantes. E esta distinção, para a qual Bacon também contribuiu, serviu de base à oposição entre as Artes e Humanidades e as Ciências, nos nossos dias, designadas, respectivamente, como Ciências Humanas e Ciências Exactas, em parte devido ao contraste entre o método hermenêutico das Humanidades (*Geisteswissenschaften*) e os métodos de observação e explicação das Ciências Naturais (*Naturwissenschaften*). Consolidou-se, deste modo, a fragmentação dos saberes e o desaparecimento de matrizes unificadoras e, conseqüentemente, ocorreram debates sobre o lugar de cada ciência na hierarquia das disciplinas universitárias. E, de uma forma gradual, na Universidade passou a recompensar-se a especialização mais do que qualquer outra actividade, dando-se, assim, relevo às disciplinas de especialidade, que desenvolvem metodologias próprias.

No século XX, a questão foi retomada em Inglaterra a partir da célebre polémica das 'duas culturas' que teve lugar entre dois defensores de cada uma das posições: C. P. Snow e F. R. Leavis³³. C(harles) P(ercy) Snow (1905-80) era um novelista inglês, autor de vários romances e de "Two Cultures", a controversa *Rede Lecture* de 1959, que apresentou em Cambridge, e da obra *The Two Cultures and a Second Look* (1969), em que discute a dicotomia entre a ciência e a literatura e defende que deve haver maior contacto entre as duas áreas do saber. F(rank) R(aymond) Leavis (1895-1978) era crítico literário e professor da Universidade de Cambridge e, em *Two Cultures?* (1962), contesta as opiniões de Lord Snow, com quem manteve uma polémica pública ao longo de uma década.

Snow defendia a tese de que havia duas culturas: a literária e artística e a científica, que tinha sido criada pela modernidade, havendo também

³³ Entre as várias obras que escreveu destacam-se *Culture and Environment* (1933) e *The Great Tradition* (1948).

duas esferas de conhecimento distintas mas equivalentes. Considerava que ignorar a Física contemporânea era equivalente a ignorar Shakespeare e que os estetas apenas deviam estar contra aqueles que designava como "cientistas bárbaros".

Leavis, por seu lado, exprimiu o seu pensamento sobre a tradição cultural afirmando que esta era um reservatório de alegada sabedoria, um hábito estabelecido, uma falta de aventura perante a vida e a mudança³⁴. Afirmava que os grandes espíritos produzem obras literárias que captam os elementos essenciais da experiência humana, e que os produtos da cultura de massas são produzidos de forma colectiva, anónima, comercial e sem impulso criativo. Achava que o estudo do Inglês e a prática da crítica literária deviam ser considerados como uma via para uma vida melhor, como um iluminismo e uma panaceia para as condições desgastantes que afligiam toda a sociedade, visto que na sua opinião "a Inglaterra estava doente"³⁵.

Leavis seguia a escola de Matthew Arnold, estando, portanto, contra o processo de industrialização e sentindo saudades do passado, que designava como "the good old days". Via a cultura popular como uma cultura empobrecida e anónima, produzida e imposta por razões comerciais, enquanto as obras literárias eram produzidas por uma elite representativa da cultura erudita. As ideias de Leavis foram divulgadas através do periódico *Scrutiny*, que ele próprio dirigia, e tiveram um grande impacto na crítica cultural do seu tempo, que ficou marcada pelo desprezo leavisiano por uma cultura comercial. Como remédio para a situação em que pensava que a Inglaterra se encontrava, Leavis recomendava a reunificação da sociedade através da cultura e de um programa de educação liberal.

A situação de dicotomia referida pelos participantes na controversa polémica de "As Duas Culturas" veio a alterar-se, tal como atrás foi aflorado, sobretudo a partir dos anos 60 do século XX, e houve uma mudança de perspectiva, surgindo o paradigma holístico, que implicou um aumento da interdisciplinaridade tanto na investigação como no ensino universitário. Deste modo, foram surgindo novas áreas científicas consideradas 'híbridas' em que as fronteiras disciplinares se deslocam constantemente e, na literatura

³⁴ F. R. Leavis, *Nor Shall My Sword: Discourses on Pluralism, Compassion and Social Hope*, (1972), pp. 92-93.

³⁵ Ficou famosa a sua expressão "England is sick...".

passou-se do estudo dos textos 'canonizados' para métodos de interpretação contextual.

Apesar desta mudança de atitude, mais recentemente, as controversas "guerras da ciência" foram alvo de atenção popular e atingiram quase o nível de escândalo, quando o físico Alan Sokal enviou um artigo intitulado "Transgressing the Boundaries – Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity" para a revista *Social Text*. Sokal foi aparentemente motivado pelo que considerou serem acusações feitas à ciência pelos teóricos e filósofos seus contemporâneos. No artigo, segundo ele, conseguiu apresentar aquilo que seria uma visão pós-estruturalista da física quântica, fazendo uma paródia tanto da teoria pós-moderna como da física quântica, a fim de atingir os seus objectivos. O alvoroço que o artigo causou não teve tanto a ver com o conteúdo da "transgressão" mas sim com o facto de a sua proposta para publicação ter sido unanimemente aceite pelos editores da conhecida revista, que não se aperceberam que se tratava de uma paródia e de um logro. Encorajado pelo sucesso conseguido pela sua impostura, um ano mais tarde, Sokal voltou ao ataque contra os teóricos pós-modernos, juntando forças com Jean Bricmont e publicando a obra *Impostures intellectuelles*, que foi subsequentemente traduzida para inglês com o título mais explícito de *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. Estes textos obtiveram críticas em muitos jornais que, esquecendo que a tradição da controvérsia data do século XVII, como acima foi referido, consideravam a atitude polémica de Sokal muito inovadora. Olvidavam também que a reinauguração das 'hostilidades' tinha, de facto, ocorrido muito antes das "manobras" sokalianas, durante uma conferência de Jacques Derrida na famosa Johns Hopkins University, em 1969.

A partir de então aqueles que já foram apelidados de "guerreiros-cientistas" não se têm cansado de considerar os teóricos e filósofos, que não seguem as tradições académicas da divisão das áreas científicas, como "caçadores furtivos" no campo das disciplinas "exactas", afirmando que, deste modo, eles procuram aumentar e sustentar o seu "fraco" prestígio³⁶.

³⁶ Em Portugal, a polémica das duas culturas envolveu, recentemente, os Professores António Manuel Baptista, com as suas obras *O Discurso Pós-Moderno Contra a Ciência* (2002) e *A Crítica da Razão Ausente* (2004) e Boaventura Sousa Santos, que, em 2001 publicou *Um Discurso sobre as Ciências*. Estes conhecidos autores vieram, respectivamente, em defesa dos cientistas e dos teóricos pós-modernos.

Porém, desde a década de 80 do século passado, os ânimos começaram a serenar e, mais recentemente, entrou na liça Arkady Plotnitsky, cuja voz pacificadora se espera que tenha grande aceitação. Plotnitsky, na sua obra *The Knowable and the Unknowable: Modern Science, Nonclassical Thought, and the "Two Cultures"* (2002), afirma sabiamente que os problemas dos limites da cognição, quer sejam concebidos discursivamente ou matematicamente, são problemas da representação racional ou comensurável que todas as disciplinas têm de partilhar, desde que estejam fundamentalmente interessadas nas bases e na ocorrência do conhecimento. As intervenções de Plotnitsky foram também publicadas em *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science*, outra obra com um título bem revelador. Nela, este autor lembra que os cientistas, mesmo nas áreas mais dominadas pela matemática, se envolvem em discordâncias produtivas. Lembra, a este propósito, os nomes de Einstein e de Bohr, cuja divergência contribuiu para o desenvolvimento da física atômica, assim como os caminhos diferentes, mas interrelacionados, que seguiram Descartes e Leibniz. Considera que, antes de entrarmos naquilo que, lamentavelmente, veio a ser conhecido como as "guerras da ciência", deveríamos ponderar que, afinal, a própria ciência é o produto de uma história contínua de diferentes interpretações, de orientações e direcções intelectuais divergentes e até mesmo mutuamente contraditórias mas que esses "antagonismos interpretativos" contribuem para o progresso científico. Plotnitsky responde, construtivamente e com muito tacto, "ao som e à fúria" da guerra e sugere que um reconhecimento reflexivo mútuo dos limites cognitivos, limites esses que compõem a complexidade, pode vir a incluir entre os seus efeitos desconhecidos uma acção que se pode considerar ser ética.

A este propósito, graças à atenção que passou a ser dispensada aos modos de compreensão e à ênfase dada à construção social do conhecimento pode, eventualmente, encontrar-se também um processo de as Humanidades readquirirem o papel importante e a posição de centralidade que já tiveram. Para que tal suceda, é fundamental que os modernos humanistas não se oponham nem estejam numa posição de isolamento em relação à Ciência, à Tecnologia e à Política, mas que, pelo contrário, assumam uma atitude de colaboração. O conhecimento humano é um todo interrelacionado e é na passagem do dualismo cartesiano para uma atitude holística, na complementaridade das diferentes facetas da cultura e no entendimento e compreensão entre os cientistas e os humanistas que residem as possibilidades de futuros avanços culturais.

2. MODERNIDADE

2. Modernidade

Os conceitos de modernidade e de modernismo são dos mais controversos e vigorosamente debatidos tanto na Teoria da Cultura como na filosofia contemporânea. São múltiplos os debates e discussões sobre a modernidade e inúmeras também as novas teorias sobre o modernismo artístico.

Desde o tempo dos Gregos que se sabe que a sociedade está em constante mudança. É bem conhecida a afirmação de Heraclito¹ a este propósito de que não podemos banharmo-nos duas vezes nas águas do mesmo rio. Os filósofos e pensadores têm acreditado desde sempre que a sociedade avança de acordo com leis imutáveis e que há uma força que a impulsiona. Nos tempos modernos, via-se a evolução da sociedade como sendo progressiva e considerava-se que a Humanidade, em consequência do desenvolvimento do pensamento racional e científico, estava não apenas a conquistar o mundo em que vivia mas também a "olhar para as estrelas".

A questão da superioridade ou da inferioridade do presente em relação ao passado punha-se desde a "Querelle des Anciens et des Modernes"², que ocorreu no início do século XVII, em França, e em que houve um grande debate entre os 'Antigos' e os 'Modernos'. Os Antigos achavam que as grandes civilizações clássicas da Grécia e de Roma eram a fonte de todas

¹ Heraclito de Éfeso, filósofo grego do século V a. C. que influenciou os espíritos mais diversos desde Platão a Heidegger.

² Vide referência a este tema na pág. 55.

as ideias e padrões literários. Os Modernos, por seu lado, afirmavam que os novos tempos requeriam novos modelos e formas de expressão. Actualmente, a categoria de clássico já não coincide com a noção de antiguidade dos "Anciens", derivada da sua nostalgia e fascinação pelo passado, que se pode concluir que não é superior nem inferior ao presente mas simplesmente diferente.

No início do século XIX, a palavra "romântico" era praticamente sinónimo de "moderno". Mais tarde, o termo foi utilizado para designar as escolas literárias e artísticas que reagem contra os valores neoclássicos. A noção de "beleza" romântica era mais "característica" do que universal e incluía categorias como "grotesco", "sublime" e "interessante".

O conceito de modernidade nasce quando, no fim do Romantismo, se começou a sentir insatisfação com as reacções ao classicismo e, segundo a tradição, foi Baudelaire³ quem utilizou pela primeira vez a palavra. Com efeito, foi nas últimas décadas do século XIX que o termo começou a ser reabilitado e passou a ter ainda mais aceitação e legitimidade a partir de 1920. Na Igreja Católica, houve um debate teológico no final do século XIX e o uso do vocábulo veio a ser condenado por Pio X. Talvez por isso, em Itália, teve uma conotação pejorativa, tendo Marinetti e os outros futuristas feito uma caricatura da modernidade. Em 1890, na América do Sul, o termo *El Modernismo*, significava independência cultural. Nos países de língua inglesa, o termo adquiriu o significado de progresso, mudança revolucionária e mesmo de socialismo.

A poesia modernista desviava-se intencionalmente da tradição poética aceite e apresentava alguma dificuldade de leitura para o público-leitor habitual. Na segunda década do século XIX, começou a utilizar-se a designação *avant-garde* para incluir todas as novas escolas que rejeitavam o passado e seguiam o culto do novo e os movimentos mais extremistas. Alguns seguiam as ideias de Bakunin, que afirmava que destruir era criar. Mais tarde, para Ionesco, um homem vanguardista era aquele que se opunha ao regime existente. O termo veio a tornar-se um dos mitos culturais dos anos 60 do século XX, chegando a ser uma moda generalizada. O nihilismo de Dada pode considerar-se como um traço arquetípico deste movimento *avant-garde*.

³ A imagem negativa da cidade descrita por Baudelaire veio a ter profundos efeitos nas concepções da modernidade.

Actualmente, a designação modernismo pode ser usada para descrever movimentos de arte da era moderna, como impressionismo, arte pela arte, surrealismo e movimento vanguardista.

2.1. Definição

Ao procurar definir modernidade impõe-se que reflectamos sobre a origem etimológica da palavra. Verifica-se então que em Latim *modernus* significa "agora" e "o tempo do agora". Na área da literatura, *Modernus* opunha-se a *antiquus* e significava uma linha divisória entre uma cultura clássica e um presente, cuja tarefa histórica era reinventar essa cultura. O termo veio a adquirir um significado específico, que, aliás, manteve até aos nossos dias, fazendo-se uma distinção entre *novus* e *modernus*. Ao analisarmos a dinâmica da palavra "moderno", podemos fazê-lo em relação à estrutura das categorias temporais ou abordar o problema pela via linguística, verificando, assim que tanto o seu significado como o conteúdo variam até de um autor para outro ao longo do tempo⁴.

A Modernidade é um longo período de mudança histórica, alimentado por um desenvolvimento científico e tecnológico e dominado pela propagação extensiva por todo o mundo e no espírito dos homens da economia capitalista de mercado. Pode dizer-se que ainda não chegou ao fim, havendo quem veja o pós-modernismo como uma variante do modernismo, facto que, no fundo, implica a existência de entusiasmo por alguns aspectos da modernidade. A este propósito, podemos reflectir nas palavras de D'Alembert que afirmava que, ao olhar atentamente para o seu século, verificava que os acontecimentos que o ocupavam, os seus hábitos, realizações e até os tópicos de conversa demonstravam que tinha ocorrido uma grande mudança nas ideias e que essa mudança, pela sua rapidez, parecia pressagiar uma outra alteração ainda mais importante. Da forma sensata que o caracterizava, este homem das Luzes previa que apenas o tempo iria dizer qual o objectivo, a natureza e os limites da revolução que estavam a viver, cujas inconveniências e vantagens ele considerava que a posteridade iria reconhecer melhor do que os *illuminati*.

⁴ Hegel, na sua obra *A Fenomenologia do Espírito*, referia-se já a palavras que parecem concretas mas variam de significado.

Trata-se de uma época que é frequentemente definida como um período histórico da cultura ocidental que teve a sua origem no iluminismo, no fim do século XVIII. Há, contudo, muitos discursos de modernidade e o termo refere-se a uma variedade de transformações económicas, políticas, sociais e culturais. A modernidade, tal como foi teorizada por Marx, Weber e outros pensadores, é um termo histórico periodizante que se refere à época que se seguiu à Idade Média ou ao feudalismo. Opõe-se às sociedades tradicionais e caracteriza-se pela sua inovação, dinamismo e novidade. Os discursos teóricos da modernidade de Descartes e, ao longo do iluminismo, defendiam a razão como fonte de progresso no conhecimento e na sociedade assim como *locus* privilegiado de verdade e base do conhecimento sistemático.

A razão era considerada eficaz para descobrir normas teóricas e práticas segundo as quais o sistema de pensamento e de acção podia ser construído e a sociedade podia ser reestruturada. Este projecto do iluminismo, que durou entre 1687 e 1789, também operou nas revoluções democráticas americana e francesa que tentaram transformar o mundo feudal e produzir uma ordem social justa e igualitária que encarnasse a razão e o progresso social. Na sua longa história, o período caracteriza-se pela tensão entre impulsos críticos, destrutivos e mesmo negativos e tendências construtivas e positivas mas que estão, aliás, intimamente ligadas.

O iluminismo e o período histórico em que este movimento intelectual decorreu caracterizam-se pela fé no poder de três elementos principais, que são respectivamente: o poder da razão sobre a ignorância; o poder da ordem sobre a desordem e o poder da ciência sobre a superstição. Estas três características eram consideradas por muitos pensadores da época como valores universais. Acreditava-se que, através delas, as velhas classes dominadoras e as suas ideias ultrapassadas seriam vencidas. Em muitos aspectos, a modernidade foi 'revolucionária', podendo a revolução francesa de 1789 ser vista como a personificação desses aspectos. As referidas características podem também ser consideradas como os arautos da chegada do capitalismo que traz consigo um novo modo de produção e uma transformação da ordem social.

De acordo com o pensamento da época, estas convicções básicas serviam de base para que a humanidade pudesse atingir o progresso. O movimento intelectual das Luzes, que correspondia à concepção de possibilidades infinitas, iria permitir a emancipação da Humanidade da ignorância, da pobreza, da insegurança e da violência. Por outro lado, embora se tivesse

fé no racionalismo e na experiência, cultivava-se a elegância e a alegria de viver. Acreditava-se que, apesar de todos os sofrimentos e atribulações que o mundo sofria, havia um movimento geral em direcção à libertação humana e que a sociedade avançava e que, embora nem tudo corresse bem e houvesse reveses – tais como guerras, fome, desastres naturais e provocados pelos homens – estes eram geralmente ultrapassados, e toda a humanidade progredia. Arquitectos, escultores, pintores e ensaístas davam corpo aos ideais de harmonia e de ordem na sociedade e iam buscar a sua inspiração à Grécia e a Roma⁵ assim como à Itália do Renascimento. Uma das funções da arte nesta época era corrigir o gosto das classes sociais mais baixas e expor os males da sociedade, tal como, em relação em Inglaterra, está bem patente nas pinturas de Hogarth⁶, nas sátiras de Swift e na visão caótica da sociedade de Pope. A sociedade era também dada a entretenimentos agitados e a sentimentalismos.

Além de ser um período histórico, a modernidade destaca-se também por nela ter ocorrido o iluminismo que foi um projecto intelectual trazido à atenção geral por um grupo de intelectuais franceses, designados como *philosophes*⁷ e envolvidos na publicação de uma obra colectiva intitulada *Encyclopédie*, editada por Diderot desde 1751. Durante os vinte anos em que foi regularmente publicada, esta famosa obra procurou, segundo os seus autores, satisfazer a "indispensabilidade de criar novas formas de conhecimento para corresponder às necessidades de um novo mundo". Os ideais deste grupo de pensadores eram partilhados, em todo o mundo, por homens e mulheres cultos que pensavam que "apenas a Razão daria total conhecimento sobre o homem, a Natureza, o Cosmos", satisfazendo-se assim a sede de Prometeu pelo conhecimento universal. Tratava-se de uma nova ortodoxia intelectual por parte das elites mais cultas da Europa. Entre os *philosophes*⁸ contam-se, além de Voltaire, Diderot e Condorcet em França,

⁵ Esta época é designada em Inglaterra como *Augustan* porque o país procurava ser como a Roma do Imperador Augusto.

⁶ Veja-se a série de "conversation pieces" como, por exemplo, *Marriage à la Mode*.

⁷ Denis Diderot (1713-84) e Jean Le Rond D'Alembert definiam "philosophe" como alguém que: "menospreza o preconceito, a tradição, a concordância universal, a autoridade, em suma, tudo aquilo que escraviza a maioria dos espíritos, e ousa pensar por si próprio".

⁸ Designação francesa usada para todos os pensadores do iluminismo, especialmente os enciclopedistas.

na Inglaterra, Adam Smith (1723-90), David Hume (1711-76) e Edward Gibbon (1737-94); na Alemanha, G. E. Lessing (1729-81) e Immanuel Kant (1724-1804); na Itália, G. Vico (1688-1744) e C. Beccaria (1735-94). Também entre os Americanos se destacaram pensadores como Benjamin Franklin (1706-1790), Thomas Jefferson (1743-1826) e James Madison (1751-1836). Todos estes "iluminados" estavam interessados no avanço do conhecimento, que lhes traria a compreensão da natureza e o auto-conhecimento, pretendiam "atrever-se a saber" (*sapere aude*), tal como expresso na conhecida frase de Horácio usada por Kant⁹ (1723-1804).

2.2. Contextualização

Kant afirmou que, com o iluminismo, os homens saíam da sua imaturidade e começavam a pensar por si próprios e a ter a coragem de utilizarem as suas capacidades intelectuais. Este passou a ser o lema do iluminismo e fazia parte do modelo emergente de pensamento que surgiu a partir do século XVII, no Ocidente, e era marcado pela crença na superioridade do seu modo de pensar, pelo anti-clericalismo, pela fé na preponderância do conhecimento, pelo entusiasmo pelos progressos científicos e tecnológicos e pela crítica do absolutismo. Deste modo, Kant referia-se a uma das mais características facetas do iluminismo: a exaltação da Razão. Com efeito, a tomada de consciência e a confiança no poder da mente humana para se submeter a si própria e ao mundo a uma análise racional caracterizou este movimento e promoveu a crença no progresso intelectual. Revela igualmente a aplicação do método científico a todas as áreas. Este filósofo alemão defendia também a mudança, a racionalidade e a liberdade que considerava aspectos próprios do iluminismo. Na sua crítica da razão pura, Kant afirmava que a inteligência era uma força activa no mundo.

A definição deste grande pensador do século XVIII teve um impacto relevante nos teóricos que se lhe seguiram e que chegaram a pensar que a ciência social podia ser explicada usando o conceito kantiano de razão, que viam como sendo a directiva para todas as acções e explicações. Os racionalistas partem da premissa de que os homens são animais racionais e a sua

⁹ V. o ensaio de Kant "Was ist Aufklärung?" que foi publicado em 1784 no *Berlinische Monatsschrift*, o porta-voz oficial do iluminismo alemão.

personalidade se define em função da razão. Este tipo de razão instrumental e universal caracteriza-se pela ênfase na precisão, na investigação, na atitude crítica, na metodologia rigorosa e na colheita de dados empíricos. Começa com dúvidas mas procura certezas e contribui para os homens atingirem um conhecimento científico que é verdadeiro e certo. O homem torna-se auto-suficiente e, como único agente racional, passa a ser o centro de toda a realidade social e o dominador da natureza, graças justamente ao seu poder de usar a ciência. Descobre também o movimento progressivo linear da história. Esse homem racional subscreve o cosmopolitismo e procura a homogeneização cultural. As culturas nacionais fazem surgir os estados-nação, que são poderes soberanos e seculares e nos quais a sociedade civil surgiu com um conjunto de direitos individuais. Os homens passam a usar a ciência e a tecnologia para aumentar a produtividade a fim de atingirem a riqueza material e começam a surgir movimentos de emancipação com o objectivo de realizar a liberdade política, moral e económica dos indivíduos. Verifica-se assim que muitos dos padrões do iluminismo convergiram e foram refinados por Kant e, embora este pensador criticasse determinados aspectos, pode considerar-se que o seu pensamento representa o culminar deste movimento intelectual que ele próprio caracterizou como um processo contínuo e dinâmico.

Voltaire (1694-1778) é outro pensador iluminista que merece destaque. Louva a ciência newtoniana e a teoria política de Locke, especialmente as ideias de governo "por consentimento" e a tolerância de diferentes religiões e políticas. Considerando o iluminismo escocês, impõe-se o nome de David Hume, um dos seus maiores filósofos, que era também historiador e economista¹⁰, mas se opunha violentamente à política mercantilista. Era um empirista que não acreditava nas teorias da "lei natural" nem no "contrato social", cuja teoria hedonista da moral serviu de base ao utilitarismo e influenciou fortemente as posteriores teorias evolucionárias.

Entre os iluministas americanos merece especial referência Charles Brockden Brown (1771-1810) que, na sua obra *Alcuin: A Dialogue* (1798) – através de um diálogo inteligente entre uma matrona burguesa e um tutor indigente – dramatiza as contradições da retórica patriarcal, fazendo eco dos argumentos usados por Mary Wollstonecraft e, mais tarde, por John Stuart Mill em Inglaterra.

¹⁰ As contribuições de Hume para a economia encontram-se em *Political Discourses* (1752).

A secularização das crenças e das doutrinas aceites é outro importante processo no desenvolvimento do modo de pensar da modernidade, tanto na religião como na ciência, na moral, na política, na história ou na arte. Embora se notem grandes diferenças entre os vários pensadores modernos, todos eles enfatizavam que a secularização, a humanidade, o cosmopolitismo, a liberdade, a razão e a crítica sem restrições eram os conceitos chave da sua epistemologia.

Após as crises do século XVII, procurava-se uma nova estabilidade. Esta ideia estava expressa, de uma forma geral, nas artes, como a música, com Corelli, Vivaldi, Albinoni, Handel e sobretudo Bach e a pintura, com a produção pictórica típica desta época como a de Chardin, Lawrence, Gainsborough, Watteau e Fragonard. O movimento iluminista foi descrito, na altura, como um projecto para acabar com "as trevas, o medo e a superstição" e retirar todos os entraves à liberdade de investigação e ao debate. Opunha-se aos poderes tradicionais e às crenças da igreja, que apelidou de superstição, e punha em questão a legitimidade política. Todas as noções tradicionais ou herdadas, assim como as relações sociais, tinham de ser sujeitas ao escrutínio popular e, portanto, ao uso colectivo da "Razão". A organização social comparativamente liberal, que caracterizava a política da Inglaterra, no século XVIII tornou-se uma inspiração ou modelo para os pensadores do iluminismo. Berkeley falava a este propósito de um: "oceano de luz que surgiu e avançou apesar da escravatura e da superstição".

Outro elemento importante foram os avanços e as realizações fantásticas da ciência e da tecnologia no seguimento da revolução científica de Newton. Foi nesta época que primeiro se encararam os extensos e tangíveis melhoramentos que ocorreram em muitas áreas da vida devido à aplicação da ciência, dando origem a sonhar-se com um mundo radicalmente melhorado, ordenado e dominado. Surgiu assim a ideia de "aperfeiçoamento" da raça humana e do "progresso moral". O desejo de dominar a natureza desenvolveu-se e transformou-se no sonho de dominar a sociedade e a história. Os aspectos negativos deste sonho vieram a ser analisados por Adorno e Horkheimer em *Dialéctica do Iluminismo* (1947) onde se lê: "O Iluminismo tem sempre tentado libertar os homens do medo e estabelecer a sua soberania. No entanto, a terra completamente iluminada irradia um desastre triunfante."

2.3. Enquadramento

A cultura ocidental construiu uma história de movimento gradual da humanidade em direcção a um estado de progresso e perfeição. Elaborou uma narrativa histórica linear e salvífica em que a ciência, a tecnologia e o capitalismo resolvem todos os problemas e criam um novo mundo de riqueza, democracia e bem estar. A visão iluminista do visionário Marquis De Condorcet, que afirmava que não tinham sido fixados limites ao aperfeiçoamento da humanidade e que a perfectibilidade do Homem era absoluta, é um bom exemplo deste código de valores secular e materialista.

No período moderno, os teóricos consideravam a ciência e a tecnologia como forças civilizacionais impulsionadoras de mudança e de progresso que elevariam a humanidade das prisões do pré-moderno, fazendo assim avançar a sociedade racional. Karl Marx, no século XIX, ainda considerava a ciência e a tecnologia como forças libertadoras e ia ao ponto de igualar a emancipação humana ao avanço das forças produtivas da sociedade. Foi apenas no século XX que se começou a criticar a ciência moderna e os seus métodos e alguns teóricos e escolas de pensamento afastam-se dessa ciência e ignoram os seus desenvolvimentos.

Outro dos aspectos a mencionar em relação a este movimento é o da esfera pública e o papel dos intelectuais. Com efeito, durante o iluminismo e as revoluções democráticas que ocorreram no século XVIII, surgiram locais públicos onde se discutiam assuntos de interesse comum¹¹. As instituições e os espaços que integravam esta 'esfera pública' eram vários e incluíam jornais, revistas, cafés, onde se liam os jornais e se participava em discussões políticas, salões literários, de onde emanavam ideias e críticas e assembleias públicas, que eram locais de oratória e debate. A sociedade burguesa estava dividida em classes sociais e cada uma dessas classes atraía "especialistas em palavras" conhecidos como intelectuais, que defendiam as diferentes causas. Esta designação foi aplicada a figuras representativas que lutavam pelos valores do iluminismo, como a justiça e a igualdade, tais como os já referidos ideólogos do iluminismo francês, Thomas Paine e até Mary Wollstonecraft¹². Poste-

¹¹ Jürgen Habermas, *The Public Sphere*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1989

¹² Mais tarde, foram assim designadas figuras como Heine, Marx, Victor Hugo, Dreyfus, Du Bois, Sartre e Marcuse que protestavam contra a injustiça e a opressão.

riormente, durante o século XIX, as classes trabalhadoras criaram as suas próprias esferas públicas nos sindicatos, nas sedes de partidos e em outros locais de encontro e instituições próprias. Surgiram também organizações culturais radicais e uma imprensa alternativa. No século XX, a teoria pós-modernista viria a criticar muitas das ilusões e ideologias desta figura do intelectual moderno tradicional, chegando mesmo a rejeitar o seu papel de crítico oposicionista¹³.

Os filósofos dos séculos XVII e XVIII, embora concordassem que valores como a sabedoria, a justiça e a coragem eram importantes, subverteram não só as virtudes clássicas mas também as cristãs. A era moderna caracteriza-se assim por nela ter ocorrido a transição de uma visão do mundo de acordo com uma perspectiva funcionalista. No século XX, os dois conhecidos analistas Georg Simmel e Ernst Cassirer interpretavam esta transição de forma diferente. Simmel subscrevia uma interpretação fenomenalista e Cassirer advogava um objectivismo inspirado numa interpretação singular de Kant. Estes dois pensadores tinham atitudes culturais divergentes. O sociólogo Simmel via as estruturas complexas da modernidade como uma alienação do fluxo da vida subjectiva, enquanto que Cassirer as considerava como uma expressão própria da capacidade simbolizadora da humanidade. O pessimismo cultural de Simmel transformou-se num entusiasmo por uma acção colectiva radical, especialmente durante a I Guerra Mundial, enquanto que o optimismo de Cassirer o preservou desta tentação.

Nos nossos dias, parece evidente que o desaparecimento provisório de alternativas ao capitalismo, que já foi designado como "o fim da história"¹⁴, tem tido um papel numa aparente tentativa universal de reviver a 'modernidade' como ideal social. Contudo, os paradoxos do conceito sugerem algumas regras para evitar que seja mal utilizado. Fredric Jameson, que é considerado o mais importante crítico marxista dos Estados Unidos, fez uma nova interpretação da problemática¹⁵ e conclui que, embora os con-

¹³ Antecipando-se a muito do que sucede nos nossos dias, Bertold Brecht e Walter Benjamin tiveram consciência do potencial das novas tecnologias como instrumentos a que os intelectuais poderiam recorrer para democratizar e revolucionar a sociedade.

¹⁴ Esta é a tese defendida por Francis Fukuyama na sua obra intitulada *The End of History and the Last Man*, 1992.

¹⁵ Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, 1992.

ceitos estejam adulterados, eles dão, contudo, pistas quanto à natureza dos fenómenos sobre os quais se propunham teorizar. A sua análise judiciosa e penetrante dos termos modernidade e pós-modernidade, ajudam-nos a clarificar as circunstâncias políticas e artísticas actuais. Hoje em dia, quando o foco principal da teoria pós-moderna e pós-estruturalista é justamente a crítica do iluminismo como centro da modernidade, devemos analisar este movimento com especial atenção.

Por seu lado, a modernidade estética surgiu nos novos movimentos vanguardistas modernos e nas subculturas boémias, que se rebelaram contra os aspectos alienantes da industrialização e da racionalização, enquanto procurava transformar a cultura e encontrar uma auto-realização criativa na arte. A modernidade entrou na vida quotidiana através da disseminação da arte moderna, dos produtos da sociedade de consumo, das novas tecnologias e dos novos modos de transporte e de comunicação. A dinâmica pela qual a modernidade produziu um novo mundo industrial e colonial pode ser descrita como "modernização", um termo que se refere aos processos de individualização, secularização, industrialização¹⁶, urbanização e burocratização relacionados com acções que têm como objectivo diferenciar, mercantilizar e, em suma, racionalizar a sociedade e que constituíram, afinal, o mundo moderno.

Paradoxalmente, porém, a construção da modernidade produziu sofrimento e miséria para as suas 'vítimas', que vão dos camponeses, do proletariado e dos artesãos oprimidos pela industrialização capitalista até à exclusão das mulheres da esfera pública e ao genocídio da colonização imperialista. A modernidade também produziu um conjunto de instituições, práticas e discursos que legitimam os seus modos de domínio e de controle. A dialéctica do iluminismo¹⁷ descrevia um processo pelo qual a razão se transformava no seu oposto e as promessas de libertação da modernidade escondiam formas de opressão e domínio. Segundo Raymond Aron, passou a ser questionável a ideia positiva do progresso e para alguns pensadores pós-modernos, este projecto, embora possa ter sido louvável no seu início, veio a

¹⁶ Segundo Anthony Giddens, da modernidade resultou um conjunto de relações sociais ligadas com a industrialização.

¹⁷ A obra de Horkheimer e Adorno foi traduzida para português com este título, em 1972.

oprimir a humanidade forçando-a a ter um certo tipo de modos de pensar e de agir. Contudo, os defensores da modernidade, como, por exemplo, Jürgen Habermas, afirmam que ela tem um potencial que não foi realizado e recursos para vencer as suas limitações e efeitos destrutivos.

Na esteira de Lovejoy, e de acordo com a habitual perspectiva da História das Ideias de que aquilo que distingue uma era das outras é a reflexão e a inspiração que essa época provoca nos períodos subsequentes, não há dúvida que a modernidade se destaca pois é inegável que trouxe para os nossos dias a ideia do estudo sistemático da Natureza, do Homem e da Sociedade¹⁸.

Considerando que a modernidade ocorreu há mais de duzentos anos, levanta-se a questão do que poderemos nós, que vivemos no século XXI – numa era em que se tem acesso a uma informação ilimitada premindo apenas um botão de computador – aprender com essa época passada. Podemos, entre outros aspectos, instruímo-nos acerca das lutas pelos nossos direitos e pelos direitos dos outros, da necessidade de sermos cépticos, especialmente em relação à linguagem, e lembrarmo-nos que, tal como os pensadores do século XVIII afirmavam, a educação é a melhor ferramenta para promover a paz e a justiça.

¹⁸ As Ciências Sociais desenvolveram-se como área científica a partir do século XVIII.

3. ILUMINISMO

3. Iluminismo

3.1. Definição

A fim de se definir este movimento intelectual, pode-se começar, tal como Kant, por fazer a pergunta "O que é o Iluminismo?". Hoje em dia, este movimento é, muitas vezes, visto, de uma forma genérica, como um período histórico em que alguns intelectuais pensaram que um mundo perfeito poderia ser construído com base no bom senso e na tolerância. O iluminismo é, com efeito, um dos raros movimentos históricos de carneira que abalou todos os fundamentos da sociedade e cuja designação foi escolhida por aqueles que nele participaram.

A denominação de iluminismo deriva do facto de alguns pensadores e escritores, principalmente em Londres e Paris, acreditarem que eram mais sábios do que os seus compatriotas e pretenderem "iluminá-los" através da luz difundida pela razão humana. Intelectuais, como Vico, Adam Ferguson, Condorcet e Herder, achavam que, graças à fé que tinham na experiência e na razão, poderiam combater a ignorância, a superstição e a tirania, construindo assim o referido mundo melhor. Desejavam o progresso e constataram a sua exequibilidade pelo que ele passou a constituir o apogeu do evolucionismo e a ser defendido como paradigma dominante.

Estas concepções sustentavam que as sociedades passariam por diversos estádios previsíveis e viriam a justificar a importância das "grandes narrativas" da História. Partiam do princípio de que a civilização da época em que viviam era superior à daquela que a tinha precedido tanto no âmbito do conhecimento como da sofisticação das suas técnicas. Os seus principais alvos eram a religião

e o domínio da sociedade por uma aristocracia hereditária. Insistiam em combinar a lógica com aquilo que designavam como "razão", que, segundo eles, consistia em bom senso, observação e nos seus próprios preconceitos a favor do cepticismo e da liberdade. Trata-se de uma ideologia humanista liberal que dominou a cultura ocidental desde o século XVIII e que lutava para conseguir a emancipação da humanidade de necessidades económicas e de opressão política.

3.2. Contextualização

Para compreender como este movimento veio a ter tanta influência no século XVIII é necessário recuar no tempo. Pode começar-se por referir como, já no século XIII, Tomás de Aquino recorreu à lógica aristotélica para defender os dogmas religiosos. Nas fases iniciais do processo, a lógica era mesmo considerada como um poderoso meio para atingir a verdade. Nos séculos seguintes, outros pensadores, denominados escolásticos, também utilizaram a lógica para reflectirem sobre todos os aspectos da fé. Nos séculos XIV e XV, surgiu na Itália e em França um grupo de pensadores conhecidos como "humanistas". O termo não tinha as associações anti-religiosas que, de certo modo, adquiriu nos debates políticos contemporâneos. Todos eles eram católicos e consideravam que a adoração de Deus implicava admirar aquilo que Ele tinha criado e especialmente a coroa dessa criação: a humanidade. Afirmavam que, ao celebrar a raça humana e as suas capacidades, adoravam melhor a Deus do que os padres e os monges que falavam do pecado original e aconselhavam as pessoas a confessarem-se e a se humilha-rem. Alguns deles afirmavam também que os homens eram semelhantes a Deus, criados não apenas à Sua imagem mas com uma parte do Seu poder criativo. Daqui inferiam que os pintores, os arquitectos, os músicos e os escritores, ao exercerem os seus poderes intelectuais, estavam a realizar os propósitos divinos.

Esta corrente de pensamento surgiu no início do Renascimento em oposição ao obscurantismo da Idade Média e o objectivo dos humanistas era recuperar o orgulho, a abertura de espírito e a criatividade dos antigos Gregos e Romanos para imitar os seus sucessos e mesmo ultrapassá-los. Os Europeus acreditavam que a tradição podia e devia ser usada para promover a mudança. Galileu Galilei, por exemplo, recorria ao mesmo tipo de lógica que os escolásticos – reforçada com a observação – para, em 1632, defender a ideia de Copérnico de que a terra rodava no seu eixo e de que o

sol não se movia. A Igreja, e em especial a Inquisição, argumentavam que a Bíblia afirmava claramente que o sol se movia no céu e denunciaram os ensinamentos de Galileu, forçando-o a desdizer o que tinha escrito e impedindo-o de continuar a ensinar. Contudo, como é sabido, a vitória da igreja foi pírrica pois, embora conseguisse calar Galileu, não podia impedir o avanço da ciência.

Já antes de Galileu, vários humanistas, no século XVI, tinham começado a fazer perguntas consideradas perigosas. Entre eles, em França, destaca-se François Rabelais, um monge e médico, que, influenciado pelo Protestantismo e movido pela sua rebeldia, desafiou a autoridade eclesiástica na sua obra *Gargantua et Pantagruel*, ridicularizando muitas doutrinas religiosas. Também Michel de Montaigne, de modo mais sereno mas mais subversivo, fez repetidamente uma única pergunta nos seus *Ensaio*s: "Que sais-je?". Queria com isto dizer que não temos o direito de impor aos outros os dogmas que, segundo ele, se baseiam mais num hábito cultural do que numa verdade absoluta. Fortemente influenciado pela descoberta de culturas pagãs em locais afastados como o Brasil, achava que a moral podia, até certo ponto, ser relativa. Questionava-se como podiam os Europeus insistir que os canibais brasileiros eram moralmente inferiores àqueles que os perseguiram e oprimiam.

Esta tendência para o relativismo cultural, embora baseada numa escassa compreensão dos povos recentemente descobertos, constitui uma das marcas distintivas do iluminismo e viria a continuar a ter um efeito profundo no pensamento europeu até aos nossos dias. Tal como os seus antecessores tinham usado o ferramental da antiguidade para obterem uma liberdade sem precedentes que lhes permitia levantar questões, os pensadores do iluminismo usavam os exemplos de outras culturas para poderem reformular não só as suas filosofias mas também as suas sociedades. Tornava-se evidente que não havia nada de inevitável nos padrões europeus de pensamento e de vida e concluiu-se, por isso, que havia muitas maneiras possíveis de ser humano e que era indubitável que novos modos poderiam ainda ser inventados.

Outra contribuição de Montaigne para o iluminismo proveio de mais um aspecto da sua famosa pergunta: "Que sei eu?" que estava relacionada com o facto de ele pensar que, se não podemos ter a certeza de que os nossos valores nos são dados por Deus, então não temos o direito de os impor aos outros pela força. Consequentemente, afirmava que nem os inquisidores, nem os papas, nem os reis deveriam forçar a adesão a crenças religiosas ou filosóficas.

Como ponto de partida para a reflexão acerca do movimento iluminista, convém analisar o século XVII, que o antecedeu e, de certo modo, preparou. Vivia-se então numa era dominada pelo dogma e pelo fanatismo e marcada pelas guerras de religião, pela caça às bruxas e pelo imperialismo e durante a qual Protestantes e Católicos se denunciavam mutuamente como seguidores de Satanás. O despotismo dos monarcas, que tinham mais poderes do que qualquer rei medieval, era mantido graças à doutrina do "poder divino dos reis" e a Bíblia era citada para demonstrar que Deus detestava a revolução.

Foi neste século que René Descartes tentou usar a razão, tal como os escolásticos já o tinham feito, para dar apoio à sua fé mas fê-lo de uma forma mais rigorosa. Começou por invocar a imagem de uma ardósia em branco, com um mínimo de conhecimento que correspondia ao conhecimento da sua própria existência ("Penso, logo existo"). Em seguida, utilizou a razão para fazer uma defesa do Cristianismo mas, cometeu tantos erros de lógica que os seus sucessores, ao longo dos séculos, foram lentamente desintegrando as suas conclusões até finalmente desafiarem a própria noção de identidade com que ele tinha começado.

Ao procurar contextualizar o iluminismo verifica-se que são múltiplos os acontecimentos que serviram de pano de fundo a este movimento intelectual no século XVIII. Surge como uma reacção contra o barroco, a ortodoxia e a Contra-Reforma e vem na sequência da Revolução Industrial, num contexto de grandes avanços tecnológicos devidos à invenção da máquina a vapor e do tear mecânico, entre outras, marcando o fim da transição entre o feudalismo e o capitalismo. Os Europeus estavam a mudar mas as instituições não acompanhavam essa mudança. A Igreja insistia que era a única fonte de verdade e que todos aqueles que vivessem fora das suas regras seriam condenados mas era evidente para qualquer um que a maioria dos seres humanos não eram nem nunca tinham sido cristãos e, contudo, tinham construído grandes civilizações. Tanto os escritores como os que falavam em público começaram a reagir contra a onnipresença da censura e procuravam todos os meios para lhe fugir ou mesmo para a denunciar.

Em Inglaterra, o movimento do iluminismo (denominado *Enlightenment*) teve a maior relevância. Pretendia promover um espírito de liberdade e de tolerância, dando continuidade às ideias de John Locke (1632-1704) e focando tanto as ciências naturais como a religião.

Embora "The Age of Reason", como o iluminismo também era designado pelos Ingleses, viesse, posteriormente, a ser considerada pelos vitorianos como uma época de pensadores mecânicos e vazios, eles confiavam no poder da Razão abstracta e afirmavam que "apenas a Razão daria total conhecimento sobre o homem, a Natureza, o Cosmos".

No século XVIII, designado como o Século das Luzes, o iluminismo atinge o seu apogeu em toda a Europa e aumenta a compreensão da natureza e o auto-conhecimento do homem, havendo deste modo um avanço do conhecimento em geral.

Em França, D'Alembert e Diderot, conhecidos como *philosophes*, como referido anteriormente, procuravam, através da criação da *Encyclopédie*, exercer uma hegemonia intelectual, liderada também por outros *Encyclopédistes*, como Voltaire e Condorcet, que rejeitava as tradições e atacava violentamente as injustiças de uma organização política autocrática assim como a intolerância religiosa e os privilégios sociais. Diderot e D'Alembert, como *philosophes* que eram, menosprezavam o preconceito, a tradição, a concórdia universal e a autoridade, assim como tudo aquilo que tiranizava os espíritos, pois pretendiam pensar por si próprios.

Rousseau, que também se pode considerar um dos teóricos franceses do iluminismo, afirma que o homem é naturalmente bom e que todos nascem iguais, sendo corrompidos pela sociedade devido a injustiças e opressões. O lema da Revolução Francesa "Liberdade, Igualdade, Fraternidade" é bem representativo do espírito da época, assim como os textos da Declaração da Independência e da Constituição americana. A Alemanha também contribuiu decisivamente para o iluminismo, sobretudo através da análise da razão feita por Kant. Em todos estes países europeus as ideias iluministas eram difundidas através de tertúlias intelectuais realizadas em clubes, salões literários e lojas maçónicas, como já foi referido.

Para avaliarmos onde estamos e quem somos e para podermos compreender completamente o âmbito da herança que nos foi deixada temos, com efeito, de fazer uma viagem de regresso até ao passado e fazer a mesma pergunta que os pensadores de há cerca de trezentos anos: "O Que é o Iluminismo?". Resumindo muito do que foi dito acima, podemos afirmar que o iluminismo foi um período histórico e um movimento intelectual europeu que teve lugar entre o final do século XVII e o fim do século XVIII, isto é, aproximadamente entre 1680 e 1790. Em Inglaterra, influenciou, por um lado, a chamada "Glorious Revolution" de 1688, quando um pacto

constitucional repudiou a aristocracia Stuart, motivou a tolerância religiosa e acabou com o governo autocrático. No século XX, porém, estando-se mais consciente das verdadeiras complexidades das relações entre ideologia e acção, começam-se a apreciar as ironias subtis do iluminismo.

Em França, a situação na viragem do século era muito mais sombria. Ao revogar o Édito de Nantes em 1685, Luís XIV acabou com a reduzida tolerância que tinha dado alguma liberdade aos protestantes franceses e reiniciou a sua perseguição. Nestas circunstâncias, os huguenotes, como também eram designados, não tiveram outra saída senão fugir do país pois, de outro modo, teriam de enfrentar a discriminação, a prisão ou terríveis massacres. Até à sua morte, em 1715, Luís XIV reinou como um monarca absoluto que baseava a sua autoridade no direito divino dos reis, que lhe atribuía o poder de governar de acordo com uma ordem política e social que era estritamente hierárquica.

Em contraste, com outros países europeus, a Alemanha estava dividida em vários pequenos principados que eram governados pela aristocracia. A Prússia tornou-se o estado mais importante no reinado de Frederico II, que era ele próprio um filósofo e um músico assim como um monarca iluminado, que convidou alguém como Voltaire para a sua corte e iniciou reformas na educação, na agricultura e no comércio. Neste contexto, os intelectuais do século XVIII (filósofos, escritores, cientistas e artistas), numa palavra os *philosophes*, estavam sob a constante ameaça da censura e de uma prisão arbitrária. As suas obras podiam ser banidas e até queimadas em público, tal como sucedeu com tantos exemplares de Voltaire.

O fim do século XVIII foi marcado pela Revolução Americana de 1776 e pela Revolução Francesa de 1789, a que se seguiu o reino do Terror, que acabou com um golpe de estado ou uma revolta militar que deu o poder a Napoleão, acabando este por se proclamar Imperador. Depois da derrota de Napoleão em Waterloo, em 1815, a "velha ordem do mundo" de equilíbrio monárquico do poder na Europa foi presumivelmente restaurada no Congresso de Viena, embora parecesse que os pensamentos de liberdade e de direitos iguais do iluminismo faziam parte de um longo pesadelo que finalmente terminara, tendo a sua herança continuado viva na América, onde a revolução tinha sido tão bem sucedida como na Europa.

O iluminismo era também um movimento intelectual liderado por um grupo de pensadores europeus e americanos que comunicavam as novas ideias através das fronteiras nacionais e das classes sociais. Estabeleceram

centros nacionais de ensino, designados como Academias e Sociedades, em Glasgow, Edimburgo, Londres, Berlim, Paris e Viena, onde os filósofos e os cientistas se podiam encontrar e trocar ideias. Essas ideias foram disseminadas a um vasto público culto graças a uma nova e florescente actividade editorial. Os livros, panfletos, jornais, gravuras e imagens encontravam-se facilmente tanto nos *coffee houses* como nas bibliotecas públicas. Juntamente com exposições de arte e espectáculos teatrais e de ópera, estes "cafés" e bibliotecas eram empresas comerciais abertas a todos aqueles que podiam pagar. Esta comercialização da cultura, isto é, o facto de que a cultura ser algo que se podia comprar, ser um bem, permitia a circulação das ideias iluministas a todos os estratos sociais, incluindo às mulheres.

Pela primeira vez, a leitura estava acessível a um público mais alargado, e não restrito tal como sucedia no antigo regime, quando era constituído pelo clero e por uns poucos privilegiados que podiam comprar livros. Os próprios hábitos de leitura mudaram. A leitura tornou-se uma actividade solitária e introspectiva ao contrário da situação social em que uma pessoa lia em voz alta para toda a família e amigos. Os meios culturais através dos quais as ideias eram disseminadas também se alteraram. Os romances, as biografias, a história e os relatos de viagens substituíram os livros de devoção religiosa como o maior veículo para as novas ideias e atitudes.

3.3. Enquadramento

O iluminismo era também um conjunto de novas ideias sobre a humanidade, a sociedade e a natureza, que estavam interrelacionadas e desafiavam as perspectivas tradicionais existentes num mundo dominado pela Cristandade. Transformou-se num projecto empreendido por um grupo de intelectuais, homens de letras, livres pensadores, cidadãos da grande "cidade do mundo", tal como dizia Diderot, que continuavam o trabalho iniciado no Renascimento, discutindo, debatendo, definindo, dando forma e disseminando este conjunto de ideias. Embora tivesse o seu centro em França, o projecto não tinha fronteiras nacionais e espalhou-se, como vimos, por toda a Europa e pela América.

Todos os pensadores partilhavam a noção de uma profunda transformação da vida ocidental provocada pelo comércio e pela industrialização, que, por sua vez, provocavam a emergência de uma nova classe social: a burguesia. A sociedade deixou de ser uma sociedade fechada, que se sentia

ameaçada pela mudança – e na qual se permanecia na estrutura hierárquica em que se nascia – para passar a estar aberta à inovação e à transformação. Esta nova civilização comercial era considerada progressiva e capaz de reformas que iriam diminuir os privilégios da aristocracia e eliminar o fanatismo religioso. Isto significava que as formas estabelecidas de um conhecimento dependente da autoridade religiosa tinham de ser demolidas e substituídas por novas estruturas de conhecimento baseadas na ciência e na investigação intelectual. O relato bíblico da criação da terra foi assim substituído pela ideia da evolução transmitida através das ciências. A fé em Deus e a esperança numa vida depois da morte foram trocadas pela noção de aquisição de conhecimento através da aplicação da razão e da possibilidade de alcançar a felicidade na terra. No século XVIII, houve declínio do misticismo e aumento do secularismo, da esperança crescente numa vida melhor e da confiança no trabalho assim como do empenhamento na investigação crítica, do interesse na reforma social e de uma disponibilidade cada vez maior para correr riscos.

A história, que até então tinha sido vista como cíclica, tendo a roda da fortuna como metáfora, passou a ser definida como linear, como uma linha contínua de progresso que levava à perfeição. O homem passou a ser "o arquitecto da sua própria sorte". Deixou de ser um súbdito e passou a ser actuante, tornou-se um cidadão que podia tomar as suas próprias decisões morais, facto que o levou a criar a "sociedade civil" baseada nas leis e nas instituições políticas. O "antigo" regime político, a monarquia, foi substituído pela república e deixou de se caracterizar pelo nível da sua civilização, passando a ser considerado pela sua organização política: um governo participativo baseado em leis e contratos.

No estado não havia direitos cívicos nem justiça, embora fosse possível decidir legalmente as questões entre os membros de diferentes sociedades ou grupos, tais como a família. Os membros de um estado eram agora cidadãos desse mesmo estado que fazia os contratos que lhes garantiam o direito à liberdade, à igualdade e à independência civil. Ficavam, por seu lado, obrigados pelos seus deveres a obedecer às leis com que tinham concordado e a não subjugar os outros. Com efeito, o pacto social assegurava os direitos mas constituía simultaneamente um dever baseado na liberdade de cada um dos seus beneficiários, na sua igualdade e independência. Era uma relação entre indivíduos que eram livres mas que, ao mesmo tempo, estavam submetidos a leis. O 'contrato civil' era copiado pelo contrato entre associações dentro

do estado, como a família, etc., e entre indivíduos, como no contrato de casamento, por exemplo, assim como entre nações.

Uma das ideias deste projecto era que a "iluminação" individual apenas podia ocorrer em simultâneo com o "iluminismo" de todos. Embora quase todos os intelectuais estivessem convencidos que esta "educação" da 'população' tinha de ser cuidadosamente acompanhada, a proliferação de editoras e a abundância de material de leitura acessível incentivou a educação a todos os níveis sociais. Uma das obras literárias que trata do tema da educação do homem em estado natural em oposição à de um homem civilizado é *Frankenstein: or the Modern Prometheus* de Mary Shelley. Enquanto Victor Frankenstein é educado de forma integrada no sistema educativo tradicional da época, isto é, primeiro em casa e depois na universidade, a 'criatura' aprendeu com textos que lhe deram e essa aprendizagem até incluiu a capacidade de falar.

Na verdade, o enredo desta obra é uma crítica feroz das noções de ciência, perfectibilidade, progresso, liberdade e individualismo do iluminismo. A autora relata-nos como o cientista Victor Frankenstein, movido por um orgulho extremo e por um egoísmo, que o levava a viver inteiramente centrado em si próprio, consegue criar um ser humano artificial embora fechado no isolamento e na escuridão do seu laboratório. O facto de ele excluir o corpo feminino, com as suas características evolutivas e nutrientes, altera a ênfase na revolução da criatividade masculina. Expõe também a profundidade dos sentimentos humanos como o amor e o ódio, a paz e a violência e justapõe opostos irreconciliáveis como a racionalidade e as emoções. A obra *Frankenstein* pode ser analisada no contexto de comportamento moral. Com efeito, embora Victor Frankenstein agisse autonomamente – usando a sua razão e aplicando o método científico – e da sua actuação resultasse uma criação de vida bem sucedida, não procedeu como um ser humano moral e ético, nem tão-pouco previu as consequências dos seus trabalhos ou aceitou de boa vontade a inerente carga da responsabilidade.

3.4. Críticas

Houve, contudo, também críticas ao iluminismo que, no século XIX, teve poucos defensores. Os românticos achavam que existiam muitas outras maneiras de ver o mundo para além das filosofias iluministas, tais como a imaginação, o sentimento, o poder orgânico da tradição e da história e aquilo

que designavam como "os mistérios da alma". Enquanto os românticos achavam este movimento desprovido de alma, os conservadores consideravam-no demasiado radical e os radicais ficaram desiludidos por os seus mentores, como, p. e., Voltaire (1694-1778), no fundo, serem elitistas mundanos e "homens de salão mais do que activistas revolucionários".

A Revolução Francesa veio posteriormente provar que a ideia dos iluministas era uma fantasia assim como o fizeram os românticos e alguns acontecimentos do século XX. Com efeito, ainda aguardamos que se realize plenamente a promessa de Condorcet de que "irá chegar um tempo em que o Sol brilhe para homens livres que não têm outro senhor senão a sua própria razão". Por seu lado, os marxistas acusam-no de promover os ideais e o poder da burguesia e de oprimir as classes trabalhadoras. Os críticos pós-coloniais denunciam a sua idealização de noções especificamente europeias de verdades universais, que levaram à opressão e à destruição de culturas e civilizações não ocidentais, e os pós-estruturalistas rejeitam a sua noção de pensamento racional. Apesar de todas estas críticas, pode, contudo, dizer-se que, de uma forma paradoxal, continuamos ainda presos às ideias relativas ao direito dos cidadãos à autodeterminação, à tolerância religiosa e à liberdade e igualdade. Daqui decorre que, a fim de compreendermos o nosso lugar na história, temos de regressar ao passado¹ e reexaminar as raízes de um movimento que ainda permanece connosco, quer acreditemos na sua doutrina quer a contestemos. O iluminismo foi um ponto crítico de viragem, um tempo de transição, em que uma ordem mundial foi substituída por uma *novus ordo saecularum*, a frase latina correspondendo a uma "nova ordem mundial", em que se sentiam tensões e os fundamentos do pensamento eram abalados. Este é justamente o terreno comum que nós partilhamos com o iluminismo.

Assim, como vimos, o iluminismo foi saudado como o nascimento da modernidade, a nova era que prometia o progresso e a perfeição, a abolição das velhas crenças, da superstição e da opressão. O nosso século XXI também se orgulha de ser a época das novas informações que prometem acesso imediato ao conhecimento num mundo globalizado, que está em constante movimento mas onde pessoas e bens, dinheiro e ideias, embora

¹ Tal como dizia Winston Churchill "The farther backward you can look, the farther forward you are likely to see".

viajem rapidamente de continente para continente, aparentemente vêm a acabar sempre em locais familiares com marcos de referência conhecidos, tais como os restaurantes da cadeia McDonald's, as lojas Nike e as máquinas de Coca Cola.

Retomando a questão "O Que é o Iluminismo?", verifica-se que a própria palavra implica a presença de escuridão, a ausência de luz e, num sentido mais metafórico, a ausência de pensamento ou de sabedoria. São as "Luzes" que iluminam esta escuridão e lançam luz sobre os fenômenos escondidos ou ocultos. Revelam os segredos, cujas soluções eram privilégio de uns raros escolhidos, como o clero, os cientistas ou os alquimistas. Neste contexto, a descoberta mais importante foi a compreensão de que a mente humana é universalmente capaz de pensamento racional, que todos podem descobrir, aprender e ensinar aplicando o método científico e desenvolvendo o conhecimento adquirido com uma observação cuidadosa, uma quantificação e uma participação num discurso público. No período moderno, os teóricos consideravam a ciência e a tecnologia como as forças impulsionadoras de mudança e progresso que elevariam a humanidade das prisões do pré-moderno. A ciência e a tecnologia eram vistas como forças civilizacionais que iriam fazer avançar a sociedade racional.

Verifica-se também que a designação de Era da Razão é enganadora pois muitos intelectuais iluministas não seguiam inteiramente a filosofia racionalista e responsável pelos sistemas do século XVII, nomeadamente, Descartes (com as suas noções de ideias "claras e distintas" auto-evidentes para a Razão) e Leibnitz. Pensa-se agora que os maiores Iluministas eram sobretudo críticos e homens do mundo (jornalistas, propagandistas, activistas) que foram designados como *philosophes* em França e *Aufklärer* na Alemanha.

4. PÓS-MODERNIDADE

4. Pós-modernidade

4.1. Definição

Devido às suas características, é evidentemente difícil definir uma noção tão vaga e abrangente como pós-modernismo. Trata-se de um termo instável que desafia definição e que começou a ser usado a partir de 1960 em referência a estratégias anti-modernistas na arquitectura, na arte e na crítica literária. Porém, em filosofia e teoria cultural, "pós-modernismo" não foi, praticamente, utilizado antes de 1980 e surge ligado às obras de pensadores franceses, tais como Baudrillard, Deleuze, Derrida, Foucault e Lyotard.

Não se trata tanto de um programa ou de uma estrutura intelectual como de uma disposição ou *Stimmung*, o chamado "espírito da época", que já foi descrito até como "uma sensação no ar". Caracteriza-se pela ambivalência e pela incerteza e é marcado pela discordância e por desilusões ao longo do seu percurso, podendo ser visto como uma extensão do impulso crítico, céptico, discordante e até niilista da própria modernidade. É um rótulo que se pode pôr a todas as manifestações culturais em todo o mundo, embora na filosofia e na teoria da cultura tenha, como acima foi referido, uma marca distintamente francesa. Foram, contudo, os intelectuais de língua inglesa, como Douglas Kellner e Fredric Jameson, que associaram a tradição desenvolvida na Alemanha à francesa. Jean-François Lyotard, apesar disso, desenvolveu a sua teoria contra a de um teórico social alemão, Jürgen Habermas, cujo ambicioso projecto intelectual critica.

É inegável que a maior parte das definições de pós-modernismo são vagas e inconsistentes, havendo grande confusão relativamente aos termos

modernidade, modernismo, pós-modernidade e pós-modernismo. Tanto o modernismo como o pós-modernismo estão associados com movimentos estéticos e intelectuais, tal como sucedeu na arquitectura e na literatura. Por seu lado, modernidade e pós-modernidade tendem a ser usadas em referência a mudanças nas condições sociais e económicas¹. Pós-modernidade, em princípio, refere-se a um período de tempo e pós-modernismo a uma ideologia distinta que corresponde a uma situação complexa e ambígua. Jean-François Lyotard, o escritor que mais influenciou o pensamento pós-moderno, define pós-modernismo como: "incredulidade em relação às metanarrativas"². Segundo ele, uma metanarrativa corresponde a uma visão do mundo, a uma rede de premissas elementares em função das quais todos os aspectos da nossa experiência e do conhecimento estão interligados e são interpretados. As metanarrativas seriam interpretações teóricas de aplicação universal. A interpretação pós-modernista toleraria que houvesse uma mundividência desde que ela não fosse considerada universal na sua aplicação.

O objectivo do pós-modernismo seria não apenas rejeitar as metanarrativas mas também a crença generalizada na sua coerência. As visões do mundo que se considerem fundamentais para todas as outras passam a ser consideradas opressivas. O pós-modernismo critica ou "desconstrói" as várias mundividências de forma a provar que nenhuma delas é mais verdadeira do que a outra. Para os pensadores pós-modernos, não existem verdades absolutas e não pretendem construir um modelo ou paradigma que ordene a realidade. Criticam, por isso, o projecto do iluminismo, cujo objectivo era descobrir, popularizar e aplicar universalmente princípios compreendidos através da razão. Ao contrário dos racionalistas do iluminismo, que confiavam no poder da razão humana, os teóricos pós-modernos desconfiam dessa mesma razão e do universalismo a ela associado. Em vez de falarem de categorias aplicáveis a todos os seres humanos, interessam-se pelos hábitos, modos e culturas únicas de povos específicos. Consideram que não faz sentido falar de uma ordem natural ou mesmo de natureza humana³.

¹ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, 1990

² Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne-Rapport sur le Savoir*, 1979

³ V. Richard Rorty, "Cosmopolitanism Without Emancipation: A Reply to Jean-François Lyotard" in *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 213.

De acordo com esta perspectiva, ao acabar a modernidade, passámos todos a ser pós-modernos, mesmo que não aceitemos os cânones anti-essencialistas do pós-modernismo, que negam, como já se disse, a existência de qualquer verdade ou padrões universais e não aceitam que haja apenas uma mundividência. Anthony Giddens⁴, ao referir-se à diferença entre pós-modernidade e pós-modernismo, afirma que este designa um movimento com um "programa", tal como está implícito nas palavras com a terminação em "ismo".

Logicamente, devido ao prefixo "pós", pós-modernidade devia significar "após a modernidade" e referir-se à dissolução das formas culturais e sociais associadas com a modernidade. Por outro lado, indo à origem latina da palavra, verifica-se que *modo*, a raiz de moderno, significa "agora, neste momento", e literalmente pós-moderno significaria "depois de agora", assim como pós-colonialismo significa depois do colonialismo e pós-estruturalismo, depois do estruturalismo.

O termo pós-modernismo, apesar de ter sido utilizado numa série de disciplinas, como história de arte, literatura, história, sociologia, ciência política e filosofia, e em diferentes tipos de discursos em diversos contextos, continua a ser difícil de definir. Esta dificuldade deriva do facto de um dos principais fundamentos deste movimento ser justamente a indeterminação e, ao categorizar algo, ao dar-lhe um nome, estamos a tentar incluí-lo num modelo de conhecimento humanista ou iluminista e o pós-modernismo pretende justamente resistir ou desestabilizar o modo de pensar, o conhecimento ou a acção do iluminismo. O pós-modernismo surgiu como uma tentativa de descrever as intensas mudanças e consequentes crises nos diversos campos da vida acima referidas.

Em princípio, designa-se como pós-moderno tudo aquilo que é singular e original na época contemporânea caracterizada pelas suas discontinuidades e rupturas. Com a Internet e a cibercultura surgiram novas esferas públicas à medida que as Novas Tecnologias invadiram todos os aspectos da existência, criando reinos inovadores de interacção. As diferentes teorias pós-modernas – embora, por vezes, se contradigam entre si – pretendem explicar e dar sentido às transformações turbulentas da era actual. Foi, por isso, já afirmado

⁴ *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990.

que o termo pós-modernidade descreve as mudanças culturais ocorridas em todo o mundo pós-industrial.

Numa tentativa de usar o termo com alguma precisão pode dizer-se que, em princípio, ele corresponde ao abandono e à crítica do projecto do iluminismo. Considera-se que a pós-modernidade é um período tempestuoso de transição e metamorfose. Corresponde-lhe a construção de uma teoria cultural, social e filosófica recente que desfaz as divisões "cartográficas" da modernidade, que tinham sido artificialmente construídas e legitimadas em discursos e narrativas ideológicas patentes, por exemplo, nas noções de estado-nação, fronteiras nacionais, disciplinas académicas e formas de cultura hierarquizadas. Para iluminar a dinâmica do momento actual, requer-se uma estrutura transdisciplinar e perspectivas múltiplas em que se abandonam as premissas e os procedimentos da teoria moderna e se vai ao encontro das teorias emergentes.

Todo o fundamento da sociedade é assim abalado, passando-se a rejeitar o indivíduo autónomo soberano e a enfatizar o colectivo anárquico da experiência anónima. Os focos de atenção são a *collage*, a diversidade e a novidade. A verdade, tal como a beleza de que falava Shelley, "está no olhar de quem a vê". Não é algo de "objectivo" que exista separadamente de nós mas sim algo que "trabalha para nós". Esta perspectiva emergente afirma que não há padrões ou bases para a verdade, que a verdade é, por assim dizer, relativa aos indivíduos e às culturas. O pós-modernismo é uma nova cosmovisão que se sobrepõe a todas as outras perspectivas do mundo. Põe em questão as noções tradicionais de verdade, estrutura e realidade. Desloca o centro do discurso para as periferias da preferência e da subjectividade humana e reforça a crença de que uma verdade absoluta, que antes era uma crença viável, se transformou em pouco mais do que uma moda passageira. Esta noção de que não há uma verdade objectiva está a ficar cada vez mais reforçada. Assistimos hoje a uma mudança na visão do mundo que corresponde a uma passagem do moderno para o pós-moderno. Enquanto as respostas culturais modernistas ao carácter efémero da vida moderna derivam de ideias de unidade, o pós-modernismo aceita a diferença e o conflito insolúvel nas questões humanas, assim como a pluralidade nos modos de ser e de saber.

O pós-modernismo rejeita a ideia de que a realidade faz sentido e reduz qualquer construção a preconceitos pessoais ou culturais. A verdade é uma construção social justificada pragmaticamente e passa a ser uma das muitas perspectivas culturalmente condicionadas. Se as identidades e as verdades

morais e culturais são "construídas e não descobertas", então podemos fazê-las e refazê-las, assim como os nossos valores, tantas vezes quantas as que quisermos, indo buscá-las às múltiplas fontes que a vida pluralista do mundo pós-moderno nos proporciona⁵. A premissa que subjaz a esta perspectiva do universo é a de que todos os modos de vida são culturalmente condicionados e, por isso, não devem ser considerados como definitivos. Os factos da razão, ou as verdades que eram consideradas compreensíveis e evidentes para todos os seres humanos, são agora vistos como construções culturais.

Pode concluir-se que o pós-modernismo não é apenas uma ortodoxia, isto é, um sistema positivo de crenças, ou uma visão do mundo, mas é também uma actividade prática. Confunde a distinção tradicional entre o sujeito do conhecimento (aquele que sabe) e o objecto do conhecimento (o objecto a ser conhecido). Considera que o Homem não recebe passivamente o conhecimento sobre o mundo, a sua interpretação não é o modo como o mundo realmente é, mas sim a forma como este lhe é revelado. Esta confusão de objecto e sujeito deu ao pós-modernismo os rótulos de niilismo e de relativismo. A lógica, a história e a ética deixam de ser universais e absolutas, são construções da nossa própria experiência e interpretações dessa mesma experiência. A ideia de que a realidade era ordenada e que o homem era apenas um observador passivo foi posta em questão.

A revolução copérnica de Kant na filosofia afirmava que o espírito trazia algo aos objectos que experimentava e que a mente lhes impunha o seu modo de conhecer. Era o objecto que se adaptava ao espírito e não este ao objecto. Parece assim que a realidade é aquilo que nós percebemos que ela é. Kant afirmava que não podemos conhecer um objecto em si próprio (*Ding an sich*). O mundo, tal como existe à parte da nossa experiência, a realidade, tal como ela realmente é, a "coisa em si própria" não são susceptíveis de serem conhecidos. Apenas podemos conhecer a nossa própria experiência pessoal e a nossa interpretação dessa experiência. Lógica, ciência, história e ética, sendo disciplinas humanas, devem reflectir a insuficiência e subjectividade dos homens.

⁵ Walter Truett Anderson (Ed.), *The Truth about the Truth: De-confusing and De-constructing the Postmodern World*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1995

Os existencialistas, com a sua rejeição do racionalismo e do empirismo, centravam a filosofia na experiência humana, especialmente tal como ela é comunicada através da linguagem. A linguagem é o modo como o homem exprime as suas experiências do mundo e, para o compreendermos, temos de ver o que se diz da realidade. Os pós-modernos questionam e rejeitam o conhecimento absoluto, como já foi dito. A história é vista como uma série de metáforas e não um relato de acontecimentos como realmente aconteceram. A percepção da ética de cada cultura, e mesmo de cada indivíduo, é tão válida como a de qualquer outra.

Esta perspectiva viria a ser a base para as afirmações do multiculturalismo e para o movimento do politicamente correcto. Devem respeitar-se as convicções morais de todos, sejam eles quais forem, e a linguagem deve ser revista para não favorecer qualquer perspectiva.

Devido à importância atribuída à linguagem, pode considerar-se que um dos métodos preferidos do pós-modernismo é a desconstrução. Para os pós-modernos, a linguagem é o invólucro da realidade. Todos os significados são vistos como construídos socialmente através da linguagem. Estas pressuposições fazem com que o significado seja relativo ao autor e ao leitor. Qualquer narrativa que seja vista como definitiva deve ser "desconstruída" para mostrar a subjectividade das suas afirmações.

Em várias análises do pós-modernismo afirma-se que um dos elementos essenciais deste movimento é um ataque contra a teoria e a metodologia e que os pensadores pós-modernos pretendem abandonar todas as tentativas de criar um conhecimento novo de forma sistemática, seguindo pelo contrário o que já foi designado como a moda das "anti-regras". Pode, no entanto, considerar-se que há duas metodologias características do pós-modernismo que são a interpretação e a desconstrução, que, aliás, são interdependentes e pretendem substituir o método científico.

A desconstrução enfatiza a capacidade crítica negativa. Implica a desmistificação do texto para revelar hierarquias e pressuposições arbitrárias internas. Ao examinar "as periferias" de um texto, o esforço de desconstrução examina aquilo que ele reprime ou não exprime e as suas incongruências. Não desmascara apenas erros, redefine o texto ao desfazer e reverter os opostos totais. A desconstrução não resolve as inconsistências mas expõe as hierarquias envolvidas no 'apuramento' da informação.

Por seu lado, a interpretação pós-moderna é introspectiva e anti-objectiva, sendo assim uma forma de compreensão individualizada. Trata-se mais

de uma visão do que de uma observação de dados. Para os pós-modernos há um número interminável de interpretações e nenhuma delas é superior às outras. Foucault afirma que "tudo é interpretação", havendo mesmo pensadores, como Jean Baudrillard, que declaram que todas as interpretações são falsas.

Pode concluir-se que a teoria pós-moderna critica a representação e também a convicção moderna de que a teoria reflecte a realidade, tomando em vez disso, posições 'perspectivistas' ou relativistas, que afirmam que as teorias apenas dão uma visão parcial dos seus objectos e que todas as representações cognitivas do mundo são histórica e linguisticamente mediatizadas. Consequentemente, alguns teóricos pós-modernos rejeitam as macro-perspectivas sobre a sociedade assim como a história tal como era vista na modernidade sendo, por isso, a favor da micro-teoria e da micro-política, tal como nos diz Lyotard. Rejeitam também as convicções modernas de coerência e as noções de causalidade e defendem a multiplicidade, a pluralidade, a fragmentação e a indeterminação. Abandonam ainda a noção de sujeito racional e unificado, postulado por muita teoria moderna, a favor de um sujeito fragmentado e social e linguisticamente descentrado.

4.2. Contextualização

Segundo alguns pensadores, hoje em dia está a ter lugar uma enorme revolução intelectual que é provavelmente tão significativa como a que distinguiu o mundo moderno da Idade Média. Karl Polanyi⁶ fala da grande transformação da sociedade pré-industrial na industrial mas, nos nossos dias, ocorrem metamorfoses igualmente importantes, tais como o pós-industrialismo e o pós-fordismo. Há um desenvolvimento complexo que envolve desorganização e reorganização, que constituem um novo modo de economia e de sociedade. Os princípios forjados durante o iluminismo, que formaram as bases da mentalidade moderna estão a desmoronar-se.

O colapso do humanismo iluminista está iminente e é atacado de todos os lados. Dos conservadores religiosos aos cientistas liberais, o desejo de deitar abaixo as pressuposições da modernidade constitui um objectivo

⁶ Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press, 1957

comum, embora os motivos de cada grupo sejam muito diferentes. Os cristãos acolhem a oportunidade de terem um discurso público verosímil acerca da sua fé e muitos cientistas estão desejosos de ver uma mudança na perspectiva científica que explique as anomalias que a ciência moderna tem evitado. No mundo pós-moderno, o Cristianismo é intelectualmente relevante pois, com a morte dos absolutos da razão humana e da ciência, o sobrenatural, que não é empírico, é de novo considerado.

Gene Edward Veith, na sua obra *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture*, fala da situação dos pagãos na Torre de Babel (Génesis 11:1-9). Todos falavam a mesma língua e alguns decidiram construir uma torre que os levasse ao céu. Quando Deus viu o que estava a suceder, desceu dos céus e destruiu o cerne da sua unidade: a língua. Em resultado desse acontecimento, eles espalharam-se por toda a terra mas não podiam comunicar. Os homens pré-modernos e modernos, ao pretenderem substituir a dependência de Deus pela fé do Homem autónomo na razão e na ciência, também construíram a sua torre. Afastaram assim Deus e colocaram-se a si próprios no 'altar' para serem adorados. É de referir a este propósito que o pós-modernismo toca na mesma corda que Deus: a linguagem. Sem linguagem, a lógica e a ciência não fazem sentido e não têm aplicação. A pseudo-unidade arrogante, que o homem dizia ter, era apenas um dos muitos modos de ver as coisas. A lógica e a razão eram relativas à interpretação cultural. Tal como na Torre de Babel, o homem moderno foi fragmentado e disseminado pelo mundo e deixou de ter um centro de discurso.

Uma das contribuições do pós-modernismo pode considerar-se o facto de nos recordar a nossa finitude e que Deus é o nosso criador e nós somos a Sua criação. Neste capítulo, vamos examinar os elementos que deram origem ao pós-modernismo e analisar os elementos essenciais do pensamento pós-moderno.

Como já se referiu, o facto de haver mudanças na maneira de ver o mundo não é algo de novo. O pensamento ocidental tem-se desenvolvido através de uma plethora de mundivisões. As diferentes perspectivas têm-se sucedido umas às outras. No século XVIII, o iluminismo desafiou a síntese bíblica que dominava a cultura ocidental e o século XX deu-nos o marxismo e o fascismo, o positivismo e o existencialismo.

Antes de analisarmos o pós-modernismo, temos de nos referir, embora de forma sucinta, às épocas que o precederam: o pré-moderno e o

moderno. O pré-moderno é o período da história intelectual que abarca todo o pensamento desde o nascimento da filosofia com Tales, ao longo do Renascimento e da Reforma, até ao dealbar do iluminismo. É uma fase muito importante da cultura ocidental, que não pode ser caracterizada por apenas uma mundividência pois é complexa, dinâmica e plena de tensões, incluindo o paganismo mitológico e o racionalismo clássico assim como a revelação bíblica. Apesar da diversidade, a maioria das perspectivas tinham em comum uma forte crença no sobrenatural e na existência de uma verdade absoluta.

Com o período medieval, a visão cristã do mundo passou a dominar. Devido à predominância da igreja cristã, o mundo era explicado através da referência ao sobrenatural e as técnicas de produção e as capacidades dos homens eram consideradas como fazendo parte de um nível de desenvolvimento inferior. Deus era a base da verdade e o objectivo dos homens era compreenderem a sua relação com o Senhor. Muitos dos grandes teólogos cristãos, tais como Sto. Agostinho, S. Tomás de Aquino, Pascal, Lutero e Calvino floresceram durante este período. A crença na verdade absoluta e no sobrenatural constituíam a base da sua visão do mundo. O indivíduo era dominado pela tradição e o sentido original era a sua pertença à autoridade.

Porém, os avanços e sucessos da razão e da ciência fizeram com que uma mudança na visão do mundo fosse inevitável. Os homens modernos deixaram de necessitar do sobrenatural para os guiar, a razão e a ciência passaram a dar-lhes as respostas de que eles necessitavam para compreenderem o universo e a estrutura do mundo. Gradualmente, o feudalismo começou a desintegrar-se e, no século XIV, começou em Itália o movimento intelectual do Renascimento, que iria opor-se à mundividência medieval e interessar-se pelo racional, pelo secular e pelo espírito científico. Começou assim uma nova era e deu-se a mudança do pré-moderno para o moderno e o iluminismo comprova-o. O Homem considera-se autónomo e quer substituir Deus e ser o centro do mundo.

Para esta nova atitude contribuíram pensadores do humanismo italiano como Petrarca (1304-74), Kepler e Galileu, que lançaram as bases do desenvolvimento da ciência moderna e newtoniana, Francis Bacon (1561-1626), o filósofo inglês que defendia o avanço científico e técnico ao serviço dos homens, Machiavelli, que se preocupava com a utilidade prática do conhecimento e escreveu a sua obra *O Príncipe* para que os

governantes soubessem como conservar e aumentar o seu poder. Deu-se a rejeição iluminista da tradição e da autoridade a favor da razão e da ciência natural. Esta ideia baseia-se na premissa de que o indivíduo autónomo é a única fonte de significado e de verdade, que estavam na base do *cogito, ergo sum* de Descartes (1596-1650). O progresso e a novidade são valorizados no âmbito de uma concepção linear da História.

A modernidade foi avançando com os seus interesses comerciais, capitalistas e de consolidação do poder nas mãos dos soberanos, como está patente na obra *Leviathan* de Thomas Hobbes (1588-1679). Descartes, geralmente considerado o pai da filosofia moderna, é um racionalista cujo objectivo era atingir a verdade filosófica através do uso da razão. O seu ideal de filosofia era o de um sistema orgânico e interligado de verdades cientificamente estabelecidas. Para ele, havia um único método científico universal pois considerava que todas as ciências eram apenas uma mas que se aplicava a diferentes assuntos, havendo, portanto, um único tipo de conhecimento certo e evidente. Este modo de pensar moderno veio a culminar na filosofia do iluminismo que se desenvolveu no final do século XVII.

Entre os filósofos desta época, destaca-se John Locke (1632-1704) para quem todo o material do nosso conhecimento era fornecido por percepções sensoriais e por introspecção. Newton (1642-1727) deu continuidade às ideias de Galileu e de Descartes e foi outro dos formadores da mente moderna e da concepção científica do mundo. George Berkeley (1685-1752), o conhecido autor de *The Principles of Human Knowledge* (1710) e David Hume (1711-1776) também contribuíram para a divulgação da filosofia empirista e para que a época das Luzes ficasse conhecida como "A Era da Razão".

O iluminismo correspondeu ao nascimento do período moderno na história intelectual. Alguns historiadores afirmam que este período começou em 1789 com a Revolução Francesa e terminou com a queda do muro de Berlim em 1989. Havendo quem considere que foi a queda do comunismo em 1989 que deu "o golpe de misericórdia" na filosofia da modernidade. Embora muitos pensadores do iluminismo não rejeitassem completamente a crença em Deus, acabaram por o banir como o mais longínquo dos transcendententes. A razão e a ciência passaram a ser os objectos de culto e considerava-se que a redenção da humanidade estava no seu estudo e aplicação. Visões do mundo modernas, como o positivismo, diligenciavam unificar as ciências e ordenar a vida humana procurando um paradigma básico para explicar a natureza dos homens.

O humanismo secular, com a sua ênfase na autonomia do indivíduo e na primazia do intelecto, via-as como capazes de curarem os males da sociedade, tais como o racismo e a pobreza. Na modernidade, a natureza passou a ser vista como um sistema fechado e estático com leis naturais que estava à espera de ser descoberta.

A modernidade, ao contrário da pré-modernidade, rejeitava o sobrenatural. O homem racional não precisa de confiar em mais nada senão na lógica e na experiência normal dos sentidos. Os investigadores modernos procuravam "desmitificar" a Bíblia e libertar os homens dos grilhões da superstição que os tinham aprisionado por tanto tempo. Havia mesmo quem dissesse que, agora que se podia ler o livro da Natureza, a Bíblia devia ser rejeitada. A nova religião naturalista afastava Deus e tentava produzir uma ordem social justa e igualitária que desse corpo à razão e ao progresso social. Porém, a modernidade não produziu a harmonia que os seus profetas previam. Após a escravatura, duas guerras mundiais, o comunismo, o nazismo e as bombas nucleares, começou a pôr-se em questão a crença de que a razão, a tecnologia e a ciência iriam contribuir para um mundo melhor. Do mesmo modo, a noção de que a natureza era inerentemente ordenada e governada por leis naturais fixas também foi posta em questão.

Recentemente, alguns investigadores começaram a questionar também a noção de absolutos na ciência e na lógica e ficaram cada vez mais convencidos que a Natureza parecia ser intrinsecamente desordenada e enganadora. Também foi criticada a ideia de que o Homem é simplesmente um observador da Natureza sem preconceitos. A mente não é apenas um reflector passivo do mundo exterior mas é activa e criativa no processo de percepção e criação. A realidade é construída pela mente e não apenas apreendida por ela. A ideia da modernidade de que o Homem era simplesmente um produto uniforme da natureza foi perdendo o ímpeto inicial. As pressuposições da modernidade implicavam uma redução da condição humana ao metodológico e ao científico. A liberdade era uma ilusão e o determinismo uma realidade e não se podia explicar a complexidade das tendências imateriais do Homem.

Verificou-se também que a modernidade tinha dado exactamente o contrário do que tinha prometido, como acima referido. As suas promessas de libertação tinham-se revelado serem, afinal, máscaras de opressão e de domínio, constituindo aquilo que foi designado como a "dialéctica do ilu-

minismo"⁷. Ao retirarem Deus e colocarem a razão e a ciência no trono, os homens ficaram livres para, em nome do progresso científico, fazerem todo o mal de que fossem capazes. Aquilo que tinha sido pensado para libertar os homens era agora visto como a sua prisão. A razão e a tecnologia não eram as prometidas entidades salvadoras e os homens continuavam a lutar pela sua liberdade e autonomia.

As raízes da modernidade encontram-se, como vimos, nos desejos dos pensadores do Renascimento de voltarem ao humanismo dos Gregos, de negarem a relação vertical com Deus e de enfatizarem a relação horizontal com o Homem. O terreno estava pronto para um novo modo de olhar as coisas que correspondia ao pós-modernismo. Também o romantismo, com as suas raízes kantianas, veio a rejeitar o racionalismo puro e o empirismo do iluminismo e enfatizou o poder da imaginação e a realidade do transcendental. Mas a mais forte, e provavelmente a mais influente, reacção ao modernismo veio do existencialismo que punha em questão todos os significados absolutos. Para os existencialistas, a natureza não estava ordenada e a razão não era um guia.

Tanto o romantismo como o existencialismo podem ser considerados como as raízes do pós-modernismo, sendo provavelmente Martin Heidegger o existencialista mais influente do pensamento pós-moderno. Este teórico concluiu que a "realidade" ou a "existência" é tão ilusória que nem mesmo a linguagem pode nomear um objecto. No seu ensaio "Diálogo sobre a Linguagem" afirma que não se pode formar uma linguagem para transcender a subjectividade humana. Tudo o que resta "é silêncio", porque duas pessoas não podem ter a certeza de que têm a mesma coisa nas suas mentes. Afirmava que a linguagem era a casa do ser e que não podia estar separada da realidade.

Ao pretendermos realizar a árdua tarefa de tentar definir pós-modernidade, podemos dizer que é o modo de descrever os tempos em que vivemos, afirmando que na era pós-moderna a actividade cultural é dominada pelas indústrias da comunicação social que são capazes de apelarem directamente ao público, passando por cima das cabeças de qualquer elite cultural.

Na mesma linha de pensamento, podemos interpretar o pós-modernismo como um leque diversificado de respostas aos nossos tempos, como um

⁷ V. referências à obra de Theodor Adorno com este título nas págs. 68.

conjunto de ferramentas críticas necessárias para se compreender e criticar circunstâncias novas e em alteração. Entre esses instrumentos, destacam-se os meios de comunicação social, as indústrias culturais, a informática e a cibernética, a realidade virtual e a obsessão com a imagem.

Este conceito apenas cristalizou a partir de meados dos anos 70 do século XX. A modernidade tinha recebido fortes críticas e era cada vez mais frequente afirmar-se que o pós-moderno tinha vindo para ficar, embora a universidade levasse tempo a aceitá-lo. A teoria social pós-moderna coloca a razão no centro da modernidade e, por isso, ataca-a, afirmando que a pretensão de uma verdade global ou universal, tal como era dito no iluminismo, era falsa. Havendo várias formas de racionalidade humana, diversas tradições heterogêneas de razão nas histórias das sociedades e diferentes modos de consistência lógica, não pode haver apenas uma forma de racionalidade. A razão defendida pelo iluminismo era apenas um tipo particular de razão que era o produto da sociedade capitalista e da cultura da Europa Ocidental do século XVIII. Foram vários os pensadores pós-modernos que revelaram que ela resultava de um 'provincianismo' eurocêntrico.

Foucault mostrou como este tipo de razão, com a sua pretensão de verdade universal e de poder, se tornou repressiva de todas as outras formas de racionalidade, marginalizando-as, excluindo-as e proclamando a sua homogeneidade e unidade, declarando todas as outras subjectividades desadequadas, fragmentárias e subordinadas. Os pós-modernos consideram, conseqüentemente, esta razão como uma estrutura limitadora e manifestam-se contra aquilo que designam como o imperialismo da razão.

Alguns teóricos pós-modernos acham que a razão iluminista é como uma espécie de fé, um discurso de poder que estabelece padrões e decide o que é normal e aquilo que não o é e, do mesmo modo, determina o que é racional e o que é irracional. Enfatizam o carácter fragmentário e heterogêneo da realidade e negam ao pensamento humano a capacidade de fazer um relato objectivo dessa realidade. Afirmam que não há identidades fixas ou limites. Nesta linha de pensamento, Jacques Lacan fala do incessante "deslizar" do significante sob o significado e Derrida acredita num sistema de significados flutuantes puros e simples e sem qualquer relação com referentes extra-linguísticos. Deste modo, critica-se o signo estável e dá-se realce à interacção entre o leitor e o texto como uma forma de produtividade. Os pensadores pós-modernos e pós-estruturalistas criticam a metafísica, os conceitos de causalidade, de identidade, de verdade e de estrutura e

questionam, portanto, o estatuto da ciência e a possibilidade de objectividade em qualquer linguagem de descrição ou análise. Para Foucault, a verdade e o poder estão ligados e, por isso, ataca a tirania dos enormes sistemas, as grandes teorias e as verdades vitais. O seu objectivo é fazer actuar a diferença e o conhecimento local, específico, fragmentado e subjugado, assim como as sabedorias marginalizadas, a ruptura, a contingência e a descontinuidade. Não lhe interessa saber se uma afirmação é verdadeira ou falsa, tenta revelar os conjuntos de regras discursivas que permitem que tais afirmações sejam feitas e que nos autorizam a identificar algumas declarações como verdadeiras e outras como falsas. Para ele, a verdade é apenas aquilo que conta como verdade num determinado discurso. Considera que o poder é uma componente integral na produção da verdade e enfatiza o seu papel constitutivo no conhecimento.

Pode concluir-se que no pós-modernismo houve uma rejeição do indivíduo autónomo e soberano e se enfatizou a experiência anárquica, colectiva e anónima. A *collage*, a diversidade, aquilo que não é representável misticamente e as paixões dionosíacas tornam-se focos de atenção. Quando o pós-modernismo atingiu uma certa massa crítica, a teoria pós-moderna, sob a forma de pensamento importado de França, tornou-se irresistível para os interesses académicos e passou também do âmbito das artes para a política e a filosofia.

Em suma, como acima se afirmou, a modernidade reclamava a sua superioridade em relação a outros movimentos intelectuais e sociais devido à força da sua preocupação com a razão como princípio orientador, às suas realizações no campo do conhecimento científico, ao seu respeito pela liberdade individual e ao seu humanismo e domínio da natureza. Orgulhava-se também de acreditar na história e no seu progresso e no seu cosmopolitismo acompanhado de desejos de homogeneização cultural. Vangloriava-se ainda por aceitar diferentes variedades de culturas nacionais; por ter um sistema representativo de um estado-nação democrático; por ter conseguido um enorme aumento da capacidade produtiva e, finalmente, por contar com diversos movimentos políticos e económicos, tanto democráticos como radicais.

No final da década de 70 do século XX, iniciou-se entre os intelectuais franceses um movimento que questionava justamente essa mundividência da modernidade, que considerava que a sociedade avançava e progredia e que, embora não se visse, havia no seu âmbito uma força que a isso a im-

pelias. Este movimento intelectual rejeitava a noção de que ainda se vivia na era moderna promovida pelo iluminismo havia duzentos anos. O mundo moderno, de acordo com estes pensadores, tinha, obviamente, entrado na era do capitalismo industrial e do raciocínio científico mas tinha também trazido Auschwitz, a possibilidade de guerra nuclear, os horrores do nazismo e do estalinismo, o neo-colonialismo, o eurocentrismo, o racismo e a fome no Terceiro Mundo.

Estas heranças da modernidade não eram agradáveis e, tendo decorrido do iluminismo, tornou-se evidente que era tempo de se sair deste tipo de sociedade moderna e de se entrar na era do pós-modernismo. Por outro lado, a fim de enquadrar e contextualizar este movimento, tem de se referir que, nas últimas décadas da nossa era, marcada pela revolução tecnológica e pela reestruturação global do capitalismo, ocorreram mudanças vertiginosas e novidades surpreendentes. Alguns pensadores chegam a comparar esta grande transformação às alterações sofridas pelo mundo quando da revolução industrial⁸.

É frequente vermos a nossa época descrita como sendo pós-moderna. As marcas dessa pós-modernidade encontram-se em toda a parte, desde a arquitectura à filosofia e às ciências sociais. Na verdade, a sociedade tem-se alterado em função do entretenimento informático pós-industrial, o chamado *infotainment*, e surge uma atitude biotecnológica no âmbito do capitalismo global organizado à volta de novas comunicações informáticas e de tecnologias genéticas. Desenvolvem-se as corporações transnacionais e a competição intensifica-se à escala planetária. A globalização produziu um sistema económico mundial e todas as facetas da produção são acompanhadas de computadorização e expande-se a automatização do trabalho, aumentando conseqüentemente o desemprego, a desigualdade e a segurança. No 3.º milénio, vemos o advento de uma economia global digitalizada e em rede e as revoluções científicas, tecnológicas e económicas da época, assim como a divulgação da economia global, dão origem a novas oportunidades financeiras. Trata-se de uma situação nova em que abundam as transformações designadas como pós-modernas que são turbulentas, contraditórias e ambíguas. Estas novidades requerem análises, teorias e práticas novas.

⁸ Steven Best, Douglas Kellner, *The Postmodern Adventure-Science, Technology, and Cultural Studies at the 3rd Millennium*, New York: The Guildford Press, 2001

Alguns teóricos pós-modernos, como Richard Rorty, afirmam que a pós-modernidade atingiu mesmo o estatuto de "hegemonia cultural"⁹. Por outro lado, o termo, ao ser demasiado utilizado, corre o risco de deixar de ter sentido. Para que o pensamento teórico e político pós-moderno possa ter peso tem de se articular com as profundas alterações dos nossos dias. Estas mudanças estão a transformar aspectos que vão desde a educação à política e à guerra – que toma aspectos apocalípticos – reformulando os modos de trabalho, o entretenimento e a vida quotidiana, em resultado de violência urbana, da utilização de armas biológicas, nucleares e químicas, de drogas e da ameaça de terrorismo. Surgem, conseqüentemente, mudanças paradigmáticas no âmbito da arte, da ciência e da cultura em geral. Os desenvolvimentos que assim se verificam levam, contudo, muitas vezes a conflitos, a crises e a movimentos globais. Desenvolvem-se novas estruturas e alianças que, em muitos casos, ultrapassam o poder do estado-nação, que era uma instância chave na ordem política da modernidade.

Nas últimas décadas têm também ocorrido grandes mudanças no âmbito das ciências humanas. As antigas certezas, as ideologias em que se confiava e os métodos anteriormente testados sofreram todos grande pressão, quando as ideias e os conceitos designados como pós-modernos começaram a ser seguidos, sobretudo por aqueles que tinham interesse na teoria social. Deixou de se considerar ser suficiente estruturar a realidade social segundo a lógica de uma única metáfora central, o que até então era visto como sendo o bastante, e as humanidades 'redescobriram' a particularidade da verdade local. Desde os anos 80 do século XX, devido aos discursos pós-modernos, tem surgido uma diversidade de interpretações contrariamente ao que sucedia com o universalismo da cultura do iluminismo, que parecia ter 'cegado' o Ocidente para o particularismo dos seus próprios valores democráticos. Os ideais morais de autenticidade e autonomia que deram forma à vida pessoal dos cidadãos, na Europa e na América, durante mais de trezentos anos, baseavam-se na cultura cívica do iluminismo e pode considerar-se que não fazem sentido separados dele. Muitos acreditam que o pós-modernismo veio como uma força libertadora para nos salvar da racionalidade 'atabafante' do logocentrismo e do eurocentrismo herdados da época das Luzes.

⁹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 3.

Durante a modernidade debatia-se que visão do mundo seria a verdadeira. O pós-modernismo rejeita a ideia de que a realidade faz sentido e reduz a sua construção a preconceitos pessoais ou culturais. A verdade passa a ser uma construção social justificada pragmaticamente e uma das muitas perspectivas culturalmente condicionadas. Se as identidades e as verdades morais e culturais são "construídas e não descobertas", então podemos fazê-las e refazê-las, assim como aos nossos valores, tantas vezes quantas as que quisermos, indo buscá-las às múltiplas fontes que a vida pluralística do mundo pós-moderno nos proporciona¹⁰, como já se disse. A premissa que subjaz a esta perspectiva é a de que todos os modos de vida são culturalmente condicionados e, por isso, não devem ser considerados como definitivos. Os factos da razão, que eram considerados compreensíveis para todos os seres humanos, ou as verdades, que eram vistas como evidentes para todos os homens, são agora classificados como construções culturais.

Os debates sobre o pós-modernismo têm dominado a cena intelectual em muitos campos em todo o mundo. Na teoria estética e cultural, a polémica surgiu a propósito de se discutir se o modernismo, com as suas afirmações confiantes e iconoclastas na área das artes, tinha acabado e de se debater que tipo de arte pós-moderna¹¹, baseada na ambivalência, lhe tinha sucedido. Na filosofia, as discussões deram-se a propósito de se saber se a tradição da filosofia moderna também tinha morrido e muitos começaram a celebrar uma nova filosofia pós-moderna associada a Nietzsche, Heidegger, Derrida, Rorty e Lyotard, entre outros. A ofensiva pós-moderna acabou por produzir novas teorias sociais e políticas assim como tentativas teóricas para definir os aspectos multifacetados do próprio fenómeno pós-moderno. Os defensores desta viragem criticaram agressivamente a cultura, a teoria e a política tradicionais enquanto que os defensores da tradição moderna responderam ignorando os novos desafios, atacando por sua vez ou tentando entender e apropriar-se dos novos discursos e posições.

Consequentemente, uma das questões que se põe é se o pós-modernismo irá renunciar aos ideais de liberdade universal, igualdade e defesa

¹⁰ Walter Truett Anderson (Ed.), *The Truth about the Truth: De-confusing and De-constructing the Postmodern World*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1995, p. 5.

¹¹ O quadro de Picasso "Les Demoiselles d'Avignon" (1907) pode considerar-se um texto básico do cânone modernista.

de direitos defendidos pela modernidade sem propor alternativas. Alguns críticos, como Félix Guattari, achavam que o movimento era uma moda passageira, uma invenção falaciosa dos intelectuais à procura de um novo discurso e de uma fonte de capital cultural. Este movimento foi também visto como mais uma ideologia conservadora que tentava desvalorizar as teorias emancipatórias e os valores modernos, tal como afirma Habermas. Porém, as problemáticas e os discursos pós-modernos levantam questões que resistem a um afastamento fácil ou a uma incorporação em paradigmas já existentes. Anthony Easthope também critica este movimento intelectual devido ao seu consumismo avassalador, ao relativismo e à celebração da pluralidade.

Outros críticos temem que possa levar a uma ênfase do prazer pessoal e individual sem princípios, em detrimento das nossas responsabilidades para com os outros. Stephen Greenblatt (1937-), figura central do "novo historicismo", afirma que os textos históricos não são simplesmente transcrições neutras da realidade, rejeita as generalizações redutoras sobre a relação dos autores com a sua cultura e repudia a orientação de muito do pensamento pós-moderno que considera que ataca a história. Por seu lado, Terry Eagleton (1943-), autor de *The Illusions of Postmodernism* (1996), é um dos mais ferozes críticos deste movimento. Porém, no seu ensaio "Capitalism, Modernism, Postmodernism"¹², reconhece que o pós-modernismo nos fez rever as nossas concepções das relações existentes entre o poder, o desejo, a identidade e a prática política e que deu voz aos humilhados e vilipendiados. Afirma igualmente que ele produziu um cepticismo que valoriza uma série de conceitos como "différance", cultura, subversão e marginalidade. O cepticismo pós-moderno em relação às teorias universalizantes da história não vê a natureza mas sim a cultura e, por isso, Eagleton considera este movimento como uma espécie de "culturalismo".

Perante o âmbito alargado das disputas sobre a pós-modernidade, torna-se necessário explicar e destrinçar as diferenças entre as mais significativas articulações da teoria pós-moderna e identificar as suas posições, perspectivas e limitações. Ao fazê-lo, verifica-se, contudo, que não há uma teoria pós-moderna unificada nem sequer um conjunto coerente de posições teóricas. O movimento caracteriza-se, pelo contrário, pela diversidade existente

¹² *New Left Review*, 1985.

entre teorias que muitas vezes são designadas como pós-modernas e pela pluralidade – muitas vezes conflitual – das posições. É também impressionante como a noção de pós-moderno adoptada nas teorias é, muitas vezes, desadequada e não tem uma base teórica aprofundada. Torna-se, por isso, tanto mais necessário analisar e procurar definir algumas das palavras-chave utilizadas nos diferentes conceitos de pós-moderno.

Alguns críticos vêem-no como o *enfant terrible* da tradição intelectual ocidental e dizem que é um movimento destrutivo, relativista, niilista e seguidor de moda. Muitos intelectuais, que têm sido considerados pós-modernos, não aceitam esta classificação e, entre aqueles que a aceitam, há grande diversidade de abordagens.

O termo pós-modernismo tornou-se tão familiar recentemente que é fácil esquecer como a teoria pode ser tão complexa, desafiadora e politicamente motivada, chegando mesmo a constituir um repto político às ideologias dominantes. Por outro lado, ouve-se, por vezes, dizer que o pós-modernismo acabou ou que nunca existiu. Devem, pois, investigar-se os motivos porque este movimento intelectual interessa e analisar a sua representação nas formas de arte, que vão da ficção à fotografia.

Poucas palavras têm sido sujeitas a debates tão intensos como o termo pós-modernismo. Todos falam dele e os próprios pós-modernos discutem entre si o significado da palavra, acabando o seu uso indiscriminado, como já foi referido, por quase a esvaziar de um sentido preciso. É utilizada sobretudo em referência à literatura e à arte não-realista e não-tradicional do período após a II Guerra Mundial; à condição geral do mundo capitalista dos anos 50 do século XX – um período marcado pelas "metanarrativas" da cultura ocidental, a que se refere Lyotard – e à produção artística que leva as características pós-modernistas ao extremo limite. Usa-se também relativamente à descentralização da nossa esfera cultural em resultado da falta de apoio necessário para manter os projectos empreendidos em nome dos mitos através dos quais se legitimava o conhecimento e a prática, como o Progresso, a Ciência, a Democracia e o Comunismo.

O pós-modernismo, além de não acreditar na existência de uma "Verdade", pensa que a verdade e o seu significado foram historicamente construídos e procura expor os mecanismos que escondem essa produção. Caracteriza-se por rejeitar a representação mimética a favor de um jogo auto-referencial com as formas, as convenções e os ícones da arte e da literatura eruditas; por abandonar o culto da originalidade, ao reconhecer a inevitável

perda da originalidade numa época de produção em massa e por negar que o "enredo e as personagens" são convenções artísticas com um significado especial, por os julgar ilusórios.

Enquanto a modernidade se considerava como a última tentativa para salvar as ruínas da cultura ocidental, os pós-modernistas aceitam alegremente a sua morte e procuram entre os seus restos os materiais artísticos¹³ para as suas obras. Há, entre os pós-modernos, uma tendência para aquilo que designam como *bricolage*¹⁴ que os leva a produzirem obras de arte que, embora não sendo originais, são novas, contribuindo assim para tornar indistintas as distinções tradicionais entre o velho e o novo e até entre a arte erudita e a arte popular.

4.3. Enquadramento

Nos anos 70 do século XX, um grupo de intelectuais franceses da esquerda, desiludidos com a política e com as grandes teorias – que achavam que, embora tivessem tentado, não tinham conseguido explicar a realidade da vida social – começaram a ter ideias que se ajustavam aos temas explorados pelos artistas contemporâneos. Apesar de discordarem entre si, todos eles chamaram a atenção para o carácter fragmentário e plural da realidade e recusavam ao pensamento humano a capacidade de fazer um relato objectivo dessa mesma realidade, como já vimos. Condenavam também, por considerarem que não fazia sentido, qualquer teoria social ou ideologia que justificasse a acção humana como um meio de progresso ou ordem. Afirmavam que já não era credível uma "grande narrativa" ou teoria social que pretendesse justificar a actividade humana, quer fosse o marxismo, o liberalismo ou o fascismo. Como para eles, como sabemos, não havia verdades universais, tudo aquilo que as grandes narrativas tinham feito no passado era legitimar o poder dos que sabiam e negar o poder aos que não sabiam.

¹³ Andy Warhol utiliza e reutiliza as imagens de Marilyn Monroe e Kathy Acker re-escreve *Don Quixote*.

¹⁴ Designa-se assim a utilização de peças e partes de artefactos antigos para produzir uma obra nova.

• *New Times*

As tendências na filosofia e na arte reflectiam o que estava a suceder no mundo social. Em Inglaterra, a esquerda classificou a época que estavam a viver como "New Times"¹⁵ e esta designação passou a ser usada em toda a Europa. No cerne desses novos tempos estava a passagem de uma antiquada economia fordista de produção em massa para uma nova ordem mais flexível, pós-fordista, baseada em computadores, nas tecnologias de informação e na robótica. Nos jornais da época, lia-se que estavam em declínio tanto a produção em massa como o consumidor em massa, a grande cidade, o estado "big brother" e o estado-nação e que estavam em ascendência a flexibilidade, a diversidade, a diferenciação, a mobilidade, a comunicação a descentralização e a internacionalização.

Neste processo de mudança para uma nova era, iam-se transformando o sentido de identidade e as subjectividades próprias. São estas transições que levam a que se afirme que vivemos num tipo de sociedade diferente da que tínhamos há alguns anos e foi com o objectivo de caracterizar essa sociedade que surgiram várias teorias.

• **Sociedade pós-industrial**

Uma dessas teorias é a da sociedade pós-industrial ligada ao nome de Daniel Bell que afirmava que havia uma progressão da sociedade tradicional, baseada na agricultura, para a sociedade industrial, baseada na indústria moderna, e posteriormente para a sociedade pós-industrial, na qual a ênfase na produção de bens foi ultrapassada pela economia de serviços. De acordo com Bell, a sociedade pós-industrial trouxe uma mudança na estrutura social de forma que, actualmente, vivemos numa "sociedade de conhecimento" dirigida por profissionais formados em universidades e por uma elite técnica enquanto que antes vivíamos numa sociedade industrial dirigida por industriais e patrões. A análise de Bell da tendência para o afastamento da base industrial tradicional típica da Europa ocidental e dos Estados Unidos teve

¹⁵ V. Stuart Hall, "The Meaning of New Times" in D. Morley, *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge, 1996

grande aceitação. Daniel Bell afirmava que a substituição da manufatura pelas indústrias de serviços iria acelerar a vinda da sociedade do conhecimento e um aumento de empregos nos escritórios. Esta situação iria criar uma elite de técnicos, peritos de informática e de computadores, analistas de sistema e gestores financeiros. Porém, o que sucedeu foi que, à medida que o sector dos serviços teve mais empregados, estes incluíam não apenas mais gestores, executivos, profissionais e administradores mas também empregados de escritório, que eram muitas vezes mal pagos e tinham a mesma segurança que os operários das fábricas. Do mesmo modo, com a expansão dos supermercados e do sector de retalho, cada vez se empregavam mais trabalhadores com baixos salários, que não eram dos escritórios e tinham baixos níveis de segurança. Simultaneamente, aumentou a manufatura no Terceiro Mundo, de forma que houve um acréscimo considerável da classe trabalhadora na indústria a nível mundial, invalidando assim a teoria de Daniel Bell.

• Capitalismo pós-fordista

Outra tese é a do capitalismo pós-fordista que é apresentada por Stuart Hall, que defende que o capitalismo contemporâneo está a sofrer uma mudança. O fordismo caracterizava-se pela produção em massa e pelo consumo de massas e pode ser visto como um sistema de produção que envolve a padronização dos produtos; o uso em grande escala de maquinaria; o "planeamento científico" do trabalho e a famosa linha de produção em cadeia. Este sistema funcionou por muitos anos após a II Guerra Mundial, porém, no fim dos anos 60 e começo dos 70 do século XX, o fordismo desmoronou e, em seu lugar, surgiu uma nova variante de capitalismo e o pós-fordismo teve assim o seu início. Tal como o fordismo era orientado para a produção, o pós-fordismo era dirigido para o consumidor. A introdução de computadores veio permitir que os sistemas de distribuição dessem aos retalhistas a possibilidade de evitarem os excessos de *stocks* e aos mercados de se dividirem para atingirem grupos específicos de consumidores. Cita-se frequentemente a conhecida frase de Henry Ford que dizia que, ao adquirir o seu primeiro carro, o comprador podia escolher a cor que quisesse "desde que fosse preto". A indústria pós-fordista não pode actuar assim pois os consumidores querem escolher entre vários modelos. Os bens deixaram de ser adquiridos apenas pelo seu valor de uso e o seu *design* passou a ser

considerado pelo estilo de vida que representa. Para se ter uma ideia de como a imagem é importante na era pós-moderna, basta pensar na publicidade de marcas como Nike ou Adidas.

Por seu lado, as Novas Tecnologias, baseadas em sistemas computadorizados, significam flexibilidade, fábricas de menor dimensão e uma força de trabalho diferente, que tenha múltiplas capacidades e possa participar activamente no processo laboral.

• **Capitalismo desorganizado**

Existe ainda uma terceira teoria, defendida por Scott Lash¹⁶, que afirma que as sociedades ocidentais estão a sofrer uma transição. Passam do capitalismo 'organizado' – tal como existia no século XX, e que se caracterizava por factores como: concentração do capital; aumento da classe profissional, dos gestores e do serviço administrativo; regulamentação das economias nacionais pelo estado em cooperação com o comércio e os sindicatos; predominio da indústria fabril; urbanização e desenvolvimento do estado-nação – para o capitalismo 'desorganizado' que implica a desintegração da regulamentação do estado em especial da segurança social; a expansão dos mercados mundiais dominados pelas multinacionais; o declínio do estado-nação; o aumento da manufactura no Terceiro Mundo com conseqüente declínio da manufactura no Ocidente e a vida cultural tornar-se mais fragmentada e pluralística.

• **Factores propícios à emergência do pós-modernismo**

Devido ao facto de muitos dos teóricos pós-modernos serem franceses, como acima foi referido, já se têm procurado as origens do movimento em acontecimentos relacionados com a França, como a guerra na Argélia ou os protestos estudantis de Maio de 68. Na verdade, ele deriva mais do desencanto com o modernismo e com as suas certezas a propósito da razão, do progresso, do racionalismo, do cientismo e da objectividade. Pode considerar-se que este movimento intelectual começou bastante antes do

¹⁶ Scott Lash, John Urry, *The End of Organized Capitalism*, Cambridge: Polity Press, 1987.

século XX com as obras de Friedrich Wilhelm Nietzsche que, em *Also Sprach Zarathustra* (1883), demonstra já uma tendência de antecipação para o pós-modernismo. O segundo autor que se pode referir na genealogia do movimento é Martin Heidegger, cuja obra dá continuidade ao ataque de Nietzsche às convicções do modernismo e que afirmava que o pensamento apenas começava quando compreendêssemos que a razão, que tinha sido glorificada durante séculos, era o mais ferrenho adversário desse mesmo pensamento. Michel Foucault é outro dos teóricos a mencionar em relação às origens do pós-modernismo. Afirma que temos de ver os nossos rituais tal como eles são, isto é, completamente arbitrários, cansados de jogos e de ironia.

Por seu lado, Jacques Derrida pode ser considerado como o epítome, o modelo do pensador pós-modernista. Os seus textos difíceis de ler e a sua escrita muitas vezes indecifrável, têm, segundo ele, como objectivo demonstrar o dinâmico e interminável jogo de sentidos da linguagem. Derrida foi já classificado como pós-estruturalista mas há uma diferença óbvia entre o pós-estruturalismo, que constitui uma reacção contra o racionalismo, o cientismo e a objectividade do modernismo, e o pós-modernismo, que reage ao estruturalismo, por este pretender que há estruturas universais na língua e que estas estruturas são factores determinantes na vida e no pensamento. No pensamento de Derrida, os dois movimentos sobrepõem-se, resultando daí o seu repúdio por muito da tradição intelectual ocidental.

Estes quatro teóricos foram já rotulados de "profetas extremistas" que lideraram o ataque ao modernismo e inspiraram muitos dos actuais pós-modernos, como Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard e Gayatri Spivak. O traço de união entre todos estes pensadores é o seu radical anti-essencialismo ou anti-fundamentalismo, patente no facto de todos negarem essências, naturezas e quaisquer outros universais que dêem um sentido constante e fundamentado à vida. Deste modo, de acordo com uma perspectiva pós-modernista, não existem bases transcendentais, transhistóricas ou transculturais para a interpretação. O anti-essencialismo radical dos pós-modernistas leva-os a criticarem os conceitos e a apagarem as distinções que os modernos aceitavam.

• Conceitos abandonados pelo pós-modernismo

1. **A ideia de natureza humana** – O primeiro dos conceitos modernos a 'desmoronar' é a ideia de natureza humana, designada por

alguns como "o sujeito transcendental". Os teóricos pós-modernos defendem que não há nada de necessariamente essencial nos seres humanos, salientando assim a alteridade, a singularidade e a condição única dos indivíduos. Segundo eles, o mundo devia ser imaginado como sendo fundamentalmente heterogéneo, o passado totalmente diferente do presente e todas as culturas absolutamente distintas umas das outras.

2. **A distinção entre facto e ficção** – Os pós-modernos dissolveram também a distinção entre facto e ficção. Para eles, não há necessariamente uma relação entre as palavras e as coisas, o significante e o significado e o sujeito e o objecto. Deste modo, um discurso que pretenda descrever a realidade, como é o caso da história, não tem uma relação mais estreita com o seu referente do que a ficção. Tanto a história como as narrativas ficcionais são substitutos e não boas cópias da realidade. A este propósito, o historiador Foucault afirma mesmo que "apenas escreveu ficções".
3. **O conceito de acontecimento** – O conceito de acontecimento que se refere à particularidade de ocorrências históricas, é uma categoria fundamental na história. Porém, para os pós-modernos, o uso do termo apenas reduz a singularidade dos eventos reais a uma generalidade e pensam que nada há de essencial que os ligue uns aos outros. A ideia de acontecimento torna-se assim num conceito sem qualquer valor. Foucault refere-se-lhe como um "fantasma" que paira sobre uma mistura heterogénea de ocorrências e afirma que se trata de um efeito de significado que nada tem a ver com um acontecimento real.
4. **A noção de sujeito** – A noção de sujeito que antes era a única fonte ontológica de certezas cognitivas, é outro dos aspectos da epistemologia da modernidade que também é criticada pelos pós-modernos. O pós-modernismo e o pós-estruturalismo criticam este sujeito racional da modernidade que consideram arrogante, vaidoso e intolerante. Procuram, por isso, descentralizá-lo, chegando a designá-lo como uma convenção linguística. Fazem uma crítica do conceito cartesiano clássico de sujeito unitário e, para o dissolverem, reduzem "a viga mestra do pensamento humano" a um caos de pulsões individuais e de desejos, subvertendo assim a suposta soberania e estabilidade do "cogito". Concluem que o

sujeito humano não tem uma consciência unificada, sendo contudo estruturado pela linguagem. Lacan chega ao ponto de dizer que não é possível haver qualquer tipo de autonomia ou de autodeterminação e Foucault oferece-nos histórias dos diferentes modos como os seres humanos têm sido transformados em sujeitos na cultura ocidental. Nega também que haja algum potencial político progressivo no sujeito. Segundo ele, o projecto do iluminismo tem de ser "desconstruído" e o sujeito autónomo epistemológico e moral tem de ser "des-centralizado".

A alienação do sujeito aplicada pelo modernismo é substituída na cultura pós-moderna pela fragmentação do sujeito. O desaparecimento do sujeito individual contribuiu para a extinção da consciência da realidade a favor do *pastiche* e da possibilidade de fazer "cópias de cópias" e para a generalização do consumismo e da apreciação de bens consumíveis. Tal como as ideias de nação, de povo e de partido são condenadas pelas suas aspirações totalizadoras, também o ideal de uma identidade coerente e integrada passou a ser suspeita. O problema foi inicialmente posto por Kant, que apresentou um golfo intransponível entre o eu capaz de saber e o eu sabedor, abismo esse que se mantinha fechado devido à nossa capacidade para usar a palavra "eu". Tanto Nietzsche como Freud debateram esta questão dos aspectos do ego e das personalidades psíquicas mas foi o pós-modernismo que veio falar de personalidades múltiplas ou esquizofrénicas.

5. **O homem como categoria universal** – O homem como categoria universal foi outro dos conceitos atacados pelos pós-modernos. A filosofia da Modernidade tem como centro o Homem e, por isso, tem sido criticada pelo seu antropocentrismo. Segundo Foucault, as ciências humanas fizeram do "Homem" o seu 'tópico' de estudo e um "sujeito de estado" e, conseqüentemente, sujeitaram-nos a todos a um conjunto de leis que pretendem definir o nosso próprio ser, como as leis do discurso, da racionalidade económica, das funções biológicas e do comportamento social. Através da prática destas ciências, tornamo-nos seres divididos, tratando a sanidade, a saúde e a conformidade aos costumes sociais como componentes dos nossos "verdadeiros seres". O Homem como categoria universal que contém dentro de si uma lei do ser é uma invenção do iluminismo.

Foucault prevê a dissolução do homem, facto que provavelmente significa que a tentativa de estabelecer uma ordem política baseada numa compreensão da natureza humana estava errada. Não existe um sujeito humano constante na história nem uma antropologia filosófica válida e, conseqüentemente, não há uma base para se pretender que se identifica uma 'condição' ou 'natureza' humana constante e coerente. Derrida, ao desafiar a concepção de 'Homem', subverte a tentativa estruturalista de desenvolver as ciências do Homem. Esta crítica do Humanismo é, sobretudo, dirigida contra Kant e os ideais do iluminismo.

6. **O Homem como senhor da Natureza** – A teoria social pós-moderna critica violentamente também a perspectiva modernista que venera o Homem como senhor da Natureza. A abordagem essencialmente antropomórfica do Homem moderno leva-o a conhecer as leis da Natureza a fim de a subjugar para realizar os seus desejos e objectivos. O Homem olha para a Natureza como um meio, um instrumento que ele pode controlar e usar para satisfazer os seus desejos. Os pensadores pós-modernos condenam esta atitude que destrói a natureza, prejudica a ecologia e polui o ambiente. Por outro lado, enfatizam a ligação inseparável e orgânica entre o Homem e a Natureza, o humano e o mundo animal e também a dependência do Homem do reino animal e da Natureza.
7. **A crença humanista no progresso epistemológico e sócio-histórico** – Os pensadores da era moderna, como Kant, consideravam a História como cumulativa e progressiva e o Homem como estando inevitavelmente a progredir para uma "constituição perfeita", para uma sociedade civil livre. Hegel também apontava dialecticamente para o Progresso. Porém, Foucault, Derrida e outros pensadores pós-modernos vêem a História, tal como Deus, a 'acabar', no sentido de 'morrer' e pensam que a fé no carácter progressivo da História se perdeu. Não só abandonam a crença humanista no progresso epistemológico mas também a sua crença no progresso sócio-histórico. Derrida afirma que não há um fim na história e Foucault escreve sobre a História sem mencionar uma noção de progresso. Pensam mesmo que está errada a ideia de que há um padrão geral na história. A sociedade moderna não é necessariamente melhor ou "iluminada" em comparação com as sociedades pré-modernas ou primitivas.

Foucault ataca o marxismo porque este movimento acha que tem de explorar o segredo do desenvolvimento histórico, enquanto que para ele a história é descontínua. Não há na história um decurso racional nem qualquer triunfo gradual da racionalidade humana sobre a natureza ou um objectivo abrangente ou finalidade, a narrativa da actuação humana do passado até ao presente é uma ilusão. O nosso passado é sempre uma invenção do nosso presente. A História, o conhecimento e o sujeito humano estão fundamentalmente baseados na contingência, na descontinuidade e em origens injustas. Lyotard considera Hegel e Marx como *philosophes* que acreditavam na jornada progressiva da História mas afirma que actualmente todo o projecto do iluminismo falhou.

8. **A pretensão de uma homogeneização cultural** – Desmorona-se também a ideia de que deve haver homogeneização cultural. O universalismo da modernidade tende a padronizar a cultura e a produzir homogeneização embora tenha de aceitar o facto histórico de que as culturas nacionais escaparam aos esforços feitos para as tornar homogéneas. Consequentemente, a homogeneização ocorre dentro das fronteiras de um estado-nação através da estandardização da variação entre grupos e comunidades. Os pensadores pós-modernos criticam a pressão cada vez maior em direcção à conformidade e à homogeneização cultural. Focam o heterogéneo, o diverso, o subjectivo, o espontâneo, o relativo, o fragmentário, o marginalizado e o subjugado. Para eles, a unidade e a universalidade são inerentemente opressivas e, consequentemente, aprovam qualquer movimento que promova a sua desintegração. Desde que se desista de aspirar à universalidade e à homogeneidade, atinge-se uma pluralidade harmoniosa de perspectivas não mediatizadas. A ânsia pela unidade, pela totalidade e pelas bases serão ultrapassadas e passa-se, pelo contrário a enfatizar a flexibilidade, a descentralização, a diversidade, a diferenciação, a mobilidade, a comunicação e o internacionalismo. Segundo Foucault, as ciências humanas tentam definir a normalidade e estabelecem esta normalidade como regra de vida para todos nós.
9. **O exercício do poder** – A teoria pós-moderna critica também o processo de normalizar as diversas práticas nas formas homogéneas de uma cultura nacional através do exercício do poder. Afirma

que o poder do estado moderno resiste à vontade de multiplicidade cultural e de expressões pluralistas da sociedade dentro do território nacional. Luta por outra definição potencialmente mais rica de "nação" e de futura comunidade política. As identidades e a aspiração de grupos subordinados marcados pela religião, por castas, classes e género são apropriadas e suprimidas pelo poder do estado. Os pós-modernos opõem-se a estas ideias totalizadoras de nacionalidade centradas no estado e tentam ressuscitar as virtudes do fragmentado, do local e do subjugado a fim de tirar a máscara à vontade de poder que está no cerne da modernidade. De acordo ainda com Foucault, não há poder central, o poder está em toda a parte, não é algo que possa ser adquirido e as suas relações são imanentes em todos os outros tipos de relação, tanto económicos como políticos. Para este teórico, o poder reprime e, numa sociedade moderna, há um sistema de formas capilares de poder que penetram em tudo. Para Lyotard, se estamos totalmente imersos em política, perdemos muitas outras coisas da vida.

10. **O aumento da produtividade** – Os teóricos pós-modernos também criticam severamente a busca modernista para aumentar a produtividade através de avanços científicos e tecnológicos. Ao contrário dos marxistas, não pensam que o trabalhador pode reclamar a subjectividade universal e consideram o trabalho apenas um aspecto da "multi-dimensionalidade" da vida humana para a qual um aumento de produtividade não significa avanço. Deste modo, o progresso tecnológico, ao trazer prosperidade material, enquanto subordina a natureza, não pode ser condição da felicidade humana.
11. **Os movimentos de emancipação** – Outro dos alvos da crítica pós-moderna são os movimentos de emancipação. A modernidade prometia liberdade política, na sua versão liberal, e socio-económica, na sua versão marxista, mas, na teoria pós-moderna, não há liberdade nem emancipação pois considera o projecto de transformação social como vão, trivial e sem esperança. O sistema, na sua totalidade, não pode ser antagonizado porque, de facto, não há sistema como um todo. Visto que não há um poder central, as únicas formas de acção política são de um tipo local, difuso e estratégico. Esses projectos locais não podem ser pensados em conjunto. Os pensadores pós-modernos não estão tão interessados

nos movimentos da cultura dominante de uma sociedade moderna como nos movimentos dos povos marginalizados, ou em questões relativas aos direitos dos homossexuais e das comunidades étnicas, nos movimentos de defesa do ambiente, da ecologia, e da paz, nas revoltas estudantis, nos conflitos sociais e nos movimentos relacionados com castas, género, religiões e discriminações devido à raça. Para Foucault, a liberdade completa é uma ilusão e apenas a resistência ao poder tem algum significado. Baudrillard comenta que a linearidade da história é artificialmente estruturada pela ideia da salvação, "que nunca teve lugar", e pela "Terra Prometida" que nunca foi alcançada.

4.4. Críticas ao pós-modernismo

Tanto para os seus críticos como para os defensores, o pós-modernismo ficou associado a uma crença na existência de uma 'crise' na representação, ao abandono da relação entre teorias da verdade, razão universal e esquemas unitários de progresso herdados do iluminismo. Críticos, como Habermas, afirmam que o anti-universalismo pós-moderno é incapaz de providenciar bases para um julgamento moral ou político e muito menos para programas abrangentes de reformas sociais. Aqueles que defendem este movimento atribuem-lhe objectivos mais limitados e modestos procurando actuar nos limites daquilo que é possível pensar ou dizer, contribuindo assim para a emergência de novas normas.

O pós-modernismo, embora negue ser uma visão do mundo, é, com efeito, uma mundividência. Não é apenas uma prática e, mesmo que o fosse, teria uma visão da realidade, do conhecimento e da moral a fim de discernir e justificar os seus métodos. Está embrenhado em premissas, que necessitam de ser tão analisadas e avaliadas como as de qualquer outra cosmovisão. Se se considerar, tal como os pós-modernos afirmam, que a realidade é apenas linguagem e que toda a interpretação é subjectiva, levanta-se a questão do motivo pelo qual eles escrevem livros quando as interpretações dos leitores podem ser diferentes das dos autores. Em relação à sociedade, o pós-modernismo, embora tente realçar a compreensão da diversidade, acaba, de acordo com alguns críticos, por criar um novo "tribalismo", cujas políticas são definidas por interesses culturais e em que a história é revista para realçar a imagem de um grupo que foi excluído ou oprimido.

Os investigadores actuais procuram dismantelar os paradigmas do passado e "trazer o marginal para o centro", reescrevendo a história do ponto

de vista dos excluídos do poder (mulheres, homossexuais, negros e índios). Fazem acusações de euro-centrismo que é desafiado pelo "afrocentrismo", que exalta África como o início da civilização. O pensamento, que antes era dominado pelos homens, é substituído por modelos femininos, as "religiões patriarcais", tais como o judaísmo e o cristianismo, são desafiadas e substituídas pelas religiões matriarcais, sendo a influência da Bíblia contrariada pela influência da "adoração da deusa". A homossexualidade deixa de ser considerada um problema psicológico mas a homofobia passa a sê-lo. O desejo do pós-modernismo não é o rigor mas sim o poder.

Os críticos levantam a questão do motivo, de um ponto de vista pós-moderno, pelo qual se devem corrigir as injustiças do passado. Considerando que a moralidade é relativa nas diferentes culturas, interrogam-se sobre qual pode ser o fundamento para que um teórico pós-moderno deteste e tente corrigir a opressão, a injustiça, as práticas patriarcais, o totalitarismo, etc., uma vez que, para ele, não há metanarrativas que proibam alguém de fazer alguma coisa. Segundo Gertrude Himmelfarb, o multiculturalismo pós-moderno tem mesmo o efeito pernicioso de rebaixar e desumanizar os povos que são os sujeitos da história. Pluralizar e particularizar a história, até ao ponto em que os povos não têm história em comum, é negar a humanidade comum de todos, seja qual for a sua raça, sexo, classe e religião. Se todos acham que o seu modo de ver é verdadeiro, para eles, deixa de haver um discurso comum e uma razão para se compreenderem as diferenças. Em resumo, o multiculturalismo pós-moderno, ao tentar criar a consciência da diversidade, exalta-a a tal ponto que acaba por destruir aquilo que se propõe fazer. Para Irving Kristol, o pós-modernismo é "o desmoronamento das fundações do mundo moderno". O pós-modernismo lembra-nos que todos temos pressuposições e preconceitos. Todos juntamos as nossas conjecturas à nossa experiência. Assim sendo, cada facto referido acerca do mundo está carregado de teoria.

Muitos críticos queixam-se de que o pós-modernismo, ao tornar todos os conceitos filosóficos e históricos sem valor, acaba por ser niilista. Enquanto outros lamentam que este movimento intelectual elimine todas as bases epistemológicas e éticas, aqueles que procuram contradições no pós-modernismo afirmam que a sua posição anti-teoria é, na realidade, uma teoria e que os pós-modernos se contradizem ao pretenderem que "a verdade" se encontra nos seus escritos.

Alguns dos que o criticam afirmam que o pós-modernismo revelou uma crise nas Humanidades devido ao facto de a chamada "a moda icónica",

a viragem de interesse pelas imagens que veio a dominar o pensamento pós-moderno, ser um golpe para as ciências tradicionais agrupadas à volta das literaturas e culturas nacionais. Com efeito, no final do século XX, nos Estados Unidos, os teóricos pós-modernos, sob a bandeira dos Estudos Americanos e Culturais, atacaram as práticas discursivas da cultura dominante e pode considerar-se que a crise actual das Humanidades emergiu justamente da emancipação dos vários estudos das suas áreas tradicionais. Surgem então áreas como a História Cultural, com a sua metodologia bem definida e, entre outros, os estudos sobre a cultura pós-industrial.

Podendo o objectivo do pós-modernismo ser visto como um tipo de prática "meta-teórica", que se interessa pelo contexto em que a teoria se desenvolveu e pelos modos como ela é comunicada, parece haver inconsistência na sua abordagem de ataque à própria meta-teoria. A teoria pós-moderna aponta com pormenor a extensão da fragmentação que domina o mundo mas falha também ao esquecer o impacto, cada vez maior, de certas influências que, actualmente, afectam todos, como a globalização da economia, da política, e da actividade social.

4.5. Diferenças entre modernismo e pós-modernismo

Tal como nos diz Hassan, em "The Culture of Postmodernism"¹⁷, são múltiplas as diferenças entre modernismo e pós-modernismo. Entre elas destacam-se as seguintes que revelam duas formas quase antagónicas de entender o mundo que nos rodeia:

Modernismo

romantismo/simbolismo
objectivos
plano
hierarquia
matéria, palavra
objecto de arte, palavra final
distância
síntese

Pós-modernismo

parafísica/ Dadaísmo
jogo
sorte
anarquia
exaustão, silêncio
processo, representação
participação
antítese

¹⁷ *Theory, Culture, and Society*, Vol. 2 1985, pp. 123-4.

presença	ausência
centrar	dispersar
género, fronteira	texto, intertexto
semântica	retórica
paradigma	sintagma
metáfora	metonímia
selecção	combinação
profundidade	superfície
interpretação	contra a interpretação
leitura	incompreensão da leitura
narrativa	anti-narrativa
"grande histoire"	"petite histoire"
código padrão	idiolecto
sintoma	desejo
tipo	mutante
paranóia	esquizofrenia
origem, causa	diferença -"difference"
metafísica	ironia
determinação	indeterminação
transcendência	imanência

4.6. O pós-modernismo e a arte

Pode caracterizar-se a arte pós-moderna de uma forma geral, quer se trate de pintura, escultura, arquitectura, música, literatura ou teatro, pelas suas características de aparente falta de profundidade e de sentido e pela diversidade de formas e de conteúdo. Alguns críticos de arte referem-se-lhe como um "jogo sem regras" em que as imagens flutuam sem relação com qualquer objecto, descontextualizadas e sem associação ou sequência coerente.

Na área do urbanismo, nas últimas décadas, têm surgido novos edifícios que nada têm a ver com os que foram construídos antes. Muitas das nossas cidades têm sido 'rejuvenescidas' por arquitectos que seguem a moda pós-modernista¹⁸. No âmbito da publicidade e dos "videos pop" também se encontram bons exemplos da chamada arte pós-moderna.

¹⁸ V. em Lisboa, o Centro Comercial Amoreiras e, em Londres, London Docklands.

O pós-modernismo surge no campo da arte como uma ferramenta que se caracteriza por defender a autoridade crítica da arte erudita enquanto abraça a cultura popular, embora escape ao elitismo da "alta" cultura através das tecnologias e técnicas dos *media*. Apresenta-se como um conjunto de práticas irónicas ou paródicas que indicam que a realidade foi assimilada nos infinitos processos simulatórios das indústrias da comunicação. É também uma prática crítica que define o consumo como um processo estruturante da nossa paisagem social. Em suma, trata-se de uma forma de arte representativa, que é anti-modernista nos seus interesses e valores, e que, sendo iconoclasta e radical, revivifica a arte.

Ao considerarmos as diferenças entre modernismo e pós-modernismo no campo da arte, podemos verificar que, enquanto o modernismo é monolítico, universal e fechado e vê a beleza como verdade, o pós-modernismo é pluralista, aberto e diverso. Esta atitude está patente, por exemplo, no chamado turismo urbano, na transformação do consumo em algo de excitante em que os bens perecíveis actuam como *souvenirs*, passando a ser algo de estimulante, e os museus e as galerias de arte parecem centros comerciais.

4.7. O pós-modernismo e a arquitectura

A designação de pós-modernismo surge em arquitectura para descrever um estilo ou conceito que substitui o modernismo do século XX e especialmente o denominado "International Style". É muitas vezes usado de forma polémica e, geralmente, em relação a edifícios que utilizam um vasto âmbito de precedentes estilísticos, especialmente clássicos¹⁹. Foi um movimento que rejeitou o modernismo, o "vanguardismo" e a paixão pelo novo. Enquanto o modernismo na arte e na arquitectura rejeitava a tradição e pretendia criar formas apenas com o objectivo de serem novas e explorava todas as possibilidades, procurando permanentemente aquilo que era único e individual, o pós-modernismo arquitectural, nos anos 50 e 60 do século XX, rejeitou a valorização do novo por motivos conservadores. Os seus seguidores pretendiam manter os elementos de utilidade moderna através

¹⁹ O edifício AT&T, construído pelo arquitecto Philip Johnson, em 1984, na Madison Avenue em Nova Iorque, é um bom exemplo deste tipo de arquitectura. As características arquitectónicas do edifício, tais como o uso de pormenores renascentistas e de estilo Chippendale, tiveram grande impacto e transformaram-no num símbolo da arquitectura pós-moderna.

do regresso às formas clássicas tranquilizadoras do passado. O resultado foi uma abordagem da construção em estilo *brick-à-brack* ou *collage*, que combina vários estilos tradicionais numa só estrutura e em que o sentido se encontra nas combinações de padrões criados anteriormente.

No âmbito da arquitectura, a designação pós-moderno generalizou-se, sobretudo, após a publicação, em 1975, da obra de Charles Jenks, *The Language of Post-Modern Architecture*. Enquanto o ideal modernista na arquitectura era urbano, universalizante e internacional, fazendo um uso funcionalista dos materiais contemporâneos e sendo tipicamente representado em vidro geométrico e caixa de aço e homogêneo em todas as direcções, o pós-modernismo surge quando se juntam ao modernismo as novas tecnologias, produzindo uma mistura pluralista de estilos e com um sentido de espaço diferente. Um edifício modernista era construído à volta de um centro e o seu equivalente pós-moderno usa diagonais e eixos deslocados e é assimétrico e descentrado.

Surge a concepção de arquitectura designada como orgânica, em que os elementos são colocados em harmonia mais do que em justaposição. Envolve a rejeição das noções clássicas de que deve haver um conjunto determinado de regras ou soluções e, em vez disso, trata a forma como algo que está presente de modo latente no problema a resolver. Preocupa-se em particular com a relação dos seres humanos e do edifício com o resto da natureza. Estilisticamente, vai da decoração naturalista e ornada de Antonio Gaudi às composições geométricas de Alvar Aalto.

A arquitectura pós-moderna, com a sua mistura louca de estilos, falta de respeito pela regularidade e tolerância pela referencialidade histórica, é considerada mais humana do que os rigores do purismo modernista que considerava tabus todos os ornamentos, a policromia, o simbolismo e a convenção. Os modernistas celebravam a mecanização e os pós-modernos reagem contra o desdém modernista pelo espaço personalizado. Pode considerar-se a obra de Frank Lloyd Wright como arquitectura modernista, que se mistura graciosamente com o ambiente, e Robert Venturi, com as suas construções em Las Vegas (sobre as quais dizia "less is a bore") e Philip Johnson, o arquitecto do famoso "German Pavillion" em Barcelona, com perfis I em aço, vidro e tijolo (a propósito do qual já se disse "Less is more"), assim como Mies van der Rohe, como associados com o pós-modernismo. É de referir que o teórico Jean Baudrillard, na sua obra *America* (1988), faz uma celebração da cidade americana e que Fredric Jameson, em "Postmodernism

and Consumer Society", fala do Bonaventura Hotel, em Los Angeles, como mais um exemplo da arquitectura pós-moderna.

4.8. O pós-modernismo e a literatura

O pós-modernismo na literatura está geralmente associado, entre outros, com autores como Jorge Luis Borges, John Barth, Thomas Pynchon, Italo Calvino e John Ashberry. Embora tenham estratégias literárias muito diferentes, todos eles têm em comum o facto de se mostrarem interessados nos processos da narrativa e nos meios pelos quais se constrói tanto o texto como o leitor. Muitos destes autores produziram o melhor das suas obras nos anos 60 e 70 do século XX mas deixaram uma herança que hoje encontramos na experimentação formal da chamada "hypertext fiction", a narrativa em hiper-texto, para a qual prepararam o caminho.

A imagem moderna romântica do artista criador solitário foi abandonada em favor do técnico informático lúdico que recupera e recombina as criações do passado. Esta abordagem sintética, em que apenas interessam os dados, tem sido seguida de forma radical nas artes visuais, literárias e musicais, onde a *collage* é usada para surpreender os espectadores e levá-los a reflectir sobre o significado da reprodução. A base de autenticidade deixou de existir à medida que o relativismo da *collage* se instalava. Tanto nas artes como até na vida espiritual (devido à grande variedade de seitas religiosas), nota-se um afastamento dos padrões universais em direcção a uma atmosfera de multi-dimensionalidade e de complexidade assim como um dissolver de distinções.

Os autores pós-modernistas, entre 1960 e 1990, já não acreditavam que os velhos valores culturais se podiam recuperar depois do holocausto e entregaram-se ao delírio. A sua ficção narrativa exprime os efeitos da alienação sobre eles próprios, fazem releituras críticas ou irónicas da arte do passado e cultivam a desordem em vez da coerência linear da narrativa. Usam técnicas como a fragmentação, a "novel-in-a-box" e o *pastiche*, derivada do termo italiano *pasticcio*, que significa uma mistura de vários ingredientes.

4.9. O pós-modernismo e o conhecimento

A questão do que constitui "conhecimento" era importante para os humanistas e continua a sê-lo para os pós-modernos. A ideia de conhecimento no iluminismo era baseada na razão, na consciência, na racionalidade e na

ciência. Aquilo que devia ser "objectivamente" sabido era aquilo que era verdadeiro. Consequentemente, o que era verdadeiro era o que era bom, o que estava certo e o que era belo. Os códigos morais, legais e estéticos eram construídos a partir do conhecimento produzido por modos de pensamento científico e racional.

Esta noção de conhecimento era o fundamento e baseava-se na oposição binária "razão/loucura" e "racionalidade/irracionalidade". No âmbito destas estruturas binárias aquilo que era considerado "razão" era favorecido, alinhado com elementos positivos como "identidade" e "mente", "masculino" e "ocidental", enquanto que aquilo que era considerado como "loucura" alinhava com "o outro", "corpo", "feminino" e "não ocidental/oriental". Foram as teorias pós-estruturalistas que desafiaram estas oposições binárias actuando para as desconstruir ou, pelo menos, para as abalar.

4.10. O pós-modernismo e a ciência

No âmbito dos estudos científicos, o cepticismo pós-moderno mais radical desafia a perspectiva de que a ciência nos dá um conhecimento objectivo da realidade a uma escala universal e chega mesmo ao ponto de ver a actividade científica como uma força opressiva. Além disso, toma a posição de que todo o conhecimento é produzido por interacções profundamente influenciadas por preconceitos sociais e, portanto, apenas válidos em contextos temporários localizados.

O físico Alan Sokal, tal como acima já foi referido²⁰, reagiu contra esta visão da ciência. E, fingindo ser um dos críticos pós-modernos, em 1996, escreveu um ensaio, a que deu o título apelativo de "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", no qual fazia uma paródia das posições anti-ciência. Posteriormente, escreveu um artigo na revista *Lingua Franca* em que revelou que se tratava de um logro e de um teste à capacidade de discernimento dos intelectuais pós-modernos. Declarou também que o facto de o seu texto ter sido publicado na revista *Social Text* comprovava que os níveis intelectuais de certos académicos da área das humanidades estavam em declínio.

²⁰ V. Referências a este tema na pág. 57.

Após a controvérsia que Sokal criou, alguns professores da área das Ciências Humanas da Universidade de Edimburgo iniciaram um programa em que analisavam o modo como o conhecimento científico era produzido. O grupo é constituído pelo filósofo David Bloor, pelo sociólogo Barry Barnes e pelo historiador Stephen Shapin e com este programa, que é informalmente designado como "The Strong Program", pretendem criticar não a ciência mas sim a filosofia racionalista e a noção de que a ciência é praticada segundo um conjunto de regras defendidas por Karl Popper, entre outros.

De acordo com a crítica pós-moderna da ciência, a objectividade é uma ilusão e, devido à subjectividade do sujeito humano, não é possível a ciência descobrir a verdade objectiva nem ter um método científico. No âmbito da análise pós-moderna, a ciência foi também atacada por um grupo de feministas que criticavam fortemente as suas características eurocêntricas e machistas, afirmando que a ciência tem contribuído para a subalternização das mulheres. Os cientistas reconhecem que a ciência, sendo uma actividade humana, é necessariamente circunscrita pelas limitações humanas e também que as teorias científicas não são verdades absolutas e estão sujeitas a revisão²¹.

Liotard é um dos teóricos que põe em questão a validade da ciência. Para ele, o conhecimento científico é um tipo de discurso e considera mesmo que ele nunca se legitimou e que se baseou naquilo que denomina "conhecimento de narrativa", estando implantado na cultura. Afirma que a ciência é representada num tipo de competência social como "experiência vivida" e que é também apresentada como narração. Ao contrário do que sucede com o conhecimento científico, o conhecimento narrativo ultrapassa o critério da verdade e não requer legitimação porque se legitima a si próprio. Este último tipo de conhecimento tomou a forma de duas grandes narrativas: a narrativa de emancipação, que corresponde a uma história de libertação para a qual a ciência parece ser um meio necessário e a narrativa de triunfo em que a ciência entra como especulação ou conhecimento puro e autêntico. Segundo Lyotard, esta narrativa, que teve as suas origens no Renascimento, continua, posteriormente, no trabalho de Hegel e no positivismo do século

²¹ Um exemplo deste tipo de revisão seriam as explicações mais abrangentes, por se referirem a novos fenómenos não explicáveis anteriormente, que foram dadas para a luz, desde a teoria corpuscular de Newton à teoria das ondas de Huygens e à actual teoria quântica.

XIX. Para este pensador, o marxismo balançou entre os dois modelos de narrativa de legitimação.

Na condição pós-moderna, tanto a narrativa especulativa como a de emancipação perderam credibilidade e, em vez delas, tivemos narrativas unificadoras e totalizadoras. Para Lyotard, o conhecimento actualmente consiste numa heterogeneidade de conhecimentos locais que competem entre si e nos quais há apenas "ilhas de determinismo". Cada discurso é julgado em termos de paralelismo em vez de haver conhecimentos organizados hierarquicamente. É o fim do autoritarismo a que Lyotard pretende fazer guerra. De acordo com as teorias da ciência pós-moderna²² esta está cada vez mais dependente da tecnologia, que surge como aquilo que permite o estudo da natureza.

Thomas Kuhn, em *The Structure of Scientific Revolutions*, (1962), apresenta a história da ciência como uma série descontínua de rupturas e "mudanças de paradigma" em vez de uma acumulação progressiva e linear de conhecimento. Kuhn distanciou a ciência que passou a ser considerada como uma cultura a ser estudada como qualquer outra.

Na modernidade, os cientistas e os filósofos pintavam o quadro de um mundo dominado por homens activos em busca de conhecimento sobre objectos essencialmente passivos. A ciência moderna "objectivava" a natureza que devia ser aberta violentamente pelo olhar penetrante do cientista. Para o cientista pós-moderno, a natureza não é um objecto, algo que está contra nós e que temos de dominar para conhecer. A ciência pós-moderna passou a fazer parte do novo diálogo dos homens com a natureza e a ser um parceiro nessa conversação.

4.11. O pós-modernismo e o marxismo

A emergência do pós-modernismo constitui a mais importante mudança paradigmática do século XX. Ao realizar uma crítica do positivismo e da chamada macro-teoria, o pós-modernismo estabeleceu uma tradição intelectual que tem desafiado diversos pontos de vista, especialmente o marxismo. Ao defenderem a análise micro-sociológica e o subjectivismo, os mais importantes pensadores pós-modernos instituíram uma mudança

²² Foi J. F. Lyotard que, em 1979, usou pela primeira vez a expressão "ciência pós-moderna".

teórica e prática que se afastava da tradição marxista dominante. Para os pensadores marxistas tradicionais, esta mudança tornou necessário um restabelecimento da estrutura fundamental da teoria, a construção de um discurso, a abordagem sociológica dos fenómenos sociais e da natureza da realidade.

Ao analisarmos o debate entre o pensamento marxista tradicional e o dos pós-modernistas, apercebemo-nos de muitas das ramificações da recente mudança relacionada com considerações teóricas, tanto no interior como no exterior do marxismo.

Para Karl Marx, assim como para os marxistas tradicionais, a micro-teoria, embora útil para descrever os epifenómenos, não satisfaz as necessidades de um modelo histórico de mudança, devendo a teoria social dar primazia à macro-esfera. Os marxistas, ao relacionarem os fenómenos sociais com as circunstâncias materiais, tomam uma posição contrária à dos membros da Escola de Frankfurt, como Theodor Adorno e Edmund Husserl, que afirmam que a noção de subjectividade deve ser considerada como uma pré-condição necessária para a filosofia e a teoria social, tentando assim 'desconstruir' os modelos macro-teóricos.

A relação entre o pós-modernismo e o marxismo tem sido antagónica e levou a uma crítica do paradigma marxista que revelou as suas limitações. O desafio do pós-modernismo levou a uma revisão e clarificação da doutrina marxista devido à divisão aguda entre a construção discursiva marxista e o pensamento pós-moderno. A noção de controle ideológico exercido pela classe dominante, que é central à teoria marxista, desvia-se do ponto de vista pós-moderno em relação à construção do poder vendo o seu exercício ser realizado através da definição de "verdade", tentando assim restringir a "pluralidade de discursos" existente na sociedade. Antonio Gramsci contribuiu para a teoria marxista com o seu desenvolvimento da noção de hegemonia que via como domínio cultural exercido pela classe dominante e interiorizado pela população em geral permeando toda a sua consciência.

A hegemonia actuarial assim como um mecanismo de controle ideológico que permitia à classe dominadora guiar a prática do proletariado sem intervir directamente na sua vida pessoal. Deste modo, a ordem social é afirmada de um modo que parece ser natural e a hegemonia facultava um meio para a assimilação constante da mudança na cultura, apropriando-se do discurso do movimento social enquanto promove as ideias do grupo dominante. A hegemonia assume o papel do poder estabelecido pelos pós-modernos.

Os conceitos de "arqueologia" e de "genealogia" usados por Foucault, e por outros pós-modernistas, dão continuidade ao conceito pós-moderno de poder, reflectindo o conceito de ideologia dominante de Marx e identificando o papel do grupo dominante na formação do pensamento.

Há muito que se debate se a arte e a filosofia devem ser consideradas apenas como simples expressões de mudanças económicas na base da sociedade. A análise da cultura pós-moderna tem interesse para um estudo do marxismo e leva-nos a concluir que não se pode manter a separação radical entre base e super-estrutura devido aos efeitos dialécticos baseados nos fenómenos culturais.

4.12. O pós-modernismo e as novas tecnologias

Muitas das críticas que se faziam anos atrás ao pós-modernismo começam agora a deixar de ter sentido devido ao desenvolvimento da Internet. As ideias de Baudrillard e de Umberto Eco sobre a hiper-realidade, por exemplo, parecem agora mais reais e compreensíveis devido a ter começado o reinado do hiper-texto mediatizado por computador. Simultaneamente compreendem-se melhor os antigos paradigmas relativos aos *media* e à sociedade.

As tecnologias de informação e comunicação tiveram um papel importante na transformação da cultura moderna em pós-moderna. A tecnologia digital tem implicações de grande alcance para muitos dos temas que se discutem a propósito da cultura pós-moderna, tais como: a transformação da subjectividade e identidade humanas, os limites da racionalidade científica e do controle técnico e o conceito de representação.

As questões centrais que emergem repetidamente na desconstrução pós-moderna da representação têm a ver com autoria, originalidade e com o facto de se tratar de uma peça única. A digitalização da fotografia vem pôr em prática a desconstrução pós-moderna da representação pois radicaliza-a e transforma-a. Por outro lado, a aura da imagem, outrora destruída pela reprodução fotográfica, volta a assumir as funções tradicionais da fotografia que serviu para transformar o mundo numa imagem.

Considerou-se que a imagem fotográfica oferece uma representação perfeita dos seres e dá-nos uma certeza da sua existência. Daqui decorre que sejam vários os analistas que se debruçam sobre este assunto, tais como Heidegger, que, em *Die Zeit des Weltbildes* fala da certeza da representação e que, na sua análise da modernidade, refere o estatuto significativo que foi

atribuído à fotografia no mundo moderno e a considera como "a expressão paradigmática da metafísica moderna". Do mesmo modo, Barthes, em *La Chambre Claire*, chama-lhe "um análogo da realidade" e Walter Benjamin analisa a questão da reprodutibilidade.

No século XX, desenvolveram-se meios de comunicação baseados na fotografia, como o cinema e a televisão, e a distribuição em massa da imagem fotográfica acelerou-se. Gradualmente, a nossa cultura foi-se transformando numa cultura de imagens. Com o computador multimédia somos bombardeados com centenas de imagens e os homens estão 'enredados' numa teia praticamente infinita de imagens fotográficas. Podemos, assim, concluir que a fotografia teve um papel crucial na transformação da mundividência moderna na pós-moderna.

4.13. A pós-modernização da cultura

A condição pós-moderna identifica-se por o conhecimento e o significado terem sido fragmentados e deslocados. Quando se analisam as condições da subjectividade contemporânea, verifica-se que os indivíduos que vivem na época classificada como pós-moderna estão privados das chamadas "grandes narrativas de legitimação" ou "meta-narrativas da história". Vivem num mundo criado por fragmentos do saber e de significados. Parecem surpreendidos, admirados e sentem-se traídos. Os teóricos da condição pós-moderna²³, como veremos na II Parte deste Manual, ao debruçarem-se sobre esta situação, elaboraram algumas das mais radicais análises culturais contemporâneas.

Vimos já que há uma grande variedade de designações de pós-modernismo, que provavelmente procuram corresponder à tão frequentemente mencionada "sensibilidade pós-moderna", que é muitas vezes considerada como equivalente a um consumismo alienado. O seu estudo envolve as relações históricas e conceptuais da arte e da filosofia no contexto dos padrões mais amplos da mudança social. Este movimento caracteriza-se por resultar de problemas de relação entre classe e cultura e por uma fragmentação e diferenciação cada vez maiores da cultura com o fim da divisão

²³ V. Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne*, 1984 e *L'Inhumain: Causeries sur le Temps*, 1988.

entre cultura erudita e cultura popular, já que a pós-modernidade mistura estes dois aspectos da cultura de um país. Tem preferência por formas de representação não narrativas, utilizando os efeitos da ironia, do *pastiche*, e da *montage* como estilos culturais. Celebra os princípios da diferença e da heterogeneidade como directivas normativas na política e na moralidade e defende a pluralização dos estilos de vida e a justaposição de signos arbitrários. Na sequência da erosão da sociedade industrial e da sua substituição pelo pós-industrialismo, devido à emergência de redes globais de comunicação através de satélites, ocorre a globalização da cultura pós-moderna.

4.14. Conclusões

Ao longo da análise da condição pós-moderna realizada neste capítulo verificou-se que ela requeria um estudo da sua contextualização sócio-histórica que nos permita interpretar a conjuntura de revolução científica e tecnológica e a transformação política, social e cultural dela resultantes. Confirmou-se que são necessárias perspectivas teóricas que nos possam guiar em direcção a um futuro melhor e que ainda ocorrem debates e controvérsias entre os teóricos pós-modernos a fim de produzirem perspectivas novas para promover a compreensão da situação e para facilitar a transformação progressiva da sociedade.

O pós-modernismo é visto como um movimento que se afasta da concepção mecanicista e positivista da ciência moderna assim como manifesta um repúdio do optimismo, da fé na razão e da ênfase nos valores transculturais e na natureza humana que caracterizava o iluminismo. Não deveria, porém, haver uma dicotomia modernidade/pós-modernidade mas sim uma lógica de inclusão que recorresse a uma multiplicidade de teorias na tentativa de captar a complexidade e os conflitos da era contemporânea.

Actualmente, pensa-se que pessoas diferentes necessitam de 'mapas' diferentes para fazerem sentido do mundo e construir a sua identidade pessoal. Desenvolvem-se assim teorias para organizar a experiência individual e reformular as identidades étnicas, sexuais e políticas, repensando os papéis estáveis da identidade tradicional, que são substituídos por subjectividades mais variadas e ricas. A atitude pós-moderna inclui, contudo, a capacidade de interrogar os discursos dessas teorias emergentes além de reflectir criticamente sobre a modernidade embora mantendo certos dos seus aspectos, como a reverência pela natureza e o respeito pela vida.

Feita uma análise do movimento intelectual do pós-modernismo, pode concluir-se que, se os modernos tentaram manter as suas raízes e integridade, os pós-modernos acreditam que todas as orientações de valores são igualmente bem fundamentadas e a escolha entre elas deixa, portanto, de ter sentido. Segundo Baudrillard, estamos a braços com uma 2.^a revolução da pós-modernidade, que é a revolução do século XX e que consiste num processo de destruição de significados semelhante à anterior destruição de aparências.

Pode definir-se, resumidamente, o pós-modernismo como um movimento eclético, que teve a sua origem na área da estética, da arquitectura e da filosofia e que defende um cepticismo sistemático de uma perspectiva baseada na teoria. Concentra-se nas tensões de diferença e de semelhança que surgem a partir de processos de globalização, tais como: circulação de pessoas, interacção cultural e de conhecimento global e local. Os pós-modernos suspeitam de definições autoritárias e de narrativas singulares de qualquer acontecimento.

Numa tentativa de indicar resumidamente o princípio mais característico da actividade crítica pós-moderna, pode considerar-se que ele seja a afirmação de que tudo aquilo que a filosofia europeia declarou ser fundamentalmente verdadeiro, quer a nível abstracto ou programático, deverá ser visto como uma construção cultural contingente e historicamente específica, que disfarçadamente serviu muitas vezes para dar poderes a uma determinada casta social em detrimento das outras. Deste modo, o movimento intelectual do pós-modernismo desmantelou as mais básicas premissas e normas através das quais as tradições filosóficas europeias procuravam estabelecer verdades ou princípios universais. Devido às suas características activistas, foi já visto como um movimento político 'revolucionário' defendido em termos intelectuais.

Ao procurar fazer um inventário de alguns dos efeitos mais directamente relacionados com a pós-modernidade, encontramos, entre outros, o cepticismo sobre a ideia iluminista de que a razão pode decidir entre verdade e falsidade, que era uma tradição muito ligada à ciência; a incerteza sobre as ideias de progresso; o enfraquecimento de qualquer sentido de autoridade social a favor de uma pluralidade de éticas e de estilos de vida aceitáveis e o desenvolvimento sem precedentes dos meios de comunicação de massas, especialmente dos meios audiovisuais (TV, cinema, publicidade) desde 1950.

Como conclusão do que se disse sobre a pós-modernidade, pode ainda acrescentar-se que uma das razões para a crise de confiança que marca esta época é o surgimento de uma filosofia crítica que, ironicamente, teve o seu início no iluminismo, sendo iniciada por Kant no fim do século XVIII, ao querer dar à razão humana os meios para o seu auto-governo em vez de confiar em Deus, passando assim a razão a sujeitar-se à crítica a fim de se conhecer e de saber os seus limites.

No fim do século XIX, como vimos, a crítica dirigiu-se contra o iluminismo com Nietzsche a proclamar que Deus estava morto e que a verdade, a moralidade e o conhecimento eram meras ilusões. Marx também atacou o iluminismo afirmando que a sua política se tinha concentrado nos ideais de progresso à custa de um avanço real no que se referia à liberdade dos homens e que este idealismo era um reflexo apenas dos ideais das classes governantes. Entretanto, no século XX, verificou-se que o marxismo não tinha trazido a liberdade que prometera e, em vez disso, tinha produzido o que classificava como "anomalias", tais como o esmagar de protestos populares e os terrores sangrentos dos *gulags* do ditador Estaline.

No final do século XX, o conflito progressivo entre "as grandes narrativas" em competição acabou por as enfraquecer e surge a "sociedade pós-industrial" em que se aliam a tecnologia e o capitalismo. Segundo alguns teóricos, a condição pós-moderna é um relato histórico da narrativa da sobrevivência dos mais fortes e, no conflito das metanarrativas, o capitalismo parece ter acabado por triunfar. É, pelo menos essa a opinião expressa, em 1992, por Francis Fukuyama na sua obra *The End of History and the Last Man* em que envia aos seus inúmeros leitores uma mensagem pós-moderna de que a democracia liberal e o capitalismo em breve iriam tomar conta de todo o mundo, completando assim a história humana e abandonando qualquer crítica socialista ou radical do sistema capitalista²⁴.

Dilucidadas estas questões, resta-nos referir que actualmente, devido a uma ideologia pós-moderna de pluralismo liberal, onde antes havia unidade, pretende-se que haja celebração de diferenças tanto étnicas como de classe, de género e de orientação sexual.

²⁴ Apesar do título absolutamente pós-moderno, Derrida, assim como outros autores, fez uma crítica feroz a esta obra de Fukuyama.

Os advogados dessa "diferença" defendem-na em nome de um passado dominado pela intolerância e pela supressão de direitos da maioria da população do mundo por uma pequena minoria de indivíduos brancos, masculinos, educados e economicamente poderosos que tinham um programa de colonização, de recusa de direito de voto e mesmo de eliminação. O pós-modernismo pode assim ser visto como a emergência das vozes que historicamente estavam abafadas pelas metanarrativas modernistas que eram patriarcais e imperialistas e também por ter dado direitos a um novo corpo de intelectuais, que se podem classificar como "as vozes na margem", que falam de posições de diferença: étnica, de classe, de preferência sexual e que pertencem a uma nova geração de intelectuais muitas vezes negros, mulheres ou das classes trabalhadoras.

5. TEÓRICOS PÓS-MODERNOS

5. Teóricos pós-modernos

Nesta segunda parte do Manual, através de notas introdutórias aos mais importantes pensadores da era pós-moderna, procurou-se facultar alguma informação sobre os seus percursos biográficos e indicar as suas obras mais representativas. Os diferentes teóricos estão ordenados por ordem alfabética do apelido e, embora muitas das obras tenham já sido traduzidas, as indicações bibliográficas relativas à sua produção literária, são dadas no original a fim de se situarem à data da 1.^a edição. Os estudantes poderão igualmente obter informação sobre as respectivas traduções através de consulta na Internet. Com a informação facultada e respectivos comentários sobre o pensamento de alguns dos mais influentes intelectuais contemporâneos oriundos de vários países e tradições, procurou-se ajudar os estudantes a relacionarem a pós-modernidade com as épocas anteriores, detectando nexos e rupturas, e a reflectirem e problematizarem algumas das controversas questões que constituem o cerne da maior parte dos debates dos nossos dias.

5.1. Perspectivas dos teóricos pós-modernos

Alguns teóricos pós-modernos, assim como artistas e activistas, enfatizam os contravalores da multiplicidade e da diferença. Outros consideram as mudanças na tecnologia como responsáveis pela ruptura com a modernidade. Outros ainda como Jean Baudrillard¹, Fredric Jameson² e David Harvey³

¹ Jean Baudrillard, *Simulations*, New York: Semiotext, 1983

² Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Duke University Press, 1991

³ David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell, 1989

interpretam a cultura pós-moderna como uma transformação no âmbito do capitalismo. Baudrillard considera que o pós-modernismo corresponde a uma ruptura histórica enquanto Jameson afirma que o movimento tem um estilo cultural correspondente à sociedade pós-industrial. Para David Harvey, os desenvolvimentos da teoria pós-moderna estão relacionados com mudanças na organização do capitalismo. Este teórico afirma também que, para se compreender a pós-modernidade e o pós-modernismo, que considera um novo paradigma de pensamento e uma nova prática cultural que requerem reflexão, tem de se analisar e procurar entender a Modernidade e o Modernismo.

Para Harvey, não houve uma ruptura completa com a Modernidade visto que alguns dos seus elementos se encontram na pós-modernidade por vezes até enfatizados e intensificados. Embora ache que entre os dois movimentos há continuidades e descontinuidades, critica os aspectos niilistas da pós-modernidade assim como o facto de neste período se preferir a estética à ética. Acrescenta mesmo que as "metanarrativas", que pensadores pós-modernos, como Louis Althusser, criticavam, eram mais abertas e sofisticadas do que os seus críticos admitiam.

Harvey, porém, ao contrário de outros pensadores marxistas, também vê aspectos positivos no pós-modernismo, como, por exemplo, o seu interesse pela complexidade, pela diferença, pela alteridade e pela pluralidade, que eram negligenciados na época moderna. Diferentemente de outros teóricos pós-modernos, Harvey relaciona os desenvolvimentos da pós-modernidade com uma mudança do fordismo para um modo de acumulação mais flexível do que as técnicas de planeamento ligadas à economia keynesiana. Baseia-se no facto de o fordismo ter resultado das tentativas de Henry Ford para dar aos seus trabalhadores meios económicos e tempo de lazer para consumirem os produtos que produziam, tratando-se assim de um processo de coordenar a produção com o consumo a fim de conseguir uma assimilação das classes trabalhadoras ao capitalismo. Por seu lado, Jean-François Lyotard⁴ vê a condição pós-moderna através de mutações do discurso e da cultura.

Todos estes teóricos, de uma forma geral, se preocupam sobretudo em fazer uma crítica ao positivismo e à teoria macro-fenomenológica. Segundo eles, as tentativas para construir "uma grande teoria" contribuem para acabar

⁴ Jean-François Lyotard, *La condition Postmoderne-Rapport sur le savoir*, 1979

com o caos e com a desordem do universo, colocando-o numa estrutura arbitrária que, segundo Michel Foucault, não respeita as diferenças. Utilizando uma abordagem nietzschiana, os pensadores pós-modernos defendem a existência de uma multiplicidade de pontos de vista teóricos para analisar a relação do indivíduo com o fenómeno em vez de se tentar colocar ambos num esquema alargado.

Deste modo, o pensamento pós-moderno enfatiza a necessidade de uma micro-teoria que tenha a ver com a natureza da "diferença" em vez de uma macro-teoria holística. Ao enfatizar o perspectivismo e a diferença, o pós-modernismo estabelece uma orientação em direcção à história e ao conhecimento que nega tanto a existência de uma verdade material como a de um pensamento evolucionário.

Os teóricos pós-modernos, contudo, afirmam que, na sociedade contemporânea dos *media* e das novas tecnologias, os processos emergentes de mudança e de transformação estão a produzir uma nova sociedade pós-moderna e os seus entusiásticos defensores pensam que a era da pós-modernidade constitui um novo estágio da história e uma nova formação sócio-cultural que requer novos conceitos e teorias. Teóricos pós-modernos, como Baudrillard, Lyotard e Harvey, declaram que as novas tecnologias, como os computadores e os novos meios de comunicação, são formas de conhecimento e de mudanças no sistema socioeconómico que estão a produzir uma formação social pós-moderna.

Baudrillard e Lyotard interpretam estes desenvolvimentos em termos de recentes tipos de informação, de conhecimento e de tecnologias, enquanto teóricos neo-marxistas, como Jameson e Harvey, interpretam a pós-modernidade em função do desenvolvimento de um estágio mais alto de capitalismo marcado por um grau maior de penetração e de homogeneização através do universo. Estes processos estão também a produzir uma fragmentação cultural cada vez maior, mudanças na experimentação do tempo e do espaço e novos modos de experiência, de subjectividade e de cultura. Estas condições constituem a base socioeconómica e cultural para a teoria pós-moderna e a sua análise dá-nos a perspectiva segundo a qual essa teoria pode declarar estar no topo dos desenvolvimentos contemporâneos.

5.2. Theodor Wiesengrund Adorno (1903-69)

Filósofo alemão que escreveu sobre sociologia, psicologia e música. Além de teórico, foi crítico literário, compositor e psicólogo. Doutorou-se

em filosofia na Universidade Johann Wolfgang Goethe, em Frankfurt. Em 1925, deu continuidade aos estudos de música, em Viena, com o famoso compositor austríaco Alban Berg. As suas primeiras obras, em que enfatiza a importância do desenvolvimento estético para a evolução histórica, revelam a influência das ideias de Walter Benjamin sobre a possibilidade da utilização do marxismo na crítica cultural. Tornou-se conhecido por escrever artigos em que aplicava conceitos marxistas também à filosofia e à música.

Após ter ensinado durante dois anos na Universidade de Frankfurt, imigrou para Inglaterra em 1934 para fugir à perseguição nazi aos judeus. Durante três anos ensinou na Universidade de Oxford e, em 1938, foi para os Estados Unidos, onde leccionou na famosa Universidade de Princeton até 1941 e, seguidamente, foi nomeado co-director do "Research Project on Social Discrimination" na Universidade da Califórnia, Berkeley, entre 1941 e 1948. Adorno e o seu colega Max Horkheimer regressaram à Universidade de Frankfurt em 1949 e reconstruíram o Instituto de Investigação Social, ressuscitando assim a Escola de Frankfurt, de que tinham sido fundadores, assim como a sua teoria crítica, que tanto contribuíram para o revivalismo intelectual da Alemanha depois da II Guerra Mundial.

A Escola de Frankfurt era essencialmente uma crítica marxista do capitalismo mas feita em termos ideológicos e não económicos. Foi criada em 1923 em reacção às crises da I Guerra Mundial e da revolução e revolta na Europa. Embora se baseasse no marxismo, era contudo crítica do marxismo ortodoxo. O seu fundador Felix Weil pretendia que fosse um centro interdisciplinar e institucional para investigação da economia política e da produção cultural na república de Weimar. A partir de 1931, foi dirigida por Max Horkheimer e o seu foco de interesse passou a ser a filosofia, a cultura e a comunicação social, que eram, aliás, também os principais temas que preocupavam os intelectuais europeus nas décadas de 30 e 40 do século passado. Quando a maioria dos seus investigadores fugiu para os Estados Unidos, onde continuaram as suas investigações, o Instituto tornou-se o maior centro de intelectuais europeus exilados. O facto de todos eles terem tido a experiência colectiva de ver uma sociedade aceitar Hitler e o nazismo devido à influência dos *media* e da propaganda teve grande impacto nas suas ideias e opiniões.

A Escola de Frankfurt considerava que os indivíduos eram facilmente enganados pelo capitalismo e pelas "indústrias culturais" e que a sociedade burguesa, sob a égide do capitalismo, controlava quase tudo. Para os teóricos

desta escola, a própria cultura era "processada" pela "indústria cultural". Todos eles criticavam as ideias iluministas relativas a cultura progressiva, harmonia, autenticidade e cultura vista como os melhores esforços criativos de um povo que fosse verdadeiramente livre.

Adorno considerava que o capitalismo, a fim de manter os indivíduos passivamente satisfeitos e politicamente apáticos, os "alimentava" com produtos da indústria cultural, que eram o oposto da verdadeira arte. Para ele, o capitalismo – ao contrário do que Marx previra – não estava mais precário ou prestes a desmoronar. Estava, pelo contrário, aparentemente cada vez mais forte. A sua divergência de Marx provinha do facto de este focar os aspectos económicos enquanto Adorno enfatizava o papel da cultura na manutenção do *status quo*. Afirmava também que era devido à cultura popular que os indivíduos se sentiam apaticamente contentes e não tinham interesse em derrubar o sistema capitalista.

Na sua opinião, as indústrias culturais produziam em série uma massa degradada de produtos pouco sofisticados e sentimentais que substituíam as formas de arte mais 'difíceis' e críticas que poderiam realmente levar as pessoas a porem em questão a vida social. Fomentam falsas carências nos indivíduos que podem ser criadas e satisfeitas pelo sistema capitalista e substituem as verdadeiras necessidades, que são a liberdade, a completa expressão do potencial humano, a criatividade e a genuína felicidade. Adorno conclui que os *media* são o produto das "indústrias culturais" que mantém a população passiva, preservando o domínio do capitalismo e prejudicando a verdadeira felicidade. Declara também que os meios de comunicação social estão padronizados e que os prazeres que oferecem são ilusórios, resultando das referidas falsas necessidades criadas pela indústria da cultura.

Um dos temas tratados por Adorno é o da tendência da civilização para a auto-destruição, tal como se verificou no fascismo. Adorno e Horkheimer, no seu estudo sobre o iluminismo, intitulado *Dialektik der Aufklärung* (1947), que exerceu grande influência em todo o mundo intelectual, referem-se a este impulso que encontram no próprio conceito de razão, que o iluminismo e o moderno pensamento científico transformaram numa força irracional que veio a dominar não só a natureza como a própria humanidade. Seria a racionalização da sociedade que, em última instância, levaria ao fascismo e a outros regimes totalitários, que representavam a total negação da liberdade. Além de analisar as causas dos males existentes na sociedade moderna, Adorno concluiu que o racionalismo oferece pouca esperança para a emancipação

dos homens, que, por outro lado, poderia vir da arte e das perspectivas que ela oferece para preservar a autonomia e a felicidade individual.

Ao longo da vida, Adorno continuou a escrever de um ponto de vista marxista, realçando a centralidade das divisões de classe nas sociedades modernas. Na sua obra *Minima Moralia* (1951), fala do desmoronamento da civilização europeia durante a II Guerra Mundial e em *Jargon der Eigentlichkeit* (1964) faz a crítica do filósofo 'pró-nazi' Martin Heidegger e de outros que negam a possibilidade da verdade objectiva. Dedicou-se, sobretudo, a criticar o capitalismo em termos ideológicos, contrariamente às censuras que lhe eram feitas de um ponto de vista económico. Para além de qualquer outro aspecto, a Escola de Frankfurt estabelece uma ligação entre a investigação marxista tradicional e uma orientação cultural posteriormente seguida em Inglaterra pela Escola de Birmingham do Centro de Estudos da Cultura Contemporânea (CCCS).

No início, este teórico tinha uma relação ambivalente com a sociologia e criticava os sociólogos, cujos métodos positivistas achava que apenas podiam apreender a 'fachada' dos fenómenos sociais. Mas, ironicamente, ficou famoso nesta área porque o seu nome está associado a três grandes estudos pioneiros no seu respectivo campo: *Radio Research Project*, nos anos de 1930, o *Authoritarian Family* em 1940 e a investigação intitulada *Group Experiment*. O valor destas suas contribuições teóricas, que foram amplamente louvadas nos anos 60 e 70 do século XX, é, porém, hoje contestado.

O capitalismo competitivo do século XIX, organizado à volta da produção evoluiu para uma forma de capitalismo mais tardio estruturado em torno do consumo, dos meios de comunicação social, da informação e da tecnologia, surgindo então novas formas de domínio e de abstracção que vieram alterar a realidade social. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin e outros associados com a escola de Frankfurt analisaram a forma como essa evolução implicou uma gradual burocratização, racionalização e a "mercantilização" da vida social. Descreveram como as "indústrias culturais", ao oferecerem meios importantes de distracção, neutralizaram a consciência crítica e desenvolveram as primeiras teorias neo-marxistas da sociedade dos *media* e de consumo.

Theodor Adorno pode ser considerado o primeiro grande teórico do capitalismo multinacional e o seu trabalho pode ainda guiar-nos quando pretendemos analisá-lo no século XXI. *Negative Dialektik* é a primeira obra teórica a colocar as chamadas "micro-políticas" em confronto com as

geo-políticas globais, tendo por este motivo sido considerada como a obra-prima do seu autor, que nela defende que se deve expor, dissolver e arruinar a influência nociva de esquemas conceptuais rígidos.

Em 1968, Theodor Adorno intitulou o seu discurso de abertura do Congresso Alemão de Sociologia "Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?". Este texto tem interesse porque nele Adorno começa a aplicar as inovações conceptuais de *Negative Dialektik* à prática sociológica e às micro-políticas da Nova Esquerda. É curioso verificar que, ao contrário de tantos pensadores 'pós-1968', ele insiste inflexivelmente que as categorias e conceitos marxistas são ferramentas indispensáveis para compreendermos a dinâmica do capitalismo tardio e para combatermos as suas ideologias perniciosas.

Principais obras deste autor:

- *Philosophie der neuen Musik* (1949)
- *Minima Moralia* (1951)
- *Noten zur Literatur* (1958-74)
- *Jargon der Eigentlichkeit* (1964)
- *Negative Dialektik* (1966) (com Max Horkheimer)

Principais traduções:

- *Notas de Literatura*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973
- *Filosofia da Nova Música*, S. Paulo: Perspectiva, 1974
- *Dialéctica do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985
- *Teoria Estética*, Lisboa: Edições 70, 1993
- *Sobre a Indústria da Cultura*, Coimbra: Angelus Novus, 2003

5.3. Louis Althusser (1918-1990)

Filósofo marxista, nascido na Argélia, cuja obra foi muito discutida nas décadas de 60 e 70 do século passado. Estudou filosofia na famosa Ecole Normale Supérieure de Paris, onde durante quarenta anos preparou candidatos para as provas de agregação. Teve assim ocasião de influenciar grandes

nomes da intelectualidade francesa, como Foucault e Derrida. Durante a II Guerra Mundial foi feito prisioneiro pelos Alemães. Morreu na prisão em Paris por ter sido condenado por ter estrangulado a mulher.

Este teórico francês considerava o marxismo como uma ciência. Porém, a sua obra integra-se na tradição estruturalista e caracteriza-se por rejeitar o fundamentalismo ou essencialismo hegeliano de Marx. Althusser repudiava dois tipos de "essencialismo" marxista, que considerava que reduziam tudo a um único princípio ou essência: o determinismo económico e o humanismo, que via a evolução social como manifestações de natureza humana inata. A sua posição 'anti-humanista', que lhe deu grande notoriedade, levava-o a pretender dar novo vigor ao marxismo, cristianizando-o, sob a influência de Teillard de Chardin, humanizando-o, com as ideias da Escola de Frankfurt, e 'historicizando-o', com Sartre e Gramsci. Neste seu marxismo althusseriano, que era anti-economista e anti-humanista, ele considerava a ideologia como uma força determinante na formação da consciência que estava incorporada nas práticas significativas daquilo que designava como os "aparelhos ideológicos de estado" e gozava de uma "relativa autonomia".

Deste modo, Althusser, afastando-se das preocupações com o determinismo económico, considerava que a ideologia representava a relação imaginária dos indivíduos com as suas verdadeiras condições de existência. Pretendia transformar os seres humanos em sujeitos, levando-os a verem-se não como "agentes do sistema" mas como "sujeitos" que agem independentemente e que não são "moldados" por processos ideológicos. De acordo com a teoria althusseriana, os textos da comunicação social "interpelam o sujeito" enquanto que muitos dos actuais teóricos dos meios de comunicação social afirmam que é o sujeito que 'projecta' sentido nos textos mediatizados⁵.

Alguns dos críticos de Althusser têm-no considerado responsável por influenciar os seus seguidores a fazerem leituras totalmente formalistas dos sistemas de significado dos *mass media*, negligenciando assim os seus modos de produção e de recepção. Em sua defesa vêm os que afirmam que Althusser é responsável pela principal corrente de pensamento através da qual os desenvolvimentos no estruturalismo e na semiótica penetraram e alteraram para sempre as abordagens marxistas dos meios de comunicação social.

⁵ No âmbito desta noção de uma "luta pelo sentido" têm de se considerar as opiniões de Volosinov e Gramsci.

Cinco anos depois de Althusser ter assassinado a mulher, foi publicada a sua autobiografia póstuma intitulada *L'avenir dure longtemps*. De acordo com as palavras do próprio Althusser, a obra relata a sua vida do ponto de vista da morte, "la vie vue à partir de la mort". Neste texto autobiográfico, conta-nos uma história de derrota e trata da questão da subjectividade e das ligações entre a loucura e o bom senso, enfatizando as relações que teve com os outros intelectuais da sua época.

Se a vida de Althusser ficou marcada pelo estigma da tragédia, a sua obra, segundo os críticos, desenvolveu-se irremediavelmente sob o signo do paradoxo. Com efeito, parece que, à semelhança da sua biografia, ele construiu também a obra na dimensão da catástrofe. É de referir que até hoje não se constituiu ainda uma área de estudos althusserianos, ao contrário do que seria de esperar devido à importância do seu pensamento. Não foi também elaborado qualquer estudo aprofundado do lugar de Althusser quer na história do marxismo quer na filosofia ou na epistemologia. Esta situação deve-se talvez ao facto de a obra, devido às suas características, parecer precisamente desencorajar uma avaliação global.

Principais obras:

- *Montesquieu, la politique et l'histoire*, (1959)
- *Pour Marx*, (1965)
- *Lire Le Capital* (1968)
- *Lénine et la philosophie* (1969)
- *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, (1973)
- *Positions*, (1976)
- *L'Avenir dure longtemps suivi de les faits*, (1992 Póstumo)

Principais Traduções:

- *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*, Lisboa: Editorial Presença, 1980
- *Análise Crítica da Teoria Marxista*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985
- *Debate Sobre o Estruturalismo*, S. Paulo: Editora Documentos, 1968

- *Análise Crítica da Teoria Marxista*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967
- *Sobre o Trabalho Teórico*, Lisboa: Editorial Presença, s/d.
- *Resposta a John Lewis, A Questão do Humanismo*, Lisboa: Editorial Estampa, 1973.

5.4. Mikhail Bakhtin (1895-1975)

Pensador e filólogo russo considerado como um dos mais importantes teóricos e críticos literários do século XX. A sua contribuição como teórico da linguagem e do discurso veio a lume na segunda metade do século passado. É famoso devido à sua análise de natureza dialógica da produção linguística que, segundo ele, subverte a autoridade monológica das classes governantes.

Viveu numa obscuridade auto-imposta durante a repressão política do regime de Estaline. Embora não se tivesse chegado a licenciar em 1918, na Universidade de S. Petersburgo, como afirmava, ensinou na Mordóvia até 1961. Apesar da sua contenção política, foi preso em 1929 e exilado para o Cazaquistão de 1930 a 36, para Savelovo, de 1937 a 45, e, finalmente, para a Mordóvia, de 1945 a 69. A partir da década de 60 do século XX, tornou-se uma figura de culto na Rússia. Para tal contribuiu a fama do seu estudo sobre Dostoevsky (*Problemy tvorchestva Dostoevskogo*, 1924-9)⁶, em que afirma que muitas das ideologias em competição nos romances daquele autor não são resolvidas através de uma síntese hegeliana, e a publicação da sua tese de doutoramento sobre Rabelais em 1965.

Tanto a sua trajectória intelectual como a sua capacidade de escrita são excepcionais. Escreveu sobre ética, estética e teoria do romance. É sobretudo conhecido pela sua noção de Carnaval, que explicitou no estudo sobre Rabelais, e pelo seu famoso conceito do romance dialógico e "polifónico", que desenvolveu a partir da análise da obra de Dostoevsky. O seu nome é famoso também devido ao trabalho que realizou com um grupo de intelectuais, que vieram a formar o famoso "Círculo Bahkin", em Belarus, para onde se mudou em 1918, antes de ir viver para Leninegrado em 1924. Desde 1929, quando foi preso apesar de doente, até à sua morte em 1975,

⁶ Para facilidade de consulta, as indicações bibliográficas em relação a este autor serão feitas nas suas traduções inglesas, sendo a data do original indicada entre parênteses rectos.

Bakhtin continuou a trabalhar nos tópicos que tinham ocupado o grupo, mudando-se finalmente para Moscovo em 1969, onde veio a morrer com oitenta anos.

Os membros do Círculo eram Matvei I. Kagan; Pavel N. Medvedev; Lev V. Pumpianskii; Ivan I. Sollertinskii; Valentin N. Voloshinov e o próprio Mikhail M. Bahktin. O trabalho que fizeram teve grande importância, tanto na teoria literária como na teoria da cultura contemporânea, e insere-se, sobretudo, no âmbito da filosofia da cultura pois trataram, de um ponto de vista filosófico, das questões sociais e culturais levantadas pela revolução russa durante a ditadura de Estaline. Interessaram-se especialmente pela criação artística, examinando a forma como a língua regista os conflitos entre grupos sociais. Pensavam que a produção linguística era essencialmente dialógica e se formava no processo de interação social, sendo os valores sociais diferentes registados na fala dos outros. Para além da filosofia, interessaram-se por antropologia, literatura, história e teoria política. O seu profundo envolvimento nas actividades culturais da época veio a desenvolver uma escola contemporânea do pensamento russo, centrada na teoria de Bahktin.

Nos nossos dias, as ideias de Bahktin e dos seus companheiros têm contribuído para esclarecer questões que se têm levantado no âmbito do pós-estruturalismo e, na filosofia, na polémica sobre o destino do sujeito. Por outro lado, os estudos feitos por Júlia Kristeva sobre a obra de Bahktin na década de 60 do século passado iniciaram debates sobre o conceito, então inovador, de intertextualidade. Segundo Kristeva, inspirada pelo pensamento deste teórico russo, "todo o texto se constrói como um mosaico de citações, todo o texto é absorção e transformação de um outro texto"⁷ e ocorre uma absorvência de uma multiplicidade de textos, que se apresenta dominada por um sentido⁸. O conceito de intertextualidade veio contribuir para que fosse eliminada a polémica questão das fontes e das influências. A intertextualidade estabelece-se a partir de uma concepção dinâmica do texto literário que decorre dos tão frequentemente citados conceitos bahktinianos de "dialogismo" e "pluri-discursividade". Bahktin fala especificamente da orientação dialógica de todas as palavras.

⁷ J. Kristeva, *Recherches pour une Sémanalyse*, Paris: Seuil, 1969

⁸ J. Kristeva, *Le Texte du Roman*, La Haye: Mouton, 1970

Embora Bakhtin não tenha publicado qualquer obra até 1929, nos seus textos reflectia sobre questões da filosofia neo-kantiana e sobre o problema da autoria. Embora seguindo as tradições da estética iluminista, Bakhtin estava interessado numa actividade que pudesse ajudar a estabelecer as relações inter-subjectivas necessárias para produzir uma unidade de indivíduos, cuja especificidade não fosse prejudicada. O conceito de diálogo torna-se assim o modelo dessas interacções: um indivíduo toma consciência do seu lugar no todo através do diálogo, que, simultaneamente, contribui para ele ficar consciente dos outros.

No âmbito da teoria da literatura, expõe ideias relevantes num ensaio de 1926 em que afirma que numa obra artística estão incluídas apreciações da sociedade que determinam, embora de forma não claramente expressa, a sua forma e que são esses aspectos de interacção social que se encontram numa obra de arte bem sucedida. Explica a sua brilhante teoria do romance em vários artigos que marcaram a teoria da literatura. Escreveu também sobre o *Bildungsroman*, o chamado romance de formação, e a sua importância na história do realismo mas o manuscrito perdeu-se por a editora ter sido destruída quando da invasão alemã da União Soviética, em 1941.

Em qualquer das áreas a que se dedicou, com Bakhtin aprendemos que as vozes, tal como espelhos postos frente a frente, se interceptam e interagem, iluminando-se mutuamente, assim como iluminam as suas estruturas ideológicas, potencialidades, preconceitos e limitações. Por outro lado, de acordo com as sábias palavras de Bakhtin, essas vozes reflectem um pequeno canto do mundo, forçando-nos a adivinhar e a tentar compreender, para além dos aspectos de reflexão mútua, um mundo que é mais amplo e tem mais níveis e horizontes do que aquele a que teríamos acesso recorrendo apenas a "uma linguagem e um espelho".

Traduções para inglês:

- *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, 1984 [1929]
- *Rabelais and His World*, 1984 [1940]
- *The Dialogic Imagination, Four Essays by M. M. Bakhtin*, 1981 [1965-1975]
- *Speech Genres and Other Late Essays*, 1987 [1941]
- *Freudianism: A Marxist Critique*, 1976 [1927]
- *Marxism and the Philosophy of Language*, 1973 [1929]

Traduções para português:

- *Estética da Criação Verbal*, São Paulo: Martins Fontes, 2000
- *Problemas da Poética de Dostoiévski*, S. Paulo: Forense Universitária, 32005
- *O Freudismo*, S. Paulo: Perspectiva, 2001
- *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, São Paulo: Ed. Hucitec, 1979
- *Questões de Literatura e de Estética (A Teoria do Romance)*, São Paulo: Ed. Hucitec, 1988

5.5. Jean Baudrillard (1929--)

Jean Baudrillard, além de poeta e fotógrafo, é um pensador e escritor polêmico da pós-modernidade, que foi professor de Filosofia da Cultura e de Crítica dos *Media* na universidade de Nanterre. Este famoso sociólogo francês, cujas controversas ideias têm tido grande impacto em todo o mundo, começou o seu trabalho investigando a crítica marxista do capitalismo. A este propósito, afirmava que os objectos de consumo constituíam um sistema de signos que diferenciava a população visto que um indivíduo procurava a ordem no âmbito de uma sociedade de "objectos". Relativamente a este assunto, em 1968, escreveu *Le Système des Objets* em que faz uma crítica da economia política de Marx que é alimentada por uma concepção semiótica do objecto no capitalismo. As suas afirmações radicais como: "tudo já aconteceu... nada de novo pode suceder" ou "o mundo real não existe" contribuíram para que fosse considerado como um pós-moderno que se destaca pelo seu extremo cepticismo.

Numa tentativa de explicar o mundo como um conjunto de modelos, analisa a modernidade e a pós-modernidade. Identifica a pré-modernidade como o período entre o renascimento e a revolução industrial, a modernidade como o período no início da revolução industrial e a pós-modernidade como a época dos *mass media*, incluindo cinema e fotografia. Vê o pós-modernismo como uma circulação infinita de signos de que desapareceu qualquer sentido de realidade, um mundo no qual apenas há simulações. Para Baudrillard, primeiro os signos eram representações da realidade, seguidamente, estavam relacionados com outros signos que se referiam à realidade e, na era pós-moderna, os signos não tinham qualquer relação

com o real, eram mais reais do que a realidade, situação que Baudrillard designou como "hiper-realidade"⁹.

Afirma ainda que vivemos num mundo de imagens e de simulações e que muitos não compreendem o conceito de que, hoje em dia, estamos numa época em que a verdade resulta inteiramente de um consenso de valores e em que a própria 'ciência' é apenas o nome que ligamos a certos tipos de explicações.

Este importante teórico pós-moderno pensa que a identidade é o produto dos significados de que nos rodeamos e não algo de essencial e único a cada indivíduo. A identidade para Baudrillard, como para Lacan, é sempre definida por elementos externos. Uma das ideias mais conhecidas de Baudrillard é o conceito de *simulacrum*. Convencionalmente, na ontologia de Platão, um simulacro é uma cópia de uma cópia. Ora, sendo a cópia inferior à forma ideal – de que é cópia – e estando o simulacro ainda mais longe dessa forma, ele é, portanto, inferior à cópia. Seguindo na esteira de Nietzsche, e associado com os mais extremistas teóricos da pós-modernidade, tais como Gilles Deleuze e Jean-François Lyotard, Baudrillard dá grande importância a esta noção. Da leitura dos seus textos, decorre que, para ele, o simulacro não é apenas a cópia da cópia mas procura mesmo não ter contacto com a "forma ideal". Considerando que, para Platão, a ordem das formas representa a ordenação racional do universo, o simulacro passa a ser aquilo que é incomensurável com a razão conceptual.

Baudrillard começa por debater a ideia de que a relação entre o significante (a imagem acústica) e significado (o conceito) – os dois elementos que, na semiótica, constituem o signo – é a relação de um símbolo com uma noção de "realidade". Os significantes, que são a forma física do signo, são representações (palavras, imagens, símbolos) que se referem a algo que está para além ou fora delas – algo que supostamente tem uma realidade própria – independentemente da forma como são representadas. O significado é o conceito a que o signo se refere e não um objecto ou acontecimento no mundo real. Ao analisar a expressão *mass media*, Baudrillard afirma que estes não tem realidade (apenas têm significantes sem significados) e designa esta separação do significante do significado como *simulacrum*, uma represen-

⁹ Baudrillard afirma, por exemplo, que Disneyland apenas existe para produzir o efeito de que o resto da América é real.

tação que não tem um original para copiar. Os *simulacra*¹⁰ não reflectem, nem imitam ou copiam a realidade, segundo este teórico, eles são a própria realidade.

No pensamento ocidental, desde Platão que a ideia de um original, de um objecto verdadeiro, tem sido favorecida em relação à ideia de uma imitação ou cópia. Isto é evidente no mundo da arte e da literatura, onde uma pintura original ou uma primeira edição valem muito, enquanto que uma reprodução (uma gravura ou uma oitava edição) vale pouco. Porém, segundo Baudrillard, no mundo pós-moderno dos meios de comunicação social, o original praticamente desaparece e apenas existem cópias. Não há diferença entre originais e as centenas de cópias que se podem fazer tanto no campo dos discos compactos de música como das fotocópias de páginas impressas. As formas de comunicação em massa da cultura pós-moderna giram à volta desta ideia de *simulacra*, de imitações e cópias sem original¹¹. Os meios de comunicação social distribuem estes *simulacra* constantemente, e por toda a parte, de tal forma que eles são inevitáveis e, ao serem projectados e difundidos, dão aos telespectadores e consumidores modelos que lhes dizem como pensar, actuar, comprar, desejar e até odiar. Nesta cultura pós-moderna, os seres humanos ocupam a posição de um sujeito passivo¹².

Outro dos aspectos dessa cultura relacionados com o referido por Baudrillard é a falta de distinção entre o jogo e a realidade¹³ e o colapso da distinção entre a imagem e o real, como sucede com figuras do mundo *pop* que existem apenas como imagem, como "superfície" ou significante¹⁴. Quando a imagem é mais real do que qualquer realidade, quando apenas existe superfície sem profundidade, Baudrillard afirma que estamos no reino da "hiper-realidade"¹⁵.

¹⁰ Plural da palavra latina *Simulacrum*.

¹¹ Este é o motivo porque já se considera Andy Warhol, com as suas imagens de latas de sopa da marca Campbell ou de Marilyn Monroe produzidas em massa, como um artista pós-moderno.

¹² Esta ideia de Baudrillard é semelhante à noção de Althusser, acima referida, sobre o modo como as ideologias interpelam os sujeitos.

¹³ Muitos filmes recentes, tais como *War Games*, *Top Gun* e *The Matrix* têm ilustrado esta característica da nossa cultura actual.

¹⁴ Basta pensar em figuras como Madonna ou Michael Jackson que apenas interessam pela sua imagem e não pela pessoa real escondida por detrás da imagem.

¹⁵ Para Baudrillard, um dos melhores exemplos da hiper-realidade é a Disneyland.

Na sua obra *Simulations* (1983), usa simulação e hiper-realidade para descrever a "mediatização" da realidade na sociedade contemporânea, sendo o hiper-realismo o modo característico da pós-modernidade. No reino do hiper-real ("perda do real"), o real e o imaginário estão continuamente a colidir um com o outro, resultando daí que a realidade e aquilo que Baudrillard chama "simulações" são experimentadas sem diferenças, chegando as simulações a serem experimentadas como mais reais do que o próprio real. Há, tal como Baudrillard nos diz: "dissolução da vida na TV e dissolução da TV na vida".

No nosso mundo pós-moderno, todos os acontecimentos que interessam são acontecimentos mediáticos e, na sua obra, *America* (1986), afirma que o deserto constitui uma espécie de modelo para a existência dos nossos tempos. Afirma, igualmente, que já não necessitamos do marxismo, com a sua linguagem de superfície e profundidade (superestrutura e base), porque já não há profundidades.

Toda a sua obra, escrita num estilo ostensivamente pós-modernista, é uma expressão importante da filosofia contemporânea e critica o marxismo e o estruturalismo. Para ele, o mundo pós-moderno é um universo de *simulacra*, como vimos, em que já não se pode distinguir entre a realidade e a simulação, não havendo outra realidade a que se refiram. São exemplos clássicos do que afirma as suas questionáveis e bombásticas afirmações de que a Disneyland e a televisão constituem a realidade da América e de que a Guerra do Golfo não teve lugar, sendo apenas uma simulação.

É evidente que este tipo de comentários não podia deixar de suscitar críticas e, entre outros, Christopher Norris ataca o trabalho de Baudrillard e afirma que a sua negação da realidade da guerra do Golfo é representativa do vazio do pós-modernismo como teoria cultural. Norris acusa-o de se afastar da racionalidade, de extrapolar conclusões a partir de provas limitadas e de afirmar que, na condição pós-moderna, não é possível distinguir a verdade (ou os seus substitutos, como a ciência, a realidade e a objectividade) das representações ideológicas. Pode também concluir-se que, ao declarar que não há verdade, Baudrillard nos leva a inferir que o que ele diz também não é verdade.

Principais obras:

- *Le Système des Objets* (1968)
- *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu* (1991)
- *Cool Memories* (1993)
- *Le complot de l'art suivi de Entrevues à propos du complot de l'art* (1999)
- *L'Échange impossible* (1999)
- *Sur la photographie* (1999)
- *Les mots de passe* (2000)
- *Le ludique et le policier* (2000)

Traduções para português:

- *A Sociedade de Consumo*, Lisboa: Edições 70, 1995
- *Simulacros e Simulação*, Lisboa: Relógio d' Água, 1991
- *América*, Rio de Janeiro: Rocco, 1986
- *As Estratégias Fatais*, Rio de Janeiro: Rocco, 1996

5.6. Walter Benjamin (1892-1940)

Crítico cultural e filósofo judeu alemão que saiu da Alemanha quando Hitler subiu ao poder. Viveu numa Europa convulsionada pelo nazismo, esteve exilado na Dinamarca com Brecht, num *transit camp* nos arredores de Paris e, em 1940, quando pretendia atravessar a fronteira franco-espanhola para fugir à Gestapo, a tentativa de fuga aos nazis falhou e acabou por se suicidar aos 48 anos. O aparente suicídio ocorreu num hotel, em Espanha, depois de lhe ter sido dito que a fronteira estava fechada e que teria de voltar para França no dia seguinte.

No ano da sua morte, tendo já vivido os horrores de um primeiro conflito mundial e estando no segundo ano de outra guerra em que via que o curso da história estava nas mãos dos fascistas, escreveu o famoso texto em que nos comunica a sua visão de esperança e desespero e se refere ao "Anjo da História". Comenta o desenho de Paul Klee, intitulado "Angelus Novus"¹⁶, que representa um anjo que parece afastar-se daquilo que contempla

¹⁶ Benjamin comprou esta pintura de Paul Klee em 1921. Considerava-a como o objecto que mais apreciava e apenas se separou dela quando teve de fugir para França em 1940.

fixamente, e afirma que ele é o Anjo da História, que vê a catástrofe que o impele violentamente para o futuro como uma tempestade. E conclui profeticamente: "Essa tempestade é aquilo que nós chamamos progresso".

Benjamin é um marxista que influenciou o cânone modernista e contribuiu para a actual escola neo-marxista. A sua obra teórica é considerada como uma das mais poderosas e sugestivas do século XX. As ideias benjaminianas têm resistido estranhamente a serem absorvidas pelas doutrinas estabelecidas pelos vários programas críticos e as suas verdades urgentes e avassaladoras apontam para novas formas de responsabilidade, mesmo quando se afastam das formas de expressão com significado óbvio e transparente.

Embora a ideia de catástrofe esteja insistentemente presente nos seus textos dos últimos anos, eles constituem algumas das mais notáveis análises do século XX. Benjamin fez profundas reflexões sobre literatura, cultura e sociedade e via a história como redentora, sendo famosas as suas já referidas ideias messiânicas sobre o "anjo da história". Interessou-se também por formas modernas de representação tecnológica como a fotografia e o cinema.

No ensaio "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" (A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica), publicado na colecção *Illuminationen: Ausgewählte Schriften*, em 1936, a propósito de a obra de arte ser infinitamente reproduzível, fala das novas condições de produção e fruição que surgiram na sociedade dos *mass media* e que modificam a essência da arte. Refere-se àquilo que designou como "aura", a qualidade 'não-reproduzível' – que confere à obra de arte um estatuto único que significava a sua autonomia – que foi destruída nos tempos modernos pela "automatização sem alma". Comenta também sobre a autenticidade resultante de se tratar de um original. Propõe uma distinção entre a obra de arte como um objecto com valor ritual ou de culto e a obra de arte mecanicamente reproduzida que não tem esse valor.

Segundo ele, a aura atesta a autoridade da arte e a sua condição única e inimitável, a sua singularidade no tempo e no espaço, que é justamente a marca da sua autenticidade e do modo como da intervenção dos meios técnicos no processo de produção e recepção resulta aquilo que designa como o "declínio da aura". Este declínio seria devido a pelo menos três motivos: o motivo estético da autenticidade por oposição ao artifício, o motivo ético (e político) de uma contestação do privilégio ou do carácter exclusivo da aura, a que se opunha o desejo de acesso igualitário à arte e, por fim, o motivo antropológico devido a uma metamorfose e transformação da percepção.

Antes de se debruçar sobre assunto, que o ocupou sempre que falava de arte e fotografia, Benjamin tinha já definido o conceito de aura, em 1931, quando escreveu a sua *Pequena História da Fotografia*. Nesta obra, teoriza sobre a aura, anunciando o seu "desgaste e liquidação", cuja causa atribui ao efeito do surrealismo na fotografia, enquanto que, em relação à obra de arte, considera que é o cinema que parece provocar uma crise da arte em geral. A este propósito, evoca Max Weber e a sua noção de "desencantamento" e afirma que a arte vive uma crise desencadeada pelos efeitos do choque cinematográfico.

Esta noção benjaminiana de aura permanece problemática até aos nossos dias e tem provocado muitos debates, embora se possa considerar que tanto a arte como a fotografia e o cinema sobreviveram às crises e aos desgastes da reprodução em massa. Poderia até concluir-se que – contrariamente aos temores de Benjamin, que considerava que a actualização da herança cultural iria prejudicar a tradição – a reprodução técnica seria, ela também, uma interpretação de tradições. Permanece, apesar de tudo, a questão de se saber se essa interpretação procura eventualmente satisfazer a vulgaridade e se, actuando fora dos mecanismos tradicionais de transmissão cultural, abre as portas à exploração da referida herança cultural com o objectivo do lucro e de propaganda.

No projecto *Arcades/Passagenwerk* (1935) fez as célebres análises das arcadas comerciais desenvolvidas pela economia capitalista e que acabavam por criar "passagens" nas ruas de Paris, um espaço em que "o interior é o exterior". Neste conjunto de meditações sobre Paris do século XIX, fala dos objectos expostos nas pequenas lojas. No ensaio que intitulou "Paris do Segundo Império de Baudelaire" apresenta a figura do *flâneur* e a bem conhecida alegorização desse observador como poeta e sonhador e articula mito, imagem e dialéctica.

Nos anos 30 do século passado, teve um debate violento com Adorno que afirmava que a reprodução mecânica de peças de arte não tinha começado com a fotografia no século XIX e que estava subjacente tanto à arte fascista como à comunista. Deste debate resultou uma definição mais clara que demonstra como, de um ponto de vista histórico, a Escola de Frankfurt e a sua ideia de "Teoria Crítica" não integrou completamente a teoria benjaminiana, apesar do sucesso que teve e da sua recepção na América.

Além da aura e da reprodutibilidade, são múltiplos os temas que se podem considerar benjaminianos, tais como o estatuto da imagem, as medi-

tações sobre o cinema e a cultura visual, o messianismo, a melancolia, o repensar inovador da história, as reflexões sobre a tragédia, a profecia e as dimensões geométricas da escrita. Entre eles, porém, destaca-se a sua relevante contribuição para os debates contemporâneos sobre a universidade e a instituição do conhecimento¹⁷. Para este teórico, a noção complexa de tradição, como persistência, como destruição e como antecipação, serve de base ao seu envolvimento com a questão da possibilidade de transmissão de conhecimento. Segundo Benjamin, a própria ruína da universidade "antecipa-se" à tradição.

As referências à universidade que se encontram espalhadas no *corpus* benjaminiano tratam sobretudo das áreas da literatura e da arte. Incluem menções à indústria editora, à transformação dos gêneros literários, ao jornalismo e às novas tecnologias de reprodução e de transmissão que caracterizam a cultura contemporânea. Os dois textos mais conhecidos em que Benjamin trata de temas relacionados com o conhecimento são o "Prólogo Epistemo-Crítico" do seu estudo sobre a tragédia, intitulado *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, e o "Convolute N" do Projecto das Árcades.

Um dos pontos com mais interesse para a delimitação e definição do conhecimento para a universidade seria a distinção entre a beleza e o saber. Benjamin, embora reconheça a complexa tradição dessa distinção, não toma abertamente partido por nenhum dos dois campos. Esta ambiguidade poderia ser atribuída ao facto de ele nunca ter ensinado numa universidade mas, apesar disso, é contudo inegável que a questão da instituição do conhecimento está presente no seu trabalho. O pensamento de Benjamin sobre este assunto foi, decerto, influenciado pelos seus estudos universitários sobre a filosofia crítica de Kant e, em particular, pelo projecto deste filósofo sobre a aquisição do conhecimento, a que acima se fizeram referências.

Ao ler os textos de Benjamin, verifica-se que, para ele, a questão que se põe em relação à instituição universitária está fundamentalmente relacionada com a destruição da tradição. Na sequência do seu envolvimento com a epistemologia kantiana – que, aliás, está subjacente ao interesse que demonstra pela percepção estética – considera que a tradição da ruína da universidade está na desconstrução. Num importante ensaio de 1918 sobre o programa de Filosofia, intitulado "Über das Programm der kommende Philosophie", propõe o projecto de "um novo conceito de conhecimento".

¹⁷ Vide referências a este tema na pág 165.

Neste âmbito, Benjamin precede a tradição de Derrida e, simultaneamente, desvia-se dela. O seu pensamento sobre a "beleza da ruína" e a "ruína da beleza" é muito pertinente para a análise da questão em apreço. Olhava para a ruína da beleza na modernidade tecnológica, que designa como "a degradação da aura", a fim de, nas suas próprias palavras, "iluminar as diferentes possibilidades de conhecimento". Reconhece, igualmente, que a experiência marcada pela tecnologia envolve uma tendência para "esteticizar a ruína".

Para além do interesse deste último tópico relativo à universidade como instituição de conhecimento, para justificar e avaliar a relevância de Walter Benjamin na área da Teoria da Cultura, basta-nos fazer um inventário dos temas fundamentais sobre os quais a leitura das suas obras nos faz reflectir. Entre eles devem destacar-se: o conceito de aura, o estatuto de autenticidade e de identidade da obra de arte, a noção de tradição, a exigência ética e a mudança na percepção e na reacção das massas à arte devido à sua reprodução. Para orientar a nossa reflexão, poderemos partir das próprias palavras de Benjamin que afirma: "A obra de arte reproduzida, torna-se cada vez mais a reprodução de uma obra de arte que assenta na reprodutibilidade."

Principais obras:

- *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928)
- *PassagenArbeit* (1935)
- *Gesammelte Schriften* (1972)
- *Illuminationen: Ausgewählte Schriften* (1977)

Traduções para português:

- "Pequena História da Fotografia" (1931); "A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica" (1936-39); "O Narrador" (1936); "Teses sobre a Filosofia da História" (1931) in: *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa: Relógio d' Água, 1992
- *Origem do Drama Barroco Alemão*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1984
- *Obras escolhidas* (3 vol.), S. Paulo: Brasiliense, 1994

- *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*, São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1986
- *Obras escolhidas II – Rua de Mão Única e Obras Escolhidas – Magia e Técnica, Arte e Política*, S. Paulo: Editora Brasiliense, 1985
- "Experiência e pobreza" e "Sobre o conceito de história" in: *Magia, Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre Literatura, e História da Cultura. Obras Escolhidas*, Vol. 1, São Paulo: Brasiliense, 1996
- *Charles Baudelaire: Um Lírico no Auge do Capitalismo*, S. Paulo: Brasiliense, 1994

5.7. Manuel Castells (1942--)

Nasceu na Catalunha e estudou direito e economia na Universidade de Barcelona. Por ser um activista político, durante o regime de Franco teve de fugir para Paris, onde estudou sociologia com Alain Touraine e obteve uma bolsa que lhe permitiu licenciar-se na Sorbonne em 1964. Três anos mais tarde, doutorou-se em Sociologia na Universidade de Paris. Na Sorbonne, obteve também o grau de doutor em Ciências Humanas e em Sociologia na Universidade de Madrid. Em 1966, apenas com 24 anos, era o mais jovem professor da Universidade de Paris. Foi na sua sala de aula, no *campus* de Nanterre, que Daniel Cohn-Bendit e outros estudantes começaram o movimento de Maio de 1968.

Posteriormente, foi professor e director do Instituto de Sociologia das Novas Tecnologias na Universidad Autonoma de Madrid e professor visitante em 15 universidades na Europa, nos Estados Unidos, no Canadá, na Ásia e na América Latina. Deu conferências em cerca de 300 instituições académicas e profissionais em 40 países.

Em 1979, foi para a prestigiosa Universidade da Califórnia (Berkeley), onde seguiu a tradição da esquerda marxista europeia e participou na revolução da tecnologia informática que estava a ter lugar na Bay Area. É Professor de Sociologia e de Planeamento Regional e Urbano e, ao longo da sua carreira, recebeu vários prémios entre os quais se destaca o C. Wright Mills Award (1983) e o Robert and Helen Lynd Award da Associação Americana de Sociologia que lhe foram atribuídos devido à sua contribuição no campo da nova sociologia comunitária e urbana de que foi um dos fundadores. Esta disciplina estuda as várias estatísticas provenientes das populações urbanas e as suas principais áreas de estudo são: as populações, a geopolítica e a economia.

Nesta área, uma das suas principais publicações é *The City and the Grassroots*, publicada pela Universidade da Califórnia, em que faz um estudo comparativo dos movimentos sociais urbanos e das organizações comunitárias, baseado no seu trabalho de campo realizado em França, Espanha, América Latina e Califórnia. Em *The Informational City* (1989) faz uma análise das alterações urbanas e regionais provocadas pela tecnologia informática e pela reestruturação económica nos Estados Unidos. A sua primeira obra nesta área intitulava-se *La Cuestión Urbana* (1976) e foi traduzida em dez línguas, tendo-se tornado um clássico em todo o mundo.

Outro dos temas que Castells, mais recentemente, foca no seu trabalho é a capacidade que as sociedades têm de reagir a mudanças internas e externas, criando para tal mecanismos de regulação. As suas formulações teóricas em relação a este tópico preconizam a emergência de um novo tipo de sociedade, a sociedade da informação, que corresponde a mais um estágio da evolução social. Neste campo, analisa a passagem de um modo de desenvolvimento industrial para um modo de desenvolvimento informático, debruçando-se, por isso, sobre as redes de informação e os seus impactos na organização do tempo e do espaço e considera como principal característica desse tipo de desenvolvimento o facto de os *media* captarem grande parte das expressões culturais em toda a sua diversidade.

Afirma que estamos a "entrar a toda a velocidade na galáxia da Internet", cercados de um encantamento que deriva da informação que obtemos. É digno de menção que, antes de Castells ter escrito as suas obras, não tinha ainda sido feito um estudo abrangente dos mecanismos da economia da informação e das suas consequências sociais em todo o mundo. Tal como ele próprio nos diz: "Num mundo de fluxos globais de riqueza, poder e imagens, a procura pela identidade, quer seja colectiva ou individual, atribuída ou construída, torna-se a fonte essencial de todo o significado social". Considera também que, devido à actual prevalência da tecnologia da informação, o mundo está a ser dividido entre o que designa como uma "tecnó-elite", que está globalmente interligada, e as identidades comunitárias, que estão entrincheiradas localmente.

Os resultados do seu trabalho foram publicados numa trilogia intitulada *The Information Age: Economy, Society, and Culture* de que o primeiro volume *The Rise of the Network Society* veio a lume em 1996; o segundo *The Power of Identity*, em 1997 e o terceiro, *The End of Millennium*, em 1998. A sua obra mais recente é *The Internet Galaxy. Reflections on Internet*,

Business, and Society (2001) que resulta da investigação que Castells fez sobre as implicações sociais e económicas da Internet.

Principais obras:

- *The City and the Grassroots: A Cross-cultural Theory of Urban Social Movements* (1983)
- *La era de la información: La sociedad red*, (1996)
- *El poder de la identidad* (1997)
- *Fin de Milenio* (1998)
- *The Internet Galaxy* (2001)

Traduções para português:

- *A Sociedade em Rede, A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*, Vol. I, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002
- *O Poder da Identidade, A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*, Vol. II, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003
- *O Fim do Milénio, A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*, Vol. III, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003
- *A Galáxia da Internet*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003

5.8. Jacques Derrida (1930-2004)

Jacques Derrida foi um dos mais conhecidos e prolíficos filósofos franceses contemporâneos, tendo sido classificado como o mais importante pensador do pós-modernismo¹⁸. Ensinou filosofia na Sorbonne entre 1960 e 1964 e na École Normale Supérieure de 1964 a 1984. Dirigiu a École des Hautes Études en Science Sociales, em Paris, e, desde 1986, foi também

¹⁸ A sua popularidade é comprovada, entre outros factores, por terem sido escritos cerca de 400 livros sobre ele e a sua teoria, à parte artigos em revistas científicas, teses em universidades e inúmeros congressos, tal como o organizado pela Universidade de Coimbra em 2003, quando lhe foi atribuído o grau de Doutor *Honoris Causa*.

Professor de Filosofia, Francês e Literatura Comparada na Universidade da Califórnia, Irvine, dando conferências em universidades europeias e americanas.

Derrida afastou-se dos vários movimentos e tradições filosóficas que o precederam no meio intelectual francês, como a fenomenologia, o existencialismo e o estruturalismo, e, nos anos 1960, desenvolveu uma estratégia inovadora e original. Porém, quando nos referimos a temas da teoria da cultura contemporânea, tais como estruturalismo, pós-estruturalismo, pós-modernismo, pós-colonialismo, estudos sobre as mulheres ou estudos culturais, utilizamos um vocabulário básico comum que inclui palavras como "presença", "diferença", "desconstrução", "aporia"¹⁹, "logos" e "jogo" e todos estes termos foram utilizados pela primeira vez por Jacques Derrida, em 1967, na sua obra *De la Grammatologie* em que analisa a filosofia ocidental desde os pré-socráticos até Heidegger.

Este pensador-filósofo francês dedicou-se à análise de textos e preocupou-se com as relações de significados existentes entre eles. Inspirado pelas ideias de Husserl e de Heidegger, Jacques Derrida concluiu que o significado é apenas provisório e resulta de um processo infinito de re-interpretação baseado na interação entre o leitor e o texto. Defendeu também que todas as dicotomias existentes entre o sujeito e o objecto ou entre a aparência e a realidade não se mantêm. Afirmar que um texto utiliza os seus próprios estratagemas para evitar produzir uma "força de deslocação" que se espalhe por todo o sistema.

Desenvolveu um método que designou como "desconstrução", segundo ele, a fim de identificar paradigmas logocêntricos, tais como as dicotomias. Demonstra também que a possibilidade de "presença" em qualquer linguagem contextual está num "jogo" permanente e "difere" constantemente de tudo, permanecendo apenas um "traço" da relação sujeito/objecto. A teoria da desconstrução foca muitas vezes essas chamadas oposições binárias contidas na linguagem, segundo as quais as palavras apenas existem em relação a outras palavras, como, por exemplo, verdade/mentira; eu/outro, espírito/corpo, etc. Pretende ainda demonstrar como estas oposições, que

¹⁹ A palavra original grega significava quebra-cabeças ou *puzzle* mas, actualmente, é utilizada com o sentido de impasse ou de paradoxo.

estão subjacentes nos nossos modos de pensar, caem por si próprias, subvertendo todo o sistema de significado, que é sempre ambíguo e contingente, e comprovando, deste modo, a instabilidade da linguagem e dos sistemas. O objectivo da desconstrução derrideana é justamente quebrar e perturbar todas as oposições binárias.

Para Derrida, o significado linguístico é algo de indeterminado, um fenómeno passageiro que se evapora ou se transforma em novos significados. E a referida instabilidade da linguagem é comprovada pelo gosto por jogos de palavras e trocadilhos na escrita desconstrutiva, de que *Différance*, o neologismo criado a partir do verbo *différer* que, em francês, tanto significa "ser diferente" como "protelar" (uma separação de identidade e uma separação no tempo), é um bom exemplo. O termo é ambíguo, pois contém duas noções: diferença e adiamento, indicando que a linguagem é sempre indeterminada e ilustra como cada vocábulo, em relação ao seu significado, depende não da sua ligação com o real mas da sua associação com outras palavras, ao longo de uma corrente de significados à qual se refere mas de que é diferente. Indica que um texto não é uma unidade ideal mas está sempre sujeito a indeterminações inerentes à linguagem, que resistem à clausura interpretativa de significado.

Derrida sugere *Différance* como uma alternativa para a unidade e a diferença. Em *Altérités* (1986) afirma que suspeita da tendência hegeliana de juntar e fundir aquilo que está disperso e reage contra pensadores, como Habermas, que querem encontrar ou impor uma unidade ou um consenso. Tal como Lyotard, acredita que forçar o acordo onde existe desacordo, consenso onde há discordância, é também apagar a diferença e a alteridade e eliminar a multiplicidade.

Em *De la Grammatologie*, revela e subverte a oposição entre a fala e a escrita, que considera ser um factor de grande influência no pensamento ocidental e afirma: "il n'y a pas de hors-texte", deixando implícita a ideia de que o signo não tem qualquer relação com algo além de si próprio. Uma leitura desconstrutiva demonstra que a textualidade é sempre uma rede de significados incompleta, sendo cada 'texto' diferente de si próprio, tendo Derrida criado o neologismo "différance" a partir desta noção. Para ele, um texto deixou de ser um *corpus* terminado ou um conteúdo fechado num livro.

Derrida ataca a filosofia europeia devido à forma como ela considera a razão que ele acha estar dominada pelo que designa de "metafísica de presença" ou "logos". Por outro lado, concorda com a perspectiva estruturalista

que declara que o significado não está inerente nos signos e acha incorrecto que algo "racionalizado" possa ser usado como um modelo estável e intemporal. Tenta problematizar as bases da razão, da verdade e do conhecimento e questiona a posição que exige o raciocínio pelo próprio raciocínio. Nas suas obras *La Voix et le Phénomène* (1967), *L'Écriture et la Différance* (1967), *De la Grammatologie* (1967), e *La Dissémination* (1972), Derrida defende a tese de que as dicotomias entre o sujeito e o objecto ou a aparência e a realidade são insustentáveis.

Em 1966, num congresso sobre Lévi-Strauss, que decorreu na Universidade de Johns Hopkins, em Baltimore, Derrida apresentou uma comunicação intitulada "Estrutura, Signo e Jogo no Discurso das Ciências Humanas". Esta comunicação, que já foi considerada como a mais famosa que alguma vez foi apresentada num congresso, marca a apresentação da teoria da desconstrução nos Estados Unidos. O texto começa com a palavra "talvez" indicando assim que, em desconstrução, tudo é provisório, não se podendo consequentemente fazer declarações definitivas.

Cerca de quinze anos após a apresentação desta famosa conferência, sobretudo a partir da inclusão de um ensaio de Derrida no volume *Deconstruction and Criticism* (1979), em que colaboraram também Harold Bloom, Paul De Man, J. Hillis Miller e Geoffrey Hartman, todos professores da Universidade de Yale, passou a referir-se a existência de uma "Escola de crítica desconstrutiva de Yale". Actualmente, pode afirmar-se que a desconstrução teve uma enorme influência em muitas e diversas áreas como psicologia, teoria da literatura, estudos culturais, linguística, feminismo, sociologia e antropologia, tanto na Europa como nos Estados Unidos. A desconstrução tornou-se, assim, uma das mais poderosas expressões do pensamento pós-estruturalista e, hoje em dia, algo que seja crítico de forma divertida ou levemente niilista é imediatamente classificado de "desconstrutivo". A palavra saiu do âmbito da sua herança filosófica original e passou a ser utilizada também na cultura popular, sofrendo assim uma mudança de significado. Deixou de ser um conceito apenas literário ou filosófico e passou a ser uma prática, um tipo de hipersensibilidade a discrepâncias textuais, a diferenças, mesmo mínimas, nos significados das palavras, que, ao serem repetidas em contextos linguísticos diferentes, traem o seu próprio sentido, provocando o 'colapso' do significado fixo do texto.

A comprovada importância desta estratégia não significa, por outro lado, que não tenha sido criticada e tema de frequentes controvérsias²⁰ e debates acesos com filósofos, como, por exemplo, John Searle. Alguns críticos afirmam mesmo que a desconstrução funciona como um parasita pois, em vez de defender mais uma "grande narrativa" ou teoria sobre a natureza do mundo, se limita a "distorcer" as narrativas existentes e a revelar as hierarquias dualísticas que elas encerram e escondem. Outros pensam que a desconstrução, embora actualmente opere por todo o lado e apesar da sua indiscutível singularidade, acabará por morrer, pelo menos com a morte do seu famoso fundador, por não passar de uma moda passageira. Esquecem talvez que este "movimento de pensamento", que surgiu em reacção ao repressivo sistema académico e intelectual francês, que apenas admitia haver uma única e definitiva interpretação dos textos literários, dura há cerca de quarenta anos – se bem que tenha sido mantido vivo pelo esforço e o envolvimento pessoal de Derrida – e que, graças a ele, se passou definitivamente a pensar que os livros são textos que interagem com outros textos e que neles se encontram sub-textos e contra-textos que partem em múltiplas direcções.

A partir de 1972, Derrida iniciou uma nova fase da sua vida e começou a ser convidado como professor visitante por algumas das mais prestigiosas universidades americanas, tais como Yale e Johns Hopkins, tendo assim as suas ideias passado a ser conhecidas de um público mais alargado. Dá também continuidade a uma reflexão sobre o tema da universidade como instituição de conhecimento, que há muito lhe interessava. O discurso relativo à "ruína da universidade", que está associado à desconstrução, em vez de seguir a tradição da universidade tal como ela era, põe em questão a própria instituição. Este discurso levanta o problema do futuro da universidade e daquilo que se pode esperar da referida ruína e promete ou antecipa vários resultados ou trajectórias possíveis. O ensaio de Derrida "Mochlos; ou, le conflit des facultés", que foi publicado em *Philosophie* N.º 2 (pp. 21-53) em 1984, é muitas vezes considerado como o texto que deu origem a esta tradição. Porém, Derrida inspirou-se no ensaio de Kant "O Conflito da Faculdade de Filosofia com a Faculdade de Teologia", que

²⁰ Quando a Universidade de Cambridge lhe atribuiu um doutoramento *Honoris Causa*, em 1992, Derrida foi apupado pela comunidade académica durante a cerimónia.

é o primeiro do seu volume *Der Streit der Fakultäten* (1798/1979), cujo conteúdo Derrida pretende transmitir.

Jacques Derrida anuncia a ruína da universidade e repõe a questão da sua responsabilidade. Estrutura o seu texto em termos da tradução, da transmissão e da tradição do ensaio de Kant e evoca, igualmente, o modo de pensar de Walter Benjamin, que também se interessou pelo assunto. Afirma que, no seu texto, analisa os pontos que já estão antiquados para a nossa época e considera que esses nódulos, que não são susceptíveis de 'tradução', são um inventário, não apenas do que já não se aplica, como também de certas contradições, conflitos ou antinomias da universidade, assim como daquilo que excedia esta racionalidade dialéctica.

Ao traçar os limites da instituição, e mesmo ao questionar a sua legitimidade, o texto de Derrida, de certo modo, inaugura a tradição, embora recupere as ideias de Kant e nele haja ecos de Benjamin, como já referido. Derrida descreve o seu acto de tradução como uma abertura ou um momento de antecipação, que anuncia futuras linhas de investigação e desenvolvimento. A leitura que Derrida faz procura registar o que não 'traduz' de Kant mas é também de ter em linha de conta aquilo que ele escolheu e como ordena a sua própria 'tradução'.

Esta questão da responsabilidade da universidade como instituição de conhecimento insere-se na problemática mais vasta da sua autonomia e heteronomia. Derrida distingue entre acção e contemplação e identifica-as respectivamente com as faculdades superiores – que têm a linguagem do comando e da acção – e com as inferiores, que dominam a linguagem da contemplação ou da verdade. Já Kant, antes dele, reconhecia que o conhecimento do reino da experiência tinha de ser complementado através do recurso ao "supersensível". A tradução de Derrida da divisão das faculdades no âmbito da acção e da contemplação é importante e comprova que Kant via a universidade como "um corpo legislativo soberano que institui o uso legal da razão" e enquadra-se numa distinção legal anterior entre conflitos legítimos e ilegítimos.

O interesse por este tema, que Derrida manteve vivo tendo recentemente publicado *L'Université sans condition* (2001), levou já a que se fale de "universidade na desconstrução"²¹, lembra-nos que a própria teoria da

²¹ A este propósito, Peggy Kamut publicou, em 1997, *Division of Literature: Or the University in Deconstruction*.

desconstrução, no início, advogava a anarquia acadêmica face aos sistemas totalizadores e opressivos de leitura, interpretação e reflexão. Nesses primeiros tempos excitantes, a desconstrução parecia imparável. Apenas o sucesso, que se seguiu ao escândalo inicial, poderia pô-la em perigo por se integrar demasiado no sistema. Assim parecia estar a acontecer nos anos oitenta, depois da voga, que surgiu em 1960 e se tornou avassaladora em 1970, estar segundo alguns, a perder o seu ímpeto. Contudo, livros e artigos continuaram a ser publicados e onde quer que Derrida fosse falar tinha sempre uma assistência muito numerosa²². Em suma, pode concluir-se que a teoria de Derrida não foi rejeitada mas sim assimilada e que a desconstrução passou a fazer de tal forma parte daquilo em que acreditamos e de que nos servimos para explicar o mundo que não nos apercebemos de que estamos a fazer uma leitura desconstrutiva em que temos em conta a *différance* derridiana.

Principais obras:

- *De la Grammatologie* (1967)
- *La Voix et le Phénomène* (1967)
- *L'écriture et la différence* (1967)
- *La Dissémination* (1972)
- *Glas* (1974)
- *Altérités* (1986)

Traduções para português:

- *A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas* (1967), in: Eduardo Prado Coelho (Org.), *Estruturalismo - Antologia de Textos Teóricos*, Lisboa: Portugalíia-Editora, 1968, pp. 101-123

²² Em 2002, em Toronto, na reunião anual da A.A.R., assistiram à sua conferência 1500 pessoas que o aplaudiram entusiasmadas.

- *Posições* [1972], Lisboa: Plátano Editora, 1975
- *Gramatologia*, São Paulo: Perspectiva, 1973
- *Escritura e a Diferença*, São Paulo: Perspectiva, 1971
- *Semiologia e Gramatologia* (1968), in: Kristeva, Rey-Debove e Umiker (Orgs.), *Ensaio de Semiologia I*, Rio de Janeiro: Editora Eldorado, 1976, pp. 7-22. (Esta entrevista, concedida a Julia Kristeva, em 1968, é uma das três que compõem a obra *Posições*)
- *O Poço e a Pirâmide* (1972) in: *Hegel e o Pensamento Moderno*, Porto: RÉS Editora, s/data
- *Margens da Filosofia* [1972], Porto: RÉS Editora, 1986
- *Do Espírito: Heidegger e a Questão* [1987], São Paulo: Papirus Editora, 1990
- *Limited Inc.* [1990], São Paulo: Papirus Editora, 1991
- *A Farmácia de Platão* [1972], São Paulo: Iluminuras, 1991
- *Duas palavras por Joyce* [1987], in: Arthur Nestrovski (Org.), *Riverrum - Ensaio sobre James Joyce*, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1992, pp.17-39
- *Jacques Derrida* [1992], in: Rogério da Costa (Org.), *Limiares do Contemporâneo*, São Paulo: Editora Escuta, 1993, p.15-33. (Entrevista publicada parcialmente no *Jornal Folha de São Paulo* em 21 de Junho de 1992) *Espectros de Marx* (1993), Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994
- *Fazer Justiça a Freud - A História da Loucura na Era da Psicanálise* [1992], in: Foucault – *Leituras da História da Loucura*, Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 53-107
- *Paixões* [1993], São Paulo: Papirus Editora, 1995
- *Khôra* [1993], São Paulo: Papirus Editora, 1995
- *Salvo o Nome* [1993], São Paulo: Papirus Editora, 1995
- *O Outro Cabo* [1991], Coimbra: Universidade de Coimbra, 1995
- *História da Mentira: Prolegômenos* [1996], in: *Estudos Avançados* vol. 10, N.º 27, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996, pp. 7-39. (Conferência proferida por Jacques Derrida no Museu de Arte de S. Paulo (MASP) em 4 de Dezembro de 1995).
- *Espectros de Marx*, Rio de Janeiro: Relume-Dumar, 1994
- *O Olho da Universidade*, S. Paulo: Estação Liberdade, 1999
- *A Voz e o Fenômeno* [1967], Lisboa: Edições 70, 1996

- *Circonfissão* [¹1991], in: Geoffrey Bennington & Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996, pp. 11-218
- *Cada Vez. Quer Dizer. E no Entanto. Haroldo...* [¹1996], in: *Homenagem a Haroldo de Campos*, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - Imprensa Oficial, 1996, pp.12-14
- *Fé e Saber - As Duas Fontes da "Religião" nos Limites da Simples Razão* [¹1996], in: Jacques Derrida, Gianni Vattimo (Orgs.), *A Religião*, Lisboa: Relógio D'Água, 1997, pp. 9-93
- *De um Tom Apocalíptico Adoptado há Pouco em Filosofia* [¹1993], Lisboa: Vega, 1997
- *Enlouquecer o Subjétil* [¹1986], São Paulo: UNESP, 1998
- *Carta a um Amigo Japonês* [¹1987] e *Teologia da Tradução* [¹1990], in: Paulo Ottoni (Org.), *Tradução - A Prática da Diferença*, São Paulo: Unicamp, 1998, pp.19-25 e pp. 143-160
- *Fora-As Palavras Angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok* [¹1976], in: *Ensaio sobre a Criação Teórica em Psicanálise*, São Paulo: Editora UNESP, 1999, pp. 267-319
- *Mochlos ou o Conflito das Faculdades* (¹1984) e *As Pupilas da Universidade - O Princípio de Razão e a Idéia da Universidade* (¹1983), in: *O Olho da Universidade*, São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1999, pp. 83-122 e pp.123-157
- *O Que é uma Tradução "Relevante"?* [¹1999] e *Eu - A Psicanálise* (¹1982), in: *ALFA - Revista de Lingüística*, UNESP, N° 44 - *Tradução, Desconstrução e Pós-modernidade*, São Paulo, 2000, pp. 13-44 e pp. 189-95, (Conferência proferida no Encontro de Tradutores em Arles, França, em 15 de Novembro de 1998)
- *Estados-da-Alma da Psicanálise, O Impossível Para Além da Soberana Crueldade* [¹2000], São Paulo: Escuta, 2001
- *Mal de Arquivo - Uma Impressão Freudiana* [¹1995], Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2001
- *Cogito e História da Loucura* [¹1967], in: Maria Cristina Franco Ferraz (Org.), *Três Tempos sobre a História da Loucura*, Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2001, pp. 8-65. (Este texto faz parte da obra *L'écriture et la différence* e não consta na versão em português de 1971)
- *O Monolinguismo do Outro - ou A Prótese de Origem* [¹1996], Porto: Campo das Letras, 2001

- *Cosmopolitas de Todos Os Países, Mais Um Esforço!* [1997], Coimbra: Minerva, 2001
- *Um Bicho-da-Seda de Si, Pontos De Vista Passajados no Outro Vêu* [1998], in: *Vêus... à Vela*, Coimbra: Quarteto Editora, 2001, pp. 21-77
- *EU – A Psicanálise* [1987-1998], in: *Pulsional-Revista de Psicanálise*, N.º 158, (Tradução e Desconstrução), São Paulo, Junho de 2002, pp. 11-21
- *Torres de BABEL* [1987-1998], Belo Horizonte: UFMG, 2002
- *A Língua do Estrangeiro* [2001], in: *Le Monde Diplomatique*, (edição portuguesa), ano 3, N.º 34
- *O Animal que Logo Sou* [1999], São Paulo: Editora UNESP, 2002
- *Che Cos'è la Poesia?* [1992], Coimbra: Angelus Novus, 2003
- *Da Hospitalidade* [1997], Viseu: Palimage Editores, 2003
- *Jacques Derrida* [1995], in: Adriano Schwartz (Org.), *Memórias do Presente – 100 Entrevistas do Mais!*, São Paulo: PubliFolha, 2003, pp.125-135. (Entrevista concedida a Vinicius Torres Freire, publicada no caderno *Mais! - Jornal Folha de São Paulo*, em 3 de Dezembro de 1995)
- *Universidade Sem Condição* [2001], Coimbra: Angelus Novus, 2003
- *Força de Lei* [1994], Porto: Campo das Letras, 2003
- *Políticas da Amizade* [1994], Porto: Campo das Letras, 2003
- *De que Amanhã... Diálogos* [2001], Derrida, J. e Roudinesco, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004
- *Adeus a Emmanuel Lévinas* [1997], S. Paulo: Perspectiva, 2004
- *Papel-Máquina* [2001], São Paulo: Estação Liberdade, 2004
- *O Soberano Bem* [2004], Viseu: Palimage, 2004 (Edição bilingue)
- *Política e Amizade: uma Discussão com Jacques Derrida* [1997], in: Paulo Cesar Duque-Estrada (Org.), *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*, Rio de Janeiro: Loyola, 2004, pp. 235-47
- *Um Diálogo com Jacques Derrida* [2003], in: Giovanna Borradori, *Filosofia em Tempo de Terror – Diálogos com Habermas e Derrida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, pp. 93-145
- *O Direito à Filosofia do Ponto de Vista Cosmopolítico* [1977], in: J. Guinsburg (Org.), *A Paz Perpétua – um Projeto para Hoje*, São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 11-29

- *Mensagem de Jacques Derrida* [12002], in: *Viagem à Palestina*, Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2004, pp. 139-52
- *Estou Em Guerra Contra Mim Mesmo* [12004], in: *Margens/Márgenes - Revista de Cultura*, N.º 5, Julho-Dezembro 2004, Belo Horizonte, pp. 12-7
- *Fidelidade a Mais de Um - Merecer Herdar Onde a Genealogia Falta* [11998], in: Paulo Ottoni, *Tradução Manifesta - Double Bind & Acontecimento*, Campinas: Editora da Unicamp, 2005, pp. 164-198

5.9. Michel Foucault (1926-84)

Michel Foucault é um dos mais importantes pensadores franceses do pós-estruturalismo e do pós-modernismo. Em 1955 trabalhou num hospital psiquiátrico e, antes de ser Professor na Sorbonne, ensinou numa universidade sueca. Foi filósofo, literato, activista político e autor de grande sucesso. Ao longo da vida publicou também ensaios de crítica literária e sobre linguística, escreveu prefácios para vários livros e traduziu textos alemães. A sua vasta obra distingue-se pela sua capacidade de escrita literária, pela rigorosa investigação e brilhante discernimento, pelo estilo cativante e pelo sentido de humor por vezes feroz.

Actualmente, é visto não apenas como um escritor de grande fama mas também como o autor de uma teoria e de uma tradição. O seu nome é sobretudo conhecido como o do instigador de um método de investigação em que junta a prática filosófica contemporânea com o recurso à "arqueologia" de muita documentação e fontes e que veio a ter consequências nos estudos posteriores sobre temas tão variados como o poder, o conhecimento, o discurso, a história da sexualidade, a loucura, o sistema penal.

Além de se debruçar sobre estes temas tão variados, Foucault problematizou também a polémica e contraditória questão da autoria, contestando as unidades de autor, obra e disciplina. Para ele, tal como se vê no ensaio "Qu'est-ce qu'un auteur?"²³ (1969), o autor apenas funciona para dar um nome a um teorema, a um efeito ou a um exemplo e limita o acaso ao jogo da identidade que tem a forma da individualidade e do eu. Este texto veio a

²³ O texto foi publicado em *Dits et Écrits*, Gallimard, 1994, t. I.

ser um verdadeiro credo para a teoria da literatura nos anos 70 e ainda hoje é importante para os seguidores da desconstrução. No ano de 1966, quando Michel Foucault começou a ser visto como uma estrela no meio filosófico francês, observou que tanto ele como os da sua geração se sentiam muito longe dos que os tinham precedido, como Sartre e Merleau-Ponty. Sabe-se também que o estruturalismo e outras formas de pensamento com ele relacionadas que foram populares em 1960 e 1970 eram uma reacção à forma de pensar do século XIX, em que se era banido para ser desacreditado. Pode concluir-se que, de uma forma geral, a reflexão filosófica e historiográfica de Foucault pode ser vista como um esforço para providenciar uma alternativa para esta herança do século XIX.

Outro dos aspectos das suas obras que o próprio Foucault enfatiza é o facto de que nelas tem sempre uma posição de enunciação, um ponto de vista a partir do qual fala, e que é explicitamente temático. Esta característica dá à sua escrita uma dimensão que impede que seja vista apenas como uma documentação descritiva do passado, quando se trata de história, ou como uma tentativa para construir um grande edifício metodológico, se for do âmbito da teoria. É em relação a esta qualidade que se pode afirmar que a obra foucaultiana se aproxima de algo que não pertence nem à história, nem à filosofia mas sim a uma categoria que ele classifica como "ficção". Entende-se melhor esta classificação se, de acordo com as palavras de Foucault, se considerar que a história consiste em "dar vida a figuras meio apagadas" e a filosofia for vista como memória ou regresso às origens. Há uma dualidade peculiar que caracteriza a obra de Foucault e que resulta do facto de ele se dedicar a uma investigação paciente e rigorosa nos arquivos e, por outro lado, afirmar repetidamente que apenas escreve "ficções".

As histórias que constrói – por muito distantes e pouco familiares que pareçam – não podem ser vistas meramente como ficção, nem simplesmente como verdade ou como a revelação de práticas estranhas e esquecidas ou como uma compilação de factos sobre o passado, interessam-nos porque nos revelam algo sobre nós próprios. Numa entrevista, em 1984, Foucault explica que inicia o seu trabalho sempre a partir de um problema expresso em termos correntes e que tenta investigar a sua "genealogia", o que, para ele, significa começar a sua análise por uma pergunta posta no presente. Considera que um "genealogista" faz relatos mais rigorosos porque não está seduzido pela mitologia de uma narrativa prevalecente e que a genealogia não é apenas uma forma de investigação histórica. O seu objectivo, ao falar

pelos presos ou pelos loucos, não é recuperar vozes perdidas ou restaurar os direitos de discursos marginalizados. Não participa na virtuosa batalha entre o bem e o mal mas volta às origens, aos primeiros momentos, quando se formou uma oposição entre loucura e razão e esta foi considerada como uma verdade. Alguns historiadores afirmam que o trabalho de Foucault revela a especificidade de várias formações históricas sem apelar às "grandes narrativas" ou a noções universais. Esta perspectiva considera-o como um tipo de conhecimento histórico que procura a verdade sobre o passado, mostrando-nos aquilo que antes estava escondido e é descoberto, por exemplo, através da re-leitura de um arquivo. A este propósito, são de considerar as palavras de Foucault, em *L'Archéologie du savoir* (1969), quando afirma enfaticamente que o seu discurso não pretende dissipar o esquecimento, nem redescobrir a profundidade das coisas no momento do seu nascimento, nem ser uma recordação do original ou uma memória da verdade, pois o seu objectivo é "fazer diferença".

Daqui decorre que se tenha rebelado contra as tendências para construir sistemas e para excluir as diferenças do estruturalismo e interessado particularmente por grupos marginalizados, cuja diferença os mantém excluídos do poder, tais como os loucos, os prisioneiros e os homossexuais. Considera que a cultura pós-renascentista, ao estabelecer normas de comportamento, se dedicou à marginalização e até à demonização da diferença. Escreveu uma série de estudos de caso descrevendo como essas regras eram aplicadas na Europa, nos séculos XVII e XVIII, de tal forma que muitas instituições, como os manicómios, as prisões e os hospitais, foram criadas para se ocuparem do "diferente". Para Foucault, estas instituições eram expressões do poder político e do modo como um grupo dominante pode impor a sua vontade aos outros. A insistência nas normas à custa da diferença faz parte do autoritarismo que Foucault associa com a cultura moderna, que critica veementemente. Para se avaliar a originalidade da obra de Foucault, basta pensar nos múltiplos temas que trata. Em *Folie et Dérision: Histoire de la Folie à L'Age Classique* (1961), que foi a sua tese de doutoramento, fala da narrativa histórica oculta relativamente ao tema central, por outro lado, afirma que *Naissance de la clinique – Une archéologie du regard médical* (1963) é um livro sobre o espaço, a linguagem e a morte e em *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines* (1966) e *L'Archéologie du savoir* (1969) faz a história do conhecimento. Esta publicação surgiu como resposta às inúmeras perguntas que lhe faziam sobre o seu método. Segundo ele,

estabelece aqui uma metodologia historiográfica que pretendia acabar com algumas das desvantagens tradicionais da disciplina de história das ideias.

Por outro lado, as palavras-chave que usa, como genealogia, presente, epistemologia, descontinuidade e tecnologia, também contribuem para que as suas obras sejam apreciadas. Consciente de que cada período do pensamento filosófico tem a sua epistemologia própria, a partir dos anos 70 começou a desenvolver uma teoria sobre o poder e a sua relação com o conhecimento e o poder visto como uma tecnologia. Em 1975, publicou *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, uma história da prisão e do castigo e do desenvolvimento da "sociedade disciplinadora" cobrindo o período de meados do século XVIII ao XIX. Inspirando-se na obra *Panopticon: or the Inspection House* (1791) de Jeremy Bentham, na 3.^a parte desta obra²⁴ afirma que o conhecimento está ligado ao poder e que a prisão se torna um instrumento de poder. Vê o poder não como a propriedade de uma classe mas como uma estratégia que se aplica. Poder e conhecimento são os termos que Foucault usa para chamar a atenção para o facto de que todas as descrições também regulam o que descrevem. Não se trata apenas de as descrições serem um pouco parciais mas de os próprios termos usados para descrever qualquer coisa reflectirem relações de poder. Em 1972, ficou famosa entre a intelectualidade francesa uma discussão que teve lugar entre Foucault e Gilles Deleuze justamente sobre o tema "os intelectuais e o poder".

Além do poder, Foucault também vê o discurso como uma forma de constrangimento. Já em 1970 tinha proferido uma Lição de Sapiência no Collège de France intitulada "L'Ordre du Discours" e na qual afirmava: "O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade em vias de nascer diante dos seus próprios olhos; e, quando tudo pode, por fim, tomar a forma de discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode dizer-se a propósito de tudo, é porque todas as coisas, tendo manifestado e trocado o seu sentido, podem regressar à interioridade silenciosa da consciência de si. (...) O discurso nada mais é do que um jogo."²⁵ Michel Foucault usa o termo discurso em relação a um modo de descrever "com autoridade". Os discursos são propagados por instituições específicas e dividem o mundo de formas características. Pode falar-se, por exemplo, de discursos médicos,

²⁴ "Panopticism", (parte III, cap. 3)

²⁵ Michel Foucault, *A Ordem do Discurso*, Relógio de Água, Lisboa, 1997, p. 37.

legais e psicológicos. A crítica literária também é um discurso, tal como a terminologia associada com a avaliação. Os referidos discursos geralmente favorecem uma pessoa "neutra" ou um profissional que os esteja a usar (o advogado, o psiquiatra, o professor, o médico, etc.). Em resumo, saber é participar em redes complicadas de poder. Em *L'Ordre du Discours*, apresenta pela primeira vez os conceitos de "verdade" e de "poder" que iria desenvolver e debater ao longo da sua vida até 1982.

Nos anos de 1981 e 1982, começou a ocorrer uma mudança notável no pensamento de Foucault. Intitulou o curso que estava a ensinar no Collège de France *L'Herméneutique du sujet* revelando o seu interesse pelo tema da identidade. Começa então a desenvolver a noção de "essencialismo" que implica que há um significado nuclear ou identidade que é fixo e não pode ser sujeito a interpretação. Esta noção veio a ser muito importante nos debates contemporâneos sobre identidade pessoal e põe-se, por exemplo, em relação à questão de haver um elemento essencialmente "feminino" que transcende as histórias e as culturas.

Por fim, em Junho de 1984, antes do silêncio que a morte devido a Sida lhe impôs, Michel Foucault publicou mais dois volumes da sua *Histoire de la sexualité* iniciada em 1976, com *La Volonté de savoir*. Surgiram então o volume 2, intitulado *L'Usage des plaisirs*, e o volume 3, *Le Souci de soi*. Estas obras apresentam uma mudança radical tanto no estilo, como no conteúdo e na forma do pensamento de Foucault e comprovam que a sua obra irá continuar a ter impacto no futuro.

Principais obras:

- *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (1966)
- *L'Archéologie du savoir* (1969)
- *Naissance de la clinique* (1973)
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975)
- *Histoire de la sexualité*, vol. I (1976)
- *Histoire de la sexualité*, vol. II, *L'Usage des plaisirs* (1984)
- *Histoire de la sexualité*, vol. II, *Le Souci de soi*, (1984)

Traduções para português:

- "O Que é um Autor?"; *A Vida dos Homens Infames*, Lisboa: Vega, 1995
- *História da Sexualidade 1. A Vontade de Saber*, Lisboa: Relógio d' Água, 1994
- *Isto Não é um Cachimbo*, São Paulo: Paz e Terra, 1991
- *Vigiar e punir*, Petrópolis: Vozes, 1977
- *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Graal, 1979
- *Resumos de Cursos no Collège de France (1970-1982)*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997
- *História da Loucura*, São Paulo: Perspectiva, 1995

5.10. Anthony Giddens (1938--)

Anthony Giddens nasceu em Edmonton, no norte de Inglaterra. Licenciou-se em Psicologia e Sociologia pela Universidade de Hull em 1959, obteve o grau de Mestre, pela London School of Economics and Political Science, em 1961 e o de Doutor pela Universidade de Cambridge, em 1976. Em 1985, fundou a conhecida editora académica Polity Press, de que é actualmente Director. Entre 1997 e 2003, foi Director da London School of Economics and Political Science, onde escreveu a maior parte da sua obra. Em 1999, teve a honra de ser nomeado "BBC Reith Lecturer".

Apesar de não ser conservador, combina um estilo sociológico 'clássico' com uma consciência muito contemporânea das mudanças que ocorrem na sociedade e gosta de misturar novas teorias com perspectivas sociológicas mais estabelecidas. Consequentemente, na sua análise da sociedade, tenta não marginalizar, por exemplo, o impacto do feminismo, considerando importante a mudança nas relações de género e não nega igualmente a importância de Marx para o desenvolvimento das ciências sociais. Parece querer agradar a todos e confessa-se frustrado pela divisão entre esquerda e direita na análise social, sendo hoje em dia considerado como um dos arquitectos da chamada "terceira via", *third way*, seguida por Tony Blair e Gerhard Schroeder para os quais, alegadamente, tem funcionado como guru.

As ideias de Giddens sobre este tema foram expostas nas suas obras *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (1998) e *The Third Way and its Critics* (2000). A sua teoria "Third Way", a terceira via, refere-se a

um enquadramento de pensamento e de acção política que procura adaptar a social-democracia a um mundo que, nas últimas décadas, mudou fundamentalmente quer a nível económico quer cultural e social. Tenta transcender tanto a antiga social-democracia como o neo-liberalismo, pois considera que o velho paradigma da esquerda está obsoleto e o da nova direita é inadequado ou contraditório.

Em sociologia, há muito que existe uma divisão dicotómica entre os teóricos que dão prioridade às análises da vida social a nível "macro" – estudando o "grande quadro" da sociedade – e os que enfatizam o nível "micro", interessando-se por aquilo que a vida quotidiana significa para os indivíduos. Giddens parece admirar Durkheim (1858-1917), pela sua preferência por afirmações abrangentes sobre a sociedade e a própria sociologia mas segue de perto as ideias do outro 'pai' da sociologia, Max Weber (1864-1920), que considerava que os relatos dos próprios indivíduos sobre a acção social eram fundamentais. Reconhece o valor de ambas as perspectivas visto que, de certo modo, se 'alimentam' uma à outra e acha que não deveríamos ter de escolher entre elas.

Foi a partir desta conclusão que chegou à sua teoria da 'estruturação' que justamente estabelece uma ponte entre ambas. Trata-se de uma teoria porque, segundo ele, "a sociedade apenas tem forma, e essa forma só tem efeitos sobre as pessoas, na medida em que a estrutura é produzida e reproduzida naquilo que as pessoas fazem". De acordo com esta sua teoria, a vida social é mais do que actos individuais aleatórios, contudo também não é apenas determinada pelas forças sociais. Em suma, não se trata meramente de uma actividade de nível micro mas também não pode ser estudada se apenas se procuram explicações de nível macro. Giddens sugere que a actuação humana e a estrutura social estão em relação uma com a outra e é a repetição dos actos dos agentes individuais que reproduz a estrutura. Isto significaria que há uma estrutura social, com tradições, instituições, códigos morais e modos de actuar aceites, mas implicaria também que estes podem ser mudados quando as pessoas começam a ignorá-los, a substituí-los ou a reproduzi-los de uma forma diferente.

Na sua obra intitulada *Conversations with Anthony Giddens* (1998), vê-se que Giddens não se preocupa com os esforços dos críticos para encontrarem problemas na forma como a sua teoria poderá ser aplicada. Afirma que a sua ideia é simples e que apenas é uma teoria porque sem teorizar não há ideais e a vida política não é nada sem ideais.

Entre as cerca de trinta e cinco obras que publicou, além das já citadas, destacam-se *Sociology* (1996 e 1999) e *The Runaway World: How*

Globalisation is Reshaping Our Lives (2000 e 2003). Nessa vasta produção literária, além de apresentar as suas teorias, trata de temas de inegável interesse e que justificam a sua notoriedade a nível internacional, tais como a modernidade, a pós-modernidade e aquilo que designa como pós-tradicionalidade. A este propósito, Giddens afirma que ainda não estamos na era pós-moderna mas sim num período de modernidade tardia ou alta modernidade e que o termo pós-modernismo é mais adequado a movimentos na literatura, pintura, artes plásticas, e arquitectura. Segundo ele, a modernidade é pós-tradicional e o contraste mais relevante é entre a cultura pré-moderna, que é tradicional, e a moderna, que é pós-tradicional. Para ele, a passagem de uma sociedade tradicional para uma moderna ocorreu, entre outros factores, devido a novas percepções do tempo e do espaço geográfico ou social relacionado com a invenção do relógio mecânico, baseado numa noção artificial e social de tempo, tendo o próprio conceito de tempo ter passado a ser global.

Considera que a modernização assenta em quatro vectores, que são o poder administrativo, directamente ligado com o desenvolvimento do Estado-nação; o poder militar, que se desenvolve graças ao progresso tecnológico e aos exércitos profissionais; o capitalismo, que cresce com as novas formas de produção industriais e o industrialismo, que corresponde à transformação das formas tradicionais baseadas na exploração sazonal e rudimentar agrícola. Afirma igualmente que a modernização faz parte dos "processos de descontextualização" e que eliminou as formas de valorização e as substituiu por padrões universais de troca, como a moeda.

Outro dos assuntos que aborda é o da sociedade do século XXI, que designa como "Risk Society" por considerar que estamos em risco devido ao avanço da ciência e ao fim das certezas tradicionais, sendo esses riscos, paradoxalmente, gerados pelos próprios processos de modernização. Neste âmbito, fala também da questão da identidade que é afectada pelas mudanças a nível institucional na sociedade dos nossos dias e pela influência dos meios de comunicação social que, com a informação, não só reflectem o mundo social como também contribuem para moldar a identidade, "the Self", por serem fundamentais para a capacidade de reflexão que caracteriza a sociedade actual. Refere igualmente a importância dos *media* na propagação de estilos de vida actuais e até de modelos de relações pessoais.

Giddens interessa-se também pelas grandes mudanças que ocorrem na nossa sociedade. Consequentemente, fala de globalização, que considera

que não é apenas económica mas também política, tecnológica e cultural e que corresponde ao aumento da interdependência. Para Giddens, a globalização não é propriamente o início de uma nova era pois tem raízes nos processos de modernização europeus do século XVIII e resulta das profundas transformações sociais e económicas que afectaram as formas tradicionais de organização social. Segundo ele, a força motriz da nova globalização é a revolução das comunicações. Considera que as tecnologias da informação têm alterado substancialmente a forma como vivemos, que as nossas instituições estão desadequadas a essas mudanças e que urge, por isso, reconstruí-las e inová-las.

Devido a essas circunstâncias, tal como ele próprio afirmou em 2000, na sua obra ameaçadoramente intitulada *Runaway World*: "Na transição do século XX para o XXI, em vez de um mundo altamente organizado, previsível e sob nosso controle, parece que nos encontramos num mundo errático e deslocado. Se quiserem, num *Runaway World*."

Principais Obras:

- *Sociology* (1996 e 1999)
- *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (1998)
- *Conversations with Anthony Giddens* (1998)
- *The Third Way and its Critics* (2000)
- *The Runaway World: How Globalisation is Reshaping Our Lives* (2000 e 2003)
- *The New Egalitarianism* (2005)

Traduções para português:

- *Modernidade e Identidade*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002
- *Modernidade Reflexiva: Trabalho e Estética na Ordem Social Moderna*, São Paulo: Unesp, 1997
- *A Terceira Via: Reflexões sobre o Impasse Político Atual e o Futuro da Social-Democracia*, São Paulo: Record, 2001
- *A Terceira Via e Seus Críticos*, Rio de Janeiro: Record, 2001

5.11. Antonio Gramsci (1891-1937)

Filósofo social italiano que teve uma infância infeliz e pouca saúde durante toda a vida. Por ser muito pobre, teve uma bolsa de estudos que lhe permitiu licenciar-se na universidade de Turim. Em 1913, participou nas primeiras eleições por sufrágio universal e iniciou os seus contactos com o movimento socialista. Três anos mais tarde, começou a trabalhar como jornalista no periódico do Partido Socialista e, em 1921, quando o Partido Comunista Italiano foi fundado, Antonio Gramsci foi eleito membro do comité central. Após ter passado um ano na Rússia, ao regressar, passou a ser o Secretário Geral do Partido.

Quando tinha 35 anos, foi preso, em Roma, devido à sua oposição a Mussolini, que, durante o julgamento, afirmou que "era necessário impedir aquela mente de continuar a pensar". Gramsci foi condenado a uma pena de vinte anos e, durante o tempo que esteve na prisão fascista e até à sua morte – além de estudar italiano, história e linguística – escreveu notas que vieram a ser intituladas *Quaderni di Carcere*. Gramsci morreu após onze anos de sofrimento mas uma cunhada conseguiu escamotear da prisão os 33 volumes de manuscritos e mandá-los por mala diplomática para Moscovo para serem publicados. Esta obra de um teórico e activista político, apesar da data em que foi escrita, mantém-se actual, contém críticas violentas ao mundo contemporâneo e constitui uma herança que perdura até aos nossos dias.

Nos seus textos, Gramsci defende uma versão humanista da filosofia política de Marx como uma alternativa ao fascismo italiano. Tal como Benedetto Croce, detestava qualquer tipo de governo autoritário e defendia que as classes sociais são formadas tanto pelos seus padrões característicos de pensamento como pelas suas condições materiais. Com a sua noção de hegemonia, que viria a ser tão relevante para a teoria da cultura, desenvolve as ideias de Marx de que a base económica providencia a super-estrutura cultural. Gramsci afirma que, na sociedade contemporânea, as classes subjugadas aceitam de boa vontade serem exploradas pelos seus superiores.

A sua teoria de hegemonia é bastante semelhante ao modelo de Althusser segundo o qual as classes oprimidas também acatam a sua opressão com agrado. Mas também difere da de Althusser porque este pensa que a mudança social não é provável. A teoria de Gramsci, por seu lado, atribui um papel muito mais importante à resistência no interior dos grupos "hegemonizados"

às influências para os dominar e reconhece a existência de uma oportunidade para uma mudança social no seio do sistema capitalista. Aparentemente, o conceito de hegemonia (*gegemoniya*) foi usado pela primeira vez num *slogan* do movimento social-democrata russo entre 1890 e 1917.

Além de ser um intelectual importante no âmbito das teorias marxistas, Gramsci foi também um mentor político, tendo lutado nos campos de batalha das ideias e da acção e dedicado a sua curta existência àquilo em que acreditava. Vê-lo como um dirigente e um teórico é muito relevante para se compreenderem as suas "notas", especialmente quando se analisa o lugar que ele atribui aos intelectuais na sociedade. Por outro lado, apreender a sua teoria requer uma revisão de alguns dos argumentos e premissas básicas do marxismo, tais como o determinismo económico, a luta de classes e a noção de base/super-estrutura.

Gramsci pretendia erradicar o determinismo económico do marxismo e desenvolver o seu poder elucidativo em relação às instituições super-estruturais. Considerava, por isso, que a luta de classes tinha sempre de envolver ideias e ideologias. Enfatizava o papel da acção dos homens na mudança histórica e considerava que as crises económicas por si só não poderiam subverter o capitalismo. Pode concluir-se que ele era mais "dialéctico" do que "determinista" e que tentou fazer uma teoria que reconhecia a autonomia, a independência e a importância da cultura e da ideologia.

A teoria de Gramsci sugere que os grupos subordinados aceitam as ideias, os valores e a liderança do grupo dominante não por serem física ou mentalmente induzidos a fazê-lo mas porque estão ideologicamente programados e porque têm as suas próprias razões. De acordo com a perspectiva gramsciana, a supremacia da burguesia resulta de dois factores igualmente importantes: a dominação económica e a chefia intelectual e moral.

De acordo com o significado que atribui a "hegemonia", os grupos dominantes na sociedade – que são constituídos sobretudo, mas não exclusivamente pela classe governante – mantêm o seu domínio por conseguirem o "consentimento espontâneo" dos grupos subordinados, incluindo a classe trabalhadora, através da construção negociada de um consenso político e ideológico que envolve tanto os grupos dominantes como os dominados. Deste modo, uma classe consegue persuadir as outras classes da sociedade a aceitarem os seus valores morais, políticos e culturais e passa a considerar-se "bom senso" o universo cultural em que a ideologia dominante é praticada e difundida. Em resumo, hegemonia é um conjunto de ideias através das

quais os grupos dominantes lutam para conseguirem o consentimento dos grupos subordinados à sua liderança. Nas próprias palavras de Gramsci, hegemonia corresponde a um conjunto de "práticas de uma classe capitalista ou dos seus representantes, para obter poder de estado e para o manter até mais tarde." Outra das características da hegemonia é estar constantemente a ser re-adaptada e re-negociada, nunca podendo ser considerada como um dado adquirido.

Neste contexto, de acordo com a teoria de Gramsci, a cultura é todo o processo social no qual os homens e as mulheres definem e dão forma às suas vidas e ideologia é um sistema de significados e de valores que corresponde à forma como a consciência se exprime e simultaneamente é controlada. São várias as conclusões que se podem tirar das afirmações de Gramsci, sendo uma delas a de que a hegemonia é o núcleo da cultura e está relacionada com distribuições de poder e influência. Consequentemente, os *media* podem ser considerados como os instrumentos requeridos para expressar a ideologia dominante e como uma parte integrante do ambiente cultural.

Outro dos temas da perspectiva gramsciana que continua a ter grande impacto na teoria da cultura é o do papel dos intelectuais na sociedade. Ao reflectir sobre a questão, verifica-se que, ao longo da história, os intelectuais têm criado as ideologias que vão moldando as sociedades e, para Gramsci, se a classe trabalhadora quiser ser hegemónica, terá também de criar os seus próprios intelectuais para desenvolverem uma nova ideologia. Sugere, por isso, que haja alguns indivíduos que tenham funções declaradamente intelectuais. Estas tarefas podem estar associadas com o sistema económico e político mas os intelectuais revolucionários devem ser oriundos da classe trabalhadora em vez de serem impostos do exterior ou de cima.

Outro dos temas do gramscianismo tem a ver com a comunicação social, que este teórico interpreta como um instrumento para difundir e reforçar a hegemonia dominante. Embora reconheça que os *media* podem também ser usados pelos que queiram dar a conhecer ideias contra-hegemónicas, considera que eles estão sujeitos à produção, reprodução e transformação da hegemonia através da instituição da sociedade civil que cobre as áreas da produção e do consumo cultural. A hegemonia opera cultural e ideologicamente através das instituições que caracterizam as sociedades liberal-democráticas e capitalistas desenvolvidas e incluem a educação, a família, a igreja, os *mass media* e a cultura popular, entre outros.

Vários autores, como Foucault e Althusser, têm 'repescado' a ideia de Gramsci da existência de um discurso 'proeminente', reinterpretando-a e propondo-a como uma explicação adequada para a nossa cultura, para a construção das nossas crenças, identidades, opiniões e relações, que estariam sob a influência de um "bom senso" dominante. São também muitos os que louvam os méritos da teoria gramsciana, afirmando que é responsável pela emergência da sociologia crítica da cultura e pela própria politização da cultura e que as ideias de domínio e subordinação são mais adequadas a sociedades desenvolvidas do que a noção de uma classe governante, que se aplicava a fases históricas anteriores e menos complexas. Gramsci é igualmente louvado por sugerir que há uma dialéctica entre o processo de produção e as actividades de consumo e também por ser menos dogmático do que outros autores marxistas.

Por outro lado, como sucede com todas as teorias, erguem-se também vozes críticas que apontam falhas ao pensamento de Gramsci. Muitas delas referem a questão da comunicação social, afirmando que, tal como sucedeu com as teorias da Escola de Frankfurt e de Althusser, devido ao seu fundo marxista, faz uma análise redutora baseada na ideia de classe, que tende a simplificar a relação entre o povo e a sua cultura.

As implicações que decorrem destas perspectivas, levam-nos, porém, a reconhecer que, embora marxista, Gramsci sai da camisa-de-forças epistemológica das obras mais tardias de Marx e identifica o marxismo com o que designa como a "teoria da praxis". Elaborou a sua teoria ao longo de um diálogo com Benedetto Croce, o grande hegeliano italiano, e teve assim um contacto formativo com a tradição hermenêutica.

Para Gramsci, a cultura deve ser considerada como interrelacionada com as instituições mecanicistas. Tal como para Talcott Parsons, para o chamado marxismo cultural de Gramsci, o sistema social constitui o mais importante ponto de referência da cultura. Pensa que as "verdadeiras forças" da sociedade se opõem ou complementam o impulso significativo da cultura e que os processos culturais se desenvolvem no âmbito de uma sociedade dividida. Por isso mesmo, a cultura torna-se parte do processo de dominação. Os intelectuais, mesmo os mais sofisticados, tomam como ponto de referência o modo de produção dominante. Devido à sua fraca posição institucional, eles têm inevitavelmente de pactuar com os poderes existentes. As ideias intelectuais mais sofisticadas são levadas às massas por intelectuais "inferiores", como os professores e os jornalistas, que estão

mais organicamente ligados às instituições da sociedade capitalista. Gramsci designa este domínio ideológico das massas pelos intelectuais como "hegemonia cultural". Pode considerar-se que esta é uma teoria da cultura institucionalizada na sua forma marxista.

Principais obras:

- *Quaderni del Carcere* (1929-1935)
- *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura, Quaderni del carcere* (1949)
- *Passato e presente, Quaderni del carcere* (1951)
- *Quaderni del carcere*, 4 vol. (1975)

Traduções para português:

- *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978
- *Literatura e Vida Nacional*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986
- *Introdução à Filosofia da Práxis*, Lisboa: Editora Antídoto, 1978
- *A Formação dos Intelectuais*, Amadora: Editora Venda Nova, 1978
- *Obras Escolhidas*, São Paulo: Martins Fontes Editora, 1978
- *Cartas do Cárcere*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966
- *Concepção Dialética da História*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984

5.12. Felix Guattari e Gilles Deleuze

Felix Guattari (1930-92), "Monsieur Anti" como os Franceses lhe chamavam, foi um eterno rebelde que representava o denominado "espírito pós-anos 60". Além de ser amigo e colaborador de Gilles Deleuze, Jacques Lacan e Antonio Negri, foi um dos últimos grandes intelectuais activistas do século XX. É conhecido do grande público, sobretudo, devido às célebres obras que escreveu em colaboração com Gilles Deleuze, mas estes textos não fazem justiça à verdadeira abrangência e impacto do seu pensamento

e activismo político. Com efeito, o trabalho mais relevante de Guattari foi como inovador clínico e teórico no âmbito da psicanálise e está directamente ligado à sua participação nas lutas contra as políticas de direita europeias.

As obras que escreveu "a quatro mãos" com Gilles Deleuze merecem referência na área da Teoria da Cultura devido ao facto de conterem ideias inovadoras que influenciaram outros teóricos pós-modernos. Entre elas destacam-se *L'Anti-Oedipe – Capitalisme et schizophrénie* (1972/1973) e *Mille Plateaux* (1980) que são consideradas por muitos críticos, assim como pelo próprio Deleuze, como representativas do 'fermento' político existente em França durante o movimento de Maio de 1968. Durante os anos 70, Deleuze participou incansavelmente num grande número de causas políticas, incluindo ser membro do *Groupe d'information sur les prisons*, formado, entre outros, por Michel Foucault. Cooperou também na defesa dos direitos dos homossexuais e no movimento de libertação palestiniano. A sua última colaboração com Deleuze intitula-se *Qu'est-ce que la philosophie?* e foi publicada em 1991.

Gilles Deleuze (1925-95) estudou filosofia na Sorbonne com grandes figuras da intelectualidade francesa como Jean Hippolyte e Georges Canguilhem. Iniciou a sua carreira académica em 1948, tendo ensinado na Universidade de Paris VII até 1987. Aos 23 anos, escreveu a sua primeira obra, *Empirisme et subjectivité – essai sur la nature humaine selon Hume* (1953), que era um estudo sobre o iluminista escocês David Hume. Na década de 80, Deleuze escreveu obras sobre o cinema, como *Cinéma 1 – L'image mouvement* (1983) e sobre pintura (*Francis Bacon*, 1981). A última obra de Deleuze é uma colecção de ensaios sobre literatura e temas filosóficos e intitula-se *Critique et clinique* e foi publicada em 1993. A doença pulmonar de que Deleuze sofria piorou de tal forma a partir de então que ficou incapaz de escrever e acabou por se suicidar em 1995.

Gilles Deleuze e Félix Guattari são autores de várias obras de difícil leitura sobre a pós-modernidade. Entre elas, merecem especial destaque, como foi dito, *L'Anti-Oedipe – Capitalisme et schizophrénie* (1972/1973) que os tornou conhecidos em todo o mundo e que debate a questão da formação da identidade e do inconsciente. No segundo volume dessa obra intitulado *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2* (1980), afirmam que o capitalismo é um sistema esquizofrénico porque está interessado apenas no indivíduo e no seu lucro e, por isso, tem de subverter todos os grupos, tais como a igreja, a família ou qualquer outra organização social. No ensaio

Mille Plateaux falam do conceito extremamente original de *rhizome*, que consideram a estrutura básica do mundo pós-moderno.

Referem-se ao modelo da árvore (a árvore do conhecimento de Condorcet) como modelo predominante da forma como o conhecimento operava no iluminismo do mundo moderno ocidental. De acordo com este modelo, uma pequena ideia, uma semente ou glândula, ganha raízes e rebentos e esses rebentos tornam-se um tronco forte suportado por um poderoso sistema de raízes, que alimentam a árvore. Deste forte tronco unificado, saem ramos e folhas e tudo na árvore se reporta a um único ponto de origem. Tudo aquilo que constitui a árvore faz parte de um sistema orgânico coerente que cresceu de forma vertical, progressiva e regular. Para Deleuze e Guattari, este é o modo como todo o pensamento humanista, ocidental e iluminista tem actuado e também a forma como toda a arte e a literatura da cultura humanista tem agido.

Estes dois teóricos franceses pretendem justamente substituir este modelo da árvore iluminista por um modelo de fungo, que designam como *rhizome*. Um *rhizome* é um organismo que consiste de fibras vivas interligadas mas sem um ponto central, sem uma origem específica, sem estrutura definitiva e sem unidade formativa. O "rizoma" não começa num local nem acaba noutra, em qualquer ponto da sua existência é o mesmo, corresponde a uma rede de linhas individuais mas que não se distinguem. Outra característica do "rizoma" é ser muito difícil de arrancar²⁶ e um exemplo de uma estrutura 'rizomática' é a Internet ou a World Wide Web. Ao contrário da forma de uma teia de aranha, como por vezes é representada, a Web não tem centro, não começa nem acaba num local específico. É uma interligação de todos os milhões de *websites* que existem e que apenas se encontram na "hiper-realidade", em forma digital, como imagens num ecrã de computador e, se se lhe retirar algum *site*, por muito importante que ele seja, continua a funcionar.

Para Deleuze e Guattari, as narrativas e a literatura, de uma forma geral, operam como a estrutura de uma árvore ou de uma raiz. Têm um começo, um meio e um fim e desenvolvem-se de acordo com uma progressão linear, contando uma história sobre desenvolvimento, sucesso e ascensão. Por outro lado, as histórias, as narrativas e a literatura do tipo "rizoma"

²⁶ Um bom exemplo desta característica do "rizoma" são as ervas daninhas num relvado.

não têm estes inícios e fins delimitados. São sobre um labirinto de ligações superficiais e sem profundidade. Relatam ligações entre acontecimentos, pessoas e ideias sem necessariamente oferecerem explicações para as causas e direcções desses nexos.

O conceito de rede interessa especialmente a imaginação pós-moderna. Deleuze e Guattari tiveram a ideia de dois tipos de estrutura organizadora, uma vertical, desligada e arborescente, outra horizontal, ligada de forma múltipla, de cima para baixo e "rizomática", misturando facilmente uma imagem de relações conceptuais pós-modernas em que as ligações se espalham e multiplicam em vez de estarem constringidas por hierarquias impostas e inflexíveis.

Em *Anti-Oedipus* (1972) vão mais longe e afirmam que transcendemos as categorias tradicionais, como, por exemplo, os homens e a natureza, e actualmente estamos numa sociedade constituída por vários tipos de máquinas: máquinas de produzir, máquinas de desejar e máquinas esquizofrénicas. Neste texto, fazem um ataque pós-estruturalista contra o autoritarismo na teoria psicanalítica e declaram que os indivíduos são máquinas de desejos que vêem as oportunidades de exprimir os seus anseios limitadas pelas autoridades sócio-políticas.

Ao longo dos seus vinte anos de colaboração, Gilles Deleuze e Félix Guattari elaboraram uma obra ímpar, que inclui o seu referido "succès de scandale" de 1972, *L'Anti-Oedipe*, que decerto é a mais espirituosa e provavelmente a mais importante obra escrita no período "pós-68" em França. Também merece referência a sua "magnum opus", *Mille Plateaux*, que já foi considerada uma fonte importante no nosso mundo contemporâneo de "sistemas complexos". As obras destes autores exerceram uma influência considerável e, recentemente, estão a ser cada vez mais prestigiadas no âmbito da reflexão crítica sobre a produção cultural, incluindo a arquitectura e música "techno".

Para concluir esta nota introdutória relativa a estes teóricos, podemos citar Foucault, que, num artigo que publicou em *Critique*, vaticinou: "um dia, talvez, o século venha a ser deleuziano".

Principais obras:

- *L'Anti-Oedipe – Capitalisme et schizophrénie* (1972/1973)
- *Rhizome* (1976)
- *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2* (1980)
- *Cinéma 1 – L'image mouvement* (1983)
- *Foucault* (1986)

Traduções para português:

- *Diferença e Repetição*, Rio de Janeiro: Graal, 1968
- *Conversações*. Rio de Janeiro: Edições 34, 1992
- *Foucault*, Lisboa: Vega, 1987
- *Imagem-tempo*, São Paulo: Brasiliense, 1990
- *O Anti-Édipo*, Rio de Janeiro: Imago, 1976
- *O Que é Filosofia*, Rio de Janeiro: 34, 1992
- *Mil Platôs. Ano zero. Rostidade*, Volume III. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996
- *Mil Platôs. Introdução: Rizoma*. Volume I, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- *Mil Platôs. Postulados da Lingüística*. Volume II. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995
- *Mil Platôs. Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível*. Volume IV. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995
- *Mil Platôs. Tratado de Nomadologia: a Máquina de Guerra*. Volume V. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

5.13. Jürgen Habermas (1929--)

Jürgen Habermas é muitas vezes considerado como um dos quatro ou cinco mais importantes filósofos do século XX. Dedicou toda a sua vida a elaborar uma teoria baseada na esperança de que um dia todos possamos viver sem violência, sem exploração e sem imperialismo numa democracia legitimada por um sistema legal. Sendo o mais famoso filósofo alemão vivo, é o mentor dos radicais dos anos 60 que estão agora no poder, especialmente, de Joschka Fischer, que foi ministro dos Negócios Estrangeiros da Alemanha.

Nasceu em 1929, perto de Colónia, e estudou filosofia em Göttingen e Bonn. Foi assistente de Theodor Adorno, em Frankfurt, desde 1956 e, em 1964, sucedeu a Max Horkheimer na cátedra de filosofia. Representa a segunda geração de teóricos da escola de Frankfurt pois não foi contemporâneo dos seus mais famosos membros. Inclui-se, contudo, na sua escola de pensamento porque continua a crítica que eles iniciaram. Com efeito, Habermas escreveu e acrescentou mais à Teoria Crítica do que todos os outros juntos. Distingue-se dos seus mestres por recusar ser pessimista e por ter o desejo de renovar a democracia. A sua principal dificuldade consiste no facto de achar que na sociedade moderna os seres humanos não têm liberdade.

A Escola de Frankfurt, não sendo um local mas sim uma escola de pensamento, é constituída por um grupo de teorias semelhantes centradas no mesmo tópico. Os investigadores que a constituem estavam todos, directa ou indirectamente, associados com o Instituto de Investigação Social, que estava localizado em Frankfurt, e os seus nomes são: Theodor W. Adorno (filósofo, sociólogo e musicólogo), Walter Benjamin (ensaísta e crítico literário), Herbert Marcuse (filósofo), Max Horkheimer (filósofo e sociólogo), e mais tarde, Jürgen Habermas. Todos eles tinham assistido ao início do comunismo na Rússia assim como do fascismo em Itália. Tinham vivido durante a I Grande Guerra, assistido à ascensão e queda de Hitler e também ao holocausto. As suas reacções eram tentativas para reconciliar a teoria marxista com a realidade que as pessoas e os governos do mundo tinham de enfrentar. Cada membro da Escola adaptou o marxismo à sociedade contemporânea e as ideias que assim desenvolveram vieram a ser conhecidas como "Teoria Crítica".

Jürgen Habermas foi um dos estudantes de Marx Horkheimer e de Theodor Adorno e é provavelmente o último grande pensador a defender o projecto do iluminismo, motivo pelo qual foi muitas vezes atacado. Tal como Kant, acreditava na razão, na ética e na filosofia moral e, consequentemente, os pensadores pós-modernos Foucault, Gadamer e Lyotard são frequentemente considerados como seus antagonistas. No centro do controverso projecto de Habermas, estão as problemáticas e contestadas áreas da universalidade e da racionalidade.

Além de se dedicar a um intenso trabalho de investigação, mantém a sua actividade como jornalista, tendo, muitas vezes, tomado posições públicas. Nos anos de 1960, manifestou a sua simpatia ao movimento estudantil e, em 1986 e 1987, opôs-se violentamente aos historiadores conservadores

alemães que queriam reduzir o nazismo a uma espécie de resposta defensiva ao comunismo. Interveio também em diversas ocasiões criticando a reunificação da Alemanha e o papel da sua Constituição. Durante a sua carreira universitária, ensinou em Marburg, em Heidelberg, com Hans-Georg Gadamer, e nos E.U.A. Entre 1971 e 1982, dirigiu o Instituto de Ciências Sociais Max-Planck. Em 1982, recusaram-lhe uma posição de professor em Munique e a imprensa conservadora iniciou uma campanha de difamação contra ele. Deu então início às suas funções em Frankfurt, onde permaneceu até à reforma em 1994, passando depois a Professor Emérito. Aliás, ao longo da vida, foi frequentemente criticado tanto pelos pós-modernistas como pelos pós-estruturalistas e até pelas feministas, devido à sua defesa das ideias do iluminismo, procurando assim recuperar ideias filosóficas e sociológicas que tinham sido desacreditadas ou violentamente criticadas.

Escreveu uma obra vasta e muito variada em que demonstra interessar-se tanto por filosofia como por sociologia. Revela também ter quebrado as tendências anti-racionalistas dos anteriores teóricos de Frankfurt e ter tomado uma via diferente na sua apreciação crítica das instituições e da racionalidade ocidentais. É especialmente digno de nota o facto de Habermas, nos seus textos, enfatizar o lado humanista da obra de Marx como crítico, de ter escrito sobre as tensões hegelianas entre a teoria e a prática na filosofia e, sobretudo, por ter defendido a concepção kantiana de racionalidade, tão atacada por outros pensadores pós-modernos. A fim de restaurar a universalidade à racionalidade crítica e de libertar a tradição crítica do seu elitismo, Habermas procura voltar aos conceitos chave da estratégia original de Marx.

A sua principal obra foi *Theorie des kommunikativen Handelns* (1984) em que trata não apenas de filosofia e de racionalidade mas também de teorias de sociólogos, como Max Weber, George Herbert Mead, Emile Durkheim e Talcott Parsons. Os dois volumes que constituem esta obra, devido ao seu elaborado aparelho crítico, são a maior contribuição de Habermas para a teoria da comunicação. Graças a ela, temos agora acesso a uma síntese, que preserva as perspectivas mais profundas do trabalho das maiores figuras contemporâneas na tradição da Escola de Frankfurt, como Marx, Weber, Durkheim e outros.

As suas investigações, ao longo dos últimos anos, focaram principalmente as bases da democracia e as relações entre o universalismo dos direitos do homem e o mundo contemporâneo, marcado pela globalização

e pelo multiculturalismo. No centro das suas análises está a preocupação em contribuir para uma transformação da opinião pública internacional. Se os meios de comunicação social exercem um novo tipo de poder, que obviamente tem de ser controlado, eles têm também a vantagem de tornar possível a comunicação simultânea de muitas pessoas que não se conhecem e estão afastadas umas das outras. Um espaço público do género dos *media* é uma 'arena' de fronteiras fluidas, onde alguns actores lançam palavras-chave, tomam conta dos temas e lhes dão a sua contribuição, enquanto um público disperso, percorrido por múltiplas vozes, pode tomar posição, simultaneamente, concordando ou discordando. Actualmente, o espaço público de um país vê juntar-se a ele numerosos espaços públicos diferentes em função dos *media*, das pessoas e dos locais. Para formar a opinião pública democraticamente, o espaço político deve conseguir integrar as vozes marginais. Deve ser como "uma caixa de ressonância" dos problemas sociais do mundo, sendo receptivo aos impulsos provenientes de experiências vividas privadamente.

Habermas fez a sua mais completa análise da noção de esfera pública na sua obra *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962) (*The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*). Sendo o conceito de esfera pública de grande interesse para muitos teóricos da área da imprensa, desenvolveu-o e elaborou-o ainda mais no segundo volume de *Theorie des kommunikativen Handelns* (1987) em que discute a distinção entre "mundo de vida" e sistema.

A distinção entre público e privado é semelhante mas não idêntica à diferença existente entre "mundo de vida" e sistema. Por outro lado, a acção no mundo moderno é coordenada por sistemas que funcionam de acordo com uma racionalidade baseada em fins lucrativos, sendo o mercado um exemplo paradigmático deste processo. Verifica também que as acções são coordenadas principalmente por normas e valores, que são transmitidas através da comunicação, e por fins e significados socialmente definidos, que constituem a tessitura do "mundo de vida". A noção de poder é, igualmente, um conceito relevante na concepção de racionalidade comunicativa de Habermas. Nesta obra, apresenta uma estrutura geral que tenta explicar, entre outras coisas, exactamente como a modernização capitalista provoca patologias sociais.

Habermas participou activamente no debate sobre a Modernidade e escreveu um ensaio sobre o tema que mereceu o prémio Adorno em 1980.

Embora a designação do prémio pareça alinhá-lo com Adorno, na verdade, o conteúdo do ensaio situa-o precisamente na tradição racionalista do iluminismo da qual Adorno era tão céptico. Habermas aproveitou esta possibilidade para 'salvar' a racionalidade iluminista e afirmou que o projecto da modernidade realizado pelos 'filósofos' do século XVIII "consistia nos seus esforços para desenvolver uma ciência objectiva, uma moralidade e um direito universais e uma arte autónoma de acordo com a sua lógica interna, sendo o seu objectivo a organização racional da vida social quotidiana". Com esta posição, Habermas surge mais uma vez como o único teórico contemporâneo capaz de defender a tradição da modernidade, e tem muitas vezes de o fazer em debates com outros teóricos como Lyotard, Gadamer e Foucault. Num desses debates, que apenas não teve lugar devido à morte de Foucault em 1984, os dois pensadores deveriam ter discutido o conhecido ensaio de Kant de 1794 intitulado "O Que é o Iluminismo?".

Ao longo da sua obra, Habermas defende que o bem-estar social depende de um equilíbrio crítico, por um lado, entre os processos sociais, que reproduzem tradições culturais, a integração social e as identidades pessoais, e, por outro lado, as actividades relacionadas com as operações económicas e produtivas necessárias à sobrevivência física. Desta perspectiva, a modernização capitalista perturba o equilíbrio entre o primeiro campo – um contexto que serve de pano de fundo, que Habermas designa como "mundo da vida", no qual construímos, mantemos e reformulamos significados – e o segundo, por ele denominado "sistema". Para Habermas "mundo da vida" significa o conjunto de compreensões partilhadas. Inclui os valores, que se desenvolvem perante contactos mantidos ao longo do tempo em vários grupos sociais, das famílias às comunidades. O "mundo da vida" inclui também todas as presunções sobre quem somos, aquilo a que damos valor em nós próprios, aquilo em que acreditamos, o que nos impressiona e ofende, aquilo a que aspiramos, desejamos e estamos prontos a sacrificar.

Os processos do "mundo da vida" incluem formas de comunicação e prática destinadas ao desenvolvimento da identidade, à transmissão de conhecimento cultural e à resolução de desacordos sobre questões éticas e normativas. Idealmente, estas têm prioridade e servem para "guiar" as actividades relacionadas com as operações do sistema. A chegada da modernidade pode ser marcada por uma alteração nesta prioridade do "mundo da vida" sobre o sistema. Na verdade, na modernidade, as directivas do sistema começaram a ter mais peso do que as que provinham do "mundo

da vida". Preocupações com o lucro, a produtividade, a eficiência, a aplicabilidade, o sucesso e o crescimento económico – em resumo, as diferentes essencialidades do capitalismo e da industrialização – foram gradualmente substituindo outros interesses relacionados com a integridade do "mundo da vida", tais como a diversão, a moralidade, a auto-expressão e as normas sociais. Nestas circunstâncias, as vozes dos muitos que se preocupam com a comunidade são abafadas pelos poucos que fazem os cálculos do lucro. Além disso, o estado e a igreja, que poderiam contrabalançar as forças da economia independente, acabam por fazer pouco mais do que apoiar os interesses do mercado, de que, aliás, também dependem.

Por outro lado, uma racionalidade instrumental, alimentada pela sua ligação ao lucro, tem precedência sobre formas de raciocínio que consideram a estética e a ética, os dois domínios negligenciados que são essenciais para a construção de significado tanto na vida como na harmonia social. A extensão da racionalidade instrumental a um número cada vez maior de "esferas de vida" implica aquilo que Habermas designava como "uma colonização do mundo da vida". Isto afecta vários processos que servem para restaurar e renovar "o mundo da vida" através das gerações. Perturba a transmissão na crítica do conhecimento de valores culturais, criando aquilo que Weber designa como uma "perda de significado". Enfraquece as bases das normas sociais, da solidariedade e do sentido de comunidade, descrito por Durkheim como "anomia". Submete o trabalho à deformação que Marx catalogava como "alienação". Por fim, interfere com processos de socialização relacionados com a formação da identidade pessoal e do carácter, alguns dos quais foram reconhecidos por Freud simplesmente como "patologia familiar".

Em suma, a maioria das questões relacionadas com a identidade contemporânea e com problemas vivenciais podem estar ligados bastante directamente a esta "colonização do mundo da vida". Por outro lado, tal como defendia Marcuse, as fontes institucionais de visões alternativas da sociedade têm poucas hipóteses face ao monopólio do "sistema" pelos *media*. Jürgen Habermas conclui que, deste modo, os espíritos são "colonizados" e os corpos fazem praticamente apenas aquilo que o sistema colonial requer. Para ele, a nossa sociedade está em crise justamente porque não corresponde às necessidades dos indivíduos e as suas instituições os manipulam. Habermas quase eliminou da sua teoria as noções de "revolução" e de "luta de classes" e substituiu-as pelo conceito de "crise". Para responder a

esta crise, as pessoas interagem e ele designa esta interacção como "Acção Comunicativa", afirmando que será este tipo de acção que irá permitir que todos os seres humanos concordem uns com os outros e se compreendam. Segundo Habermas, a mudança da sociedade resultará justamente desta Acção Comunicativa.

Principais obras deste autor:

- *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970)
- *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (1985)
- *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (1988)
- *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991)
- *Texte und Kontexte* (1991)
- *Philosophische Essays* (1997)

Traduções para inglês²⁷:

- *Knowledge and Human Interests*, 1971
- *Toward a Rational Society*, 1971
- *Theory and Practice*, 1973
- *Legitimation Crisis*, 1975
- *Communication and the Evolution of Society*, 1979
- *Philosophical-Political Profiles*, 1983
- *The Theory of Communicative Action, Vol. 1*, 1984
- *The Theory of Communicative Action, Vol. 2*, 1987
- *On the Logic of the Social Sciences*, 1988
- *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 1989
- *The New Conservatism*, 1989
- *Moral Consciousness and Communicative Action*, 1990
- *Postmetaphysical Thinking*, 1992
- *Justification and Application*, 1993
- *The Past as Future*, 1994
- *Between Facts and Norms*, 1997

²⁷ Para facilitar a consulta, indicam-se também algumas traduções em inglês.

Traduções para português:

- *Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa: Publicações D. Quixote, 1990
- *Técnica e Ciência como "Ideologia"*, Porto: Rés-Editora, 1994
- *Racionalidade e Comunicação*, Porto: Rés-Editora, 1994
- *Comentários à Ética do Discurso*: Lisboa: Instituto Piaget, 2000
- *Direito e Moral*, Lisboa: Instituto Piaget, 1999
- *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989
- *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984
- *Pensamento Pós-Metafísico. Estudo Filosófico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990
- *Conhecimento e Interesse*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982
- *A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980

5.14. Frederick Jameson (1934--)

É o mais influente crítico marxista das últimas décadas. É Professor de Literatura Comparada e de Românicas em Duke University e ensinou também nas universidades de Harvard, Yale e California. Doutorou-se na prestigiosa universidade de Yale em 1959. Desde então, tem sido responsável por cursos que cobrem áreas tão variadas como o modernismo, a literatura e o cinema do Terceiro Mundo, Marx e Freud, Jean-Paul Sartre, o cinema e o romance moderno francês e a Escola de Frankfurt.

Segundo ele, o seu interesse pelo estudo e pela análise da literatura deriva do facto de a ver como uma codificação de imperativos políticos e sociais. Ao longo da sua obra, faz uma interpretação das premissas modernistas e pós-modernistas através de um repensar da metodologia marxista. No famoso ensaio "The Cultural Logic of Late Capitalism", que incluiu em *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (1991, pp.1-54) e com o qual obteve o prémio MLA Lowell, parte da distinção marxista clássica entre a base económica e a super-estrutura cultural. Afirma que recentemente o capitalismo passou para uma terceira fase "tardia" e que o pós-modernismo pode ser visto como um reflexo ou expressão desse "capitalismo tardio".

Além de falar das três fases do capitalismo, refere-se ao modo como o pós-modernismo parece ter alterado a nossa noção de tempo. A esse propósito, refere aquilo que designa como "o declínio da historicidade" e a natureza da "nostalgia" pós-moderna. Relativamente aos três estádios de mutação do capitalismo, que, segundo ele, são o mercantilismo, o industrialismo e, na sua fase tardia, a etapa de monopólio ou global, considera-os paralelos ou correspondentes às épocas culturais e literárias do realismo, do modernismo e do pós-modernismo.

Ao longo da sua carreira, desenvolveu uma visão plurifacetada da relação da cultura com a economia política e enfatiza os nexos entre as artes e as circunstâncias históricas da sua criação e recepção. Entre outros temas, no âmbito da sua discussão da diferença entre as antigas concepções de sublime e o que classificou como o "sublime pós-moderno ou tecnológico" fala do hotel Westin Bonaventure, a que já acima se fez referência, que afirma ter criado um "hiper espaço pós-moderno".

Principais obras:

- *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (1991)
- *Seeds of Time* (1994)
- *Brecht and Method* (1998)
- *The Cultural Turn* (1998)
- *A Singular Modernity* (2002)

Traduções para português:

- *Pós-Modernismo: A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*, São Paulo: Ática, 1996
- *O Inconsciente Político: A Narrativa Como Ato Socialmente Simbólico*, São Paulo: Ática, 1992
- *Marxismo e Forma. Teorias dialéticas da Literatura no Século XX*, São Paulo: Hucitec, 1985

5.15. Jean-François Lyotard (1928--)

Ensina nos Estados Unidos na Universidade de Califórnia (Irvine). É muitas vezes considerado a mais importante figura do pós-modernismo e a voz mais influente da filosofia contemporânea, sendo a sua obra atravessada por uma linha consistente de anti-autoritarismo que é essencialmente pós-moderna. Esta característica leva-o a sentir desdém pela autoridade em todos os seus aspectos.

De um ponto de vista político, começou por ser marxista e fez parte do grupo "Socialisme ou Barbarie" mas isso não o impedia de criticar a teoria marxista. A partir dos anos 60 do século XX, afastou-se do partido comunista e do marxismo oficial por achar que a sua política tentava suprimir as energias e as pulsões libidinosas dos indivíduos, revelando assim um autoritarismo latente.

A sua obra *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (1979) é considerada a mais poderosa expressão teórica do pós-modernismo. Afirma que, actualmente, o conhecimento é o bem de consumo mais significativo e refere-se ao mercantilismo do conhecimento que poderá vir a ser uma fonte de conflito entre as nações no futuro. Lyotard insiste que quem controlar o conhecimento, exerce controle político. Disserta sobre o estatuto da ciência no mundo moderno e sobre o modo como o conhecimento tem actuado no Ocidente, desde a Renascença. Afirma também que há uma competição pluralista entre os diferentes tipos de conhecimento.

Considera que devemos rejeitar as "grandes narrativas", isto é, as teorias universais da cultura ocidental porque elas, ao pretenderem explicar tudo, perderam por completo a credibilidade. O marxismo, por exemplo, tem a sua narrativa própria da história do mundo que acha que não deve ser revista nem re-interpretada à luz de acontecimentos culturais e cuja autoridade não deve ser questionada. Segundo Lyotard, o conhecimento é comunicado através das narrativas e defende e celebra a causa da pequena narrativa (*petit récit*) que não pretende ter respostas para todos os problemas da sociedade. Considera que as pequenas narrativas são o meio mais engenhoso de disseminar e criar conhecimento e que ajudam a quebrar o monopólio tradicionalmente exercido pelas "grandes narrativas".

O objectivo de Lyotard é demolir a autoridade da grande narrativa, que considera repressiva da criatividade individual. Afirma que já não recorremos às grandes narrativas, ou seja, que já não podemos confiar nelas para

guiarem a nossa acção quer a nível público quer privado, tal como sucedeu com o comunismo na Europa Oriental.

Sustenta que ainda é possível fazer julgamentos de valor mesmo sem se recorrer a uma "grande narrative" para nos orientar, se o fizermos numa base casuística e sem critérios absolutos. Este seria o modo ideal de actuar no mundo pós-moderno, com anti-fundamentalismo e rejeição da crença de que há bases no nosso sistema de pensamento ou de fé que são necessários para fazermos julgamentos de valor.

Mais recentemente, em 1988, em *L'inhumain: causeries sur le temps*, fala da "techno-science", que considera que pretende 'deshumanizar' a humanidade reduzindo-a apenas a um processo de pensamento. Os "tecnocientistas", ao desenvolverem a tecnologia informática, estão gradualmente a erradicar a humanidade e o objectivo da "tecno-ciência" é tornar o pensamento possível sem a existência de um corpo. Por este motivo, para Lyotard, ela representa uma ameaça para os homens e é um acto de prepotência. Fala da situação da ciência no capitalismo pós-moderno verificando que já não é apenas uma busca por conhecimento sobre o mundo natural mas passou a ser uma pesquisa sobre a invenção de formas de experimentação social, técnica e política.

Considerando que a credibilidade das "metanarrativas" deixou de existir e foi substituída por "jogos de linguagem" (tal como nos diz Ludwig Wittgenstein), Lyotard pensa que a solução para a condição pós-moderna é dar a todos livre acesso às bases de dados. O marxismo é uma grande narrativa que processa toda a história e o comportamento dos homens através da sua teoria de materialismo dialéctico e que vê a história dos homens como uma luta de classes. Nega a validade de qualquer outra explicação e afirma que detém toda a verdade, ou seja, que se deve procurar atingir a ditadura do proletariado em que a luta de classes foi eliminada para o bem comum e os indivíduos deixaram de ser explorados. Segundo Lyotard, este esquema é implicitamente autoritário e, no fim do século XX, tinha perdido o direito a ter domínio sobre o comportamento individual. Faz parte da vida no mundo pós-moderno que já não se confie nas grandes narrativas e que se tenham de construir "pequenas narrativas" mais tacticamente orientadas.

Lyotard acha que agora "vemos através das grandes narrativas" e, por isso, compreendemos que as suas pretensões à autoridade eram falsas e insustentáveis. Além da crise das narrativas, da alteração, desde 1950, da condição do saber dominante e da questão da validação do saber, ele analisa

a condição pós-moderna caracterizada pelo declínio do poder legitimador das narrativas. A incredulidade relativamente às metanarrativas deve-se ao facto de a ciência se fragmentar numa multiplicidade de disciplinas, áreas de especialidade e paradigmas. Essa perda da perspectiva sistémica veio a ser um dos aspectos essenciais para explicar o pós-modernismo. Dela resultou que deixassem de ser eficazes as narrativas de progresso com a sua adopção de progressão linear e unitária que apenas serviam para suprimir a possibilidade de se ouvirem muitas vozes alternativas.

Além das "velhas" metanarrativas, com os seus valores de progresso e justiça universal, perderem validade e se deixar de acreditar nos valores que caracterizam o projecto iluminista, dos referidos discursos múltiplos e conflituosos veio a resultar uma condição pós-moderna que tomou o lugar das grandes teorias. Para Lyotard, a pós-modernidade seria aquilo que, na modernidade, invocava o que não era "aceitável". Lyotard ataca muitas das tradições da era moderna, tais como aquilo que designa como "Grande narrative" ou "Metanarrative" e define o pós-moderno justamente por oposição ao moderno, dizendo que usava este último termo para designar qualquer ciência que se legitimasse com referência a um "metadiscorso", apelando explicitamente para alguma metanarrativa, tais como as dialécticas de espírito, as hermenêuticas de significado, a emancipação do sujeito racional ou a criação da riqueza. Por oposição, define pós-moderno como incredulidade para com as metanarrativas, como já se disse. Para ele, Hegel e Marx foram os principais autores das "grandes narrativas" que, na sua opinião, legitimam não apenas os discursos teóricos mas também instituições sociais.

Principais obras:

- *La condition postmoderne : rapport sur le savoir* (1979)
- *Le différend* (1983)
- *L'inhumain : causeries sur le temps* (1988)
- *Le postmoderne expliqué aux enfants : correspondance 1982-1985* (1986)
- *Moralités postmodernes* (1993)

Traduções para Português:

- *A Fenomenologia*, Lisboa: Edições 70, 1986
- *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa: Gradiva, 1989
- "A Prescrição" in: *Comunicação e Linguagens*, 10/11, "O Corpo, o Nome, a Escrita", Março 1990
- *Lições Sobre a Analítica do Sublime*, Papyrus, 2000
- *Peregrinações*, S. Paulo: Estação Liberdade, 2000
- *Heidegger e Os Judeus*, Petrópolis: Vozes, 2000
- *O Pós-Modernismo Explicado às Crianças*, Lisboa: Dom Quixote, 2000

5.16. Michael Oakeshott (1901-90)

Pensador inglês conhecido pela sua contribuição para a filosofia política. Foi Professor nas universidades de Cambridge, de Oxford e de Harvard. Na London School of Economics ocupou a cátedra de Political Science, entre 1951 e 1968.

Oakeshott caracteriza os "seres humanos" como herdeiros de "uma conversa, iniciada nas florestas primitivas e que se desenvolveu e tornou mais articulada no decurso dos séculos". A análise que faz da cultura é estruturada em termos da metáfora da conversa e da tensão que ele encontra naquilo que classifica como "as vozes da ciência e da poesia". Esta "conversa" ou conversação caracteriza-se em oposição à lógica formal da ciência. Segundo Oakeshott, não implica uma investigação ou pesquisa feita em conjunto com o objectivo de descobrir a verdade, ou com qualquer outro objectivo extrínseco, mas é, pelo contrário, uma aventura intelectual espontânea e sem regras rígidas que regulamentem as especulações do diálogo.

Declara também enfaticamente que uma conversa dominada apenas por uma única voz é uma forma de barbárie. A ciência e a cultura, que a legitima, podem participar no debate mas não podem excluir vozes alternativas pois, de outro modo, falsificam a existência humana culta. Oakeshott critica a sociedade contemporânea por nela a voz da ciência, que implica quantificação do mundo natural, acabar por quantificar a comunidade humana.

Com as suas ideias, Oakeshott parece antecipar-se não apenas ao conceito pós-moderno de abertura e transgressão dos limites mas, mais especificamente, à ideia da demanda de Lyotard por um "dissensus", uma divergência (num debate contínuo e aberto) face a um consenso de "conversação" ou

uma concordância final que marcaria apenas o cessar de um pensamento criativo.

Na seu texto "The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind", Oakeshott compara a incomensurabilidade da voz poética, que é livre, aberta e sem um objectivo preciso, com a sociedade perfeita. Trata-se de uma abordagem da teoria da cultura que ouve a voz da poesia e evita a tendência positivista de meramente representar a realidade e também a preocupação pós-modernista com as aparências.

Um dos temas que mais interessou Oakeshott foi o das actuais crises das universidades, cujo papel, segundo ele, deveria ser promover o ideal da educação liberal. Acha que as crises nas universidades reflectem falta de consenso em diversas áreas, incluindo questões curriculares, o valor das tradições académicas, a relação entre as universidades e o resto do mundo em que se situam e a questão de se saber até que ponto o pluralismo, que caracteriza as sociedades liberais, deve afectar a educação universitária. Analisando estas controvérsias a partir da abordagem da educação liberal patente na obra de Michael Oakeshott, vemos que, para ele, as várias crises que afectam a universidade resultam de não se ter uma noção do que é uma universidade e de qual deve ser a sua função numa sociedade liberal.

De acordo com as suas próprias palavras, uma universidade é como uma sala decorada de forma clássica onde se ouvem os ecos da conversa da humanidade, uma investigação falível e vacilante, mas ainda assim digna de confiança, sobre tudo aquilo que interessa, transmitida como uma arte dos tempos passados. Sendo facilmente ocultada pela guerra, pela moda e por certezas proclamadas em voz alta, é, contudo, pacientemente retomada na frescura do dia por aqueles que para tal têm inclinação e habilidade.

Na sua análise, Oakeshott começa por localizar a universidade no âmbito de um compromisso mais alargado, mas não necessariamente formal, estabelecido entre os estudantes e os professores, compromisso esse que ele designa como educação. Este é um mundo de compreensões, significados, imaginações, crenças morais e religiosas, relações, práticas e estados de espírito em que a condição humana se distingue como uma forma de reconhecimentos e através de respostas conscientes. Apenas se pode entrar nestes estados de espírito quando eles próprios são compreendidos, e apenas podem ser compreendidos se se aprender a fazê-lo. Ser iniciado neste mundo significa aprender a ser humano e, mover-se livremente nele, é agir como um ser humano, o que é uma condição "histórica" e não "natural".

O tema da transmissão do passado é posto em questão por certos discursos recentes sobre a problemática da ruína da universidade, que implicam antecipação e futurismo e estão associados com a desconstrução. Por outro lado, as afirmações de crise e de declínio, que têm dominado o debate público sobre a instituição universitária, estão relacionados com a defesa de uma concepção tradicional das Humanidades e, de uma forma mais abrangente, da "civilização ocidental". Consideram, por isso, que a presente crise virá a ser remediada com um regresso à universidade "tradicional" e com um regresso aos conteúdos programáticos, aos objectivos e organização institucional anteriores. A universidade seria assim um espaço de negociação, onde os direitos da tradição, as acumulações históricas da sabedoria e das crenças dos homens podiam ser modificadas e realinhadas em relação à autonomia e à auto-regulação da razão humana, tal como afirmava Kant no seu texto sobre a universidade.

Os conservadores, como Michael Oakeshott e Alasdair MacIntyre, defendem as tradições porque elas transmitem um conhecimento tácito assim como diferentes e variados recursos para se construírem vidas com significado. Segundo eles, quando o poço da tradição seca, segue-se inexoravelmente um empobrecimento humano e, por isso, uma sociedade, para ser forte, tem de ter muitas tradições.

Principais obras:

- *On Human Conduct*, 1975
- *Experience and its Modes*, 1990 [1933]
- *On History and Other Essays*, 1992
- *Rationalism in Politics and Other Essays*, 1991
- *The Voice of Liberal Learning: Michael Oakeshott on Education* (1989)

Tradução para português:

- *Sobre a História*, Rio de Janeiro: Topbooks, 2003

5.17. Gianni Vattimo (1936--)

Filósofo italiano que se formou em Turim e na Universidade de Heidelberg, onde seguiu cursos de H. G. Gadamer e K. Loewith. Desde 1964, é professor de Filosofia Teórica na Universidade de Turim, onde é o Director da Faculdade de Letras e Filosofia. Tem sido, igualmente, professor visitante em outras universidades italianas e norte-americanas, como Yale, Los Angeles, New York University e State University of New York. Desde 1999, é deputado no Parlamento Europeu no grupo do Partido Socialista. Colabora frequentemente em diversos jornais e é o Director da *Rivista di Estetica*.

Nas suas obras, Gianni Vattimo dá-nos uma interpretação da ontologia hermenêutica contemporânea, que acentua o legado negativo do niilismo. Refere-se à existência dos homens no nosso mundo "tardo-moderno" e comenta alguns aspectos desse universo, como a secularização, a passagem a regimes políticos democráticos, o pluralismo e a tolerância, que, na sua opinião, representam o fio condutor para todas as emancipações possíveis.

Tal como outros pensadores contemporâneos, interessa-se pelo impacto que as novas tecnologias têm tido na nossa sociedade, nomeadamente na sua cultura e na forma como se vê o mundo e vive a vida. Vattimo considera que os meios de comunicação social contribuíram para o fim da modernidade e para a emergência da complexa "sociedade transparente" pós-moderna com a sua defesa da diversidade e da tolerância.

Na sua conhecida obra *A Sociedade Transparente*, Vattimo fala do desenvolvimento tecnológico que permitiu a difusão de informação dando aos *media* um papel relevante nas sociedades actuais. Defende que o desenvolvimento dos meios de comunicação não tornou a sociedade mais transparente e consciente de si, afirmando, pelo contrário, que os *mass media* tendem a reproduzir os acontecimentos em tempo real, acentuando a sua complexidade.

Principais obras:

- *Il concetto di fare in Aristotele* (1961)
- *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963)
- *Ipotesi su Nietzsche* (1967)
- *Introduzione ad Heidegger* (1971)
- *La società trasparente* (1989)
- *Crederci di credere* (1996)
- *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000* (2001)
- *Vocazione e responsabilità del filosofo* (2000)
- *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002)
- *Nichilismo ed emancipazione* (2003)

Traduções para português:

- *A Sociedade Transparente*, Lisboa: Relógio d' Água, 1992
- *O Fim da Modernidade*, Lisboa: Editorial Presença, 1987

5.18. Paul Virilio (1932--)

É um filósofo e urbanista francês. Estudou arquitectura em Paris e, em 1963, tornou-se presidente e editor da revista *Architecture Principe*. Foi professor na École Speciale d' Architecture até 1968, tendo vindo a ser Director de Estudos em 1973. Nesse mesmo ano, depois da publicação dos seus ensaios, foi também nomeado director da revista *L'Espace Critique*. Em 1975, foi Director-Geral e, em 1989, Presidente da Escola Especial de Arquitectura. Organizou a exposição de arqueologia "Bunker" no Museu de Artes Decorativas de Paris. Recebeu o Grande Prémio Nacional da Crítica da Arquitectura e foi Director do Programa de Estudos no Collège International de Philosophie de Paris, sob a direcção de Jacques Derrida. Em 1992, tornou-se membro da Alta Comissão para Alojamento dos Sem-Abrigo. Entre outros projectos, está actualmente a trabalhar nas técnicas metropolitanas da organização do tempo e na construção do primeiro Museu do Acidente. Exerce ainda funções na Fondation Cartier para a Arte Contemporânea, onde organizou várias exposições, sendo a primeira intitulada *La Vitesse*.

"Velocidade" é a palavra-chave do seu pensamento, considera-a o tesouro pós-moderno e o capital da sociedade contemporânea. Pensa que tudo é diferente num mundo virtual – no qual a tecnologia permite o paradoxo de se estar em toda a parte ao mesmo tempo e de não se estar em local algum – e a realidade já não é definida pelo tempo e pelo espaço. A perda do local, da cidade e da nação a favor da globalização implica também a perda de direitos e da democracia, que é o contrário da natureza imediata e instantânea da informação. Para Paul Virilio, a aldeia global de McLuhan é apenas um "gueto mundial". Ao ouvir o roncar do motor de um avião e o rebentar das bombas, cuja explosão apenas depende de se carregar num botão, Paul Virilio pinta um cenário hostil e afirma, decerto pensando em Jeremy Bentham (1748-1832), que todo o nosso mundo está sujeito a um "panopticon" electrónico através do qual o ataque e a defesa se misturam num golpe de apreensão antecipada e a chegada se funde na partida, eliminando a justiça, a localidade e a comunidade.

Nos seus ensaios revela um grande interesse por urbanismo e pelas consequências estratégicas das novas tecnologias. Além de escrever vários livros, tem colaborado em inúmeros jornais tanto franceses como internacionais. Ao longo da sua vida, Virilio tem sido uma voz céptica no debate sobre as novas tecnologias mas, apesar de não aceitar o progresso, não é um conservador. Pretende analisar "o preço" a pagar e o "acidente" que os avanços tecnológicos provocam no mundo ilusório de uma sociedade tecnocrata e positivista.

A concepção totalizadora de Virilio da percepção mediatizada opõe-se frontalmente à defesa que Jürgen Habermas faz da capacidade da comunicação para corrigir o desequilíbrio que as novas tecnologias provocaram na sociedade. Ambos, no entanto, se podem considerar humanistas e fazem uma avaliação negativa da mediação tecnológica, criticando o impacto dos *media* na estrutura social que se mantém unida graças à "cola" cultural dos significados. Habermas, como vimos, defende que necessitamos de métodos mais racionais para, através da linguagem, obtermos o consenso necessário para manter as funções sociais, apesar da globalização avançar e do risco e das consequências da falta de cooperação social aumentarem. Virilio vai mais longe e declara que é impossível a teoria crítica vingar. Funde a ontologia com a física na dimensão única da velocidade, que, segundo ele, determina o espaço e o tempo, a geografia e até a individualidade. Quando a velocidade da luz é o único limite para a transferência do efeito, temos a perspectiva

de um mundo sem expansão ou duração, sobretudo quando a tecnologia veloz fica anexada à percepção humana.

Paul Virilio vê esta situação como extremamente vulnerável e como uma desvantagem. A este propósito, escreveu num artigo recente que temos perante nós a figura catastrófica de um indivíduo que, juntamente com a sua mobilidade natural, deixou de ter quaisquer meios de intervenção imediata no ambiente. O destino desse homem está entregue, para o que der e vier, às capacidades dos receptores, dos sensores, e de outros detectores que transformam uma pessoa num ser submetido às máquinas com as quais lhe dizem que está "em diálogo". A origem desta catástrofe é a substituição de um espaço/tempo natural por um artificial. As faculdades perceptivas do corpo de um indivíduo são transferidas, uma a uma, para as máquinas ou para instrumentos que registam imagens e som. Mais recentemente, a transferência é feita para diversos receptores que podem substituir a ausência da palpabilidade à distância. Aquilo que aqui se apresenta como crítico já não é o conceito das três dimensões espaciais mas o de uma quarta dimensão temporal, a do próprio presente. De acordo com Virilio, o hábito do espaço e do tempo – um espaço e um tempo que não são ameaçados pelo espaço-tempo artificial – deram lugar à hegemonia dos *simulacra*, da percepção mediatizada artificialmente, das anatomias 'cyborguianas'. E esta nova hegemonia deslocou algum equilíbrio anterior, o que está implícito, embora nunca explicitamente teorizado, na obra de Virilio. De novo contrariamente à perspectiva de Habermas sobre a nossa capacidade de corrigir o sistema, para Virilio, somos vítimas desta transição crítica, ou, tal como ele próprio diz: "somos testemunhas indefesas".

Virilio interroga-se sobre os efeitos sociais dos *media* no que se refere à sua relação com uma situação social e intelectual que existia anteriormente. Infere que a tecnologia provocou um terrível desvio relativamente a uma noção naturalista de relações de poder que existe em toda a parte. Infelizmente, essa forma de poder, alegadamente natural e menos perigosa, assenta nas bases estruturais das hierarquias sociais tradicionais de género e de família. A idiosincrasia e a individualidade apenas têm sentido no âmbito destas formas estáveis. As mulheres e as crianças, precisamente porque não têm poder, ao longo dos tempos, têm tido uma posição crítica relativamente à cultura dominante. O poder das mulheres consiste numa alternativa ao racional. Reside no apelo sedutor da "contra-tecnologia" que a total participação na cultura dominante destrói e desvaloriza. Tal como

diria Walter Benjamin, ocupam o lugar dos perdedores na História pois providenciam a perspectiva necessária para se verem todos os documentos da civilização simultaneamente como documentos comprovativos da existência de barbaridade.

Porém, as mulheres e as crianças de Virilio não escrevem manifestos, nem tentam desviar o poder para si próprias. A sua luta, como um potencial político alternativo, que surge num momento de perigo, não faz parte da historiografia de Virilio. Na sua análise final, tal como se fossem objectos, não existem como uma oposição à hegemonia tecnológica, mas constituem apenas fases da carreira de uma fuga catastrófica pós-moderna da natureza. No caso das mulheres, essa fase pertence ao passado. O seu valor crítico para a cultura dominante foi sacrificado a favor da sua assimilação. Ao obterem direitos iguais e uma porção da capacidade tecnológica, as mulheres apenas aumentam o ímpeto da reconfiguração do mundo contemporâneo num "apocalipse" antisocial. Tal como Habermas, Virilio vê a tecnologia como estando a dirigir as normas de percepção em direcção aos regimes apertados, e susceptíveis de serem reproduzidos em massa, do capitalismo em que a própria percepção é vista como um bem essencial.

Principais obras:

- *Ce qui arrive* (2002)
- *La Bombe informatique* (1998)
- *Un Paysage d'évènements* (1996)
- *Cybermonde, la politique du pire. Entretien avec Philippe Petit* (1996)
- *L'Art du moteur* (1993)
- *La Machine de vision* (1992)
- *Guerre et cinéma, Logistique de la perception* (1984)
- *Esthétique de la disparition* (1980)

Tradução para português:

- *Velocidade e Política*, S. Paulo: Estação Liberdade, 1996
- *Estratégia da Decepção*, S. Paulo: Estação Liberdade, 2000
- *A Arte do Motor*, S. Paulo: Estação Liberdade, 1996
- *Guerra e Cinema*, Boitempo Editorial, 2005
- *A Bomba Informática*, S. Paulo: Estação Liberdade, 1999
- *O Espaço Crítico*, Rio de Janeiro: Editora 34, 1993

BIBLIOGRAFIA

Na organização desta bibliografia, seguiu-se a estrutura do Manual, conforme se encontra no Índice, de forma a que os estudantes possam ter indicações bibliográficas relativas aos vários itens. No âmbito das referências aos teóricos pós-modernos, incluem-se algumas traduções a fim de facilitar o acesso e a consulta das obras.

De acordo com as regras, indica-se a edição que é referida na Bibliografia por um número sobrelevado.

1. Definição de Conceitos

1.1. Conceito de Teoria

- BARRY, PETER, *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*, Manchester: Manchester University Press, 1995
- EASTHOPE, ANTONY, KATE MCGOWAN (Eds.), *A Critical and Cultural Theory Reader*, New York: Allen & Unwin 1992
- DE MAN, PAUL, *A Resistência à Teoria*, Lisboa, Edições 70, 1989
- EDGAR, ANDREW/SEDWICK, PETER (Eds.), *Key Concepts in Cultural Theory*, New York: Routledge, 1999
- HALL, GARY, *Culture in Bits: The Monstrous Future of Theory*, New York: Continuum, 2002
- HARRIS, MARVIN, *Theories of Culture in Postmodern Times*, New York: Altamira Press, 1999
- SMITH, PHILIP, *Cultural Theory-An Introduction*, Malden, Mass.: Blackwell's, 2001
- STEINER, GEORGE, *No Castelo do Barba Azul*, Lisboa: Relógio d'Água, 1992
- STOREY, JOHN, *An Introduction to Cultural Theory and Popular Culture*, Athens, Ga.: University of Georgia Press, ²1998.
- TUDOR, ANDREW, *Decoding Culture – Theory and Method in Cultural Studies*, Thousand Oaks: Sage, 1999

1.2. O conceito de Cultura

1.2.1. Definição

- ARNOLD, MATTHEW, *Culture and Anarchy and Other Writings*, Stefan Collini, (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001 [1869]
 -----, *Literature and Science, The Complete Works of Matthew Arnold*, vol.10, Ed. R. H. Super, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1968 [1873]
- BLAU, JUDITH, *The Shape of Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989
- EAGLETON, TERRY, *The Idea of Culture*, Oxford: Blackwell Publishers, 2000
- ELIAS, NORBERT, *O Processo Civilizacional*, Lisboa: D. Quixote, 1989
- ELIOT, T. S., *Notes Towards a Definition of Culture*, London: Faber, 1962 [1948]
 (*Notas para uma Definição de Cultura*, Lisboa: Edições Sécuro XXI, 1996)
- FEATHERSTONE, MIKE, *O Desmanche da Cultura: Globalização, Pós-modernismo e Identidade*, S. Paulo: Studio Nobel, 1997
- FOX, RICHARD WIGHTMAN/LEARS, T. J. JACKSON, *The Power of Culture*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993
- GEERTZ, CLIFFORD, *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press, 1993 [1975]
- HOGGART, RICHARD, *As Utilizações da Cultura. Aspectos da Vida Cultural das Classes Trabalhadoras I e II*, Lisboa: Editorial Presença, 1973 e 1975
- MANNHEIM, KARL, *Essays on the Sociology of Culture*, London: Routledge, 1992 [1956].
- WILLIAMS, RAYMOND, *Culture and Society 1780-1950*, Harmondsworth: Penguin, 1963
 -----, *Keywords – A Vocabulary of Culture and Society*, London: Harper Collins Publishers, 1988

1.2.2. Enquadramento

- APPADURAI, ARJUN (Ed.), *Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- BARZUN, JACQUES, *From Dawn to Decadence – 1500 to the Present*, New York: Harper Collins, 2000
- BASSNETT, SUSAN, *Studying British Cultures*, London: Routledge, 1997
- BERGER, PETER L./HARRISON, LAWRENCE/ HUNTINGTON, SAMUEL (Eds.), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford: Oxford University Press, 2002
- BONNELL, VICTORIA E., LYNN A. HUNT, *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, 1999

- BOURDIEU, PIERRE, *O Poder Simbólico*, Lisboa: Difel, 2001
- BRAGANÇA, JOSÉ AUGUSTO/COELHO, EDUARDO PRADO (Coord.), "Tendências da Cultura Contemporânea", *Revista Comunicação e Linguagens* N.º 28, Lisboa: Relógio d'Água, 2000
- BRANTLINGER, P., *Crusoe's Footprints: Cultural Studies in Britain and America*, New York: Routledge, 1990
- BRESLOW, HARRIS, *Virtual Culture: Identity and Communication in Cybersociety*, London, Sage Publications, 1997.
- CERTEAU, MICHEL DE, *A Invenção do Quotidiano, 1. Artes de fazer*, vol. I, Petrópolis: Editora Vozes, 2000, (Trad. Ephraim Ferreira Alves de *L'Invention du quotidien. Arts de Faire*)
- CLIFFORD, JAMES, *The Predicament of Culture*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988
- CLIFFORD, JAMES/MARCUS, GEORGE (Eds.), *Writing Culture – The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986
- EAGLETON, TERRY, *The Idea of Culture*, Oxford: Blackwell Publishers 2000
- EASTHOPE, ANTONY, Kate McGowan (Eds.), *A Critical and Cultural Theory Reader*, London: Allen & Unwin, 1992
- , *Literary into Cultural Studies*, London: Routledge, 1996
- FEATHERSTONE, MIKE (Ed.), *Cultura Global: Nacionalismo, Globalização e Modernidade*, Editora Vozes, 1994, (trad. Attilio Brunetta de *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, 1990)
- FROW, JOHN, *Cultural Studies and Cultural Value*, Oxford: Clarendon Press, 1995
- GAY, P. DU (Ed.), *Production of Culture/Cultures of Production*, Thousand Oaks, California: Sage, 1997
- GEERTZ, CLIFFORD, *Local Knowledge*, New York: Basic Books, 1983
- GOFFMAN, ERVING, *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Lisboa: Relógio d'Água, 1993
- GROSSBERG, LAWRENCE, CARY NELSON, PAULA TREICHLER, (Eds.) *Cultural Studies*, New York: Routledge, 1991
- HALL, EDWARD T., *Beyond Culture*, New York: Doubleday, 1989
- HALL, STUART, *et al.*, (Eds.), *Culture, Media, Language*, London: Hutchison, 1980
- HARRISON, LAWRENCE/HUNTINGTON, SAMUEL (Eds.), *Culture Matters – How Values Shape Human Progress*, New York: Basic Books, 2000
- HARRIS, MARVIN, *Theories of Culture in Postmodern Times*, New York: Altamira Press, 1998
- HEIDEGGER, MARTIN, *A Origem da Obra de Arte*, Lisboa: Edições 70, 1999
- , *Ser e Tempo*, Petrópolis: Vozes, 1996

- HIMMELFARB, GERTRUDE, *On Looking into the Abyss: Untimely Thoughts on Culture and Society*, New York: Alfred A. Knopf, 1994
- KELLNER, DOUGLAS. *Media Matters: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*, New York: Routledge, 1995
- LEAVIS, F. R., *Mass Civilisation and Minority Culture*, Cambridge: Gordon Fraser, 1930
- LEWIS, JEFF, *Cultural Studies – The Basics*, London: Sage Publications, 2002
& Marcus, George, Fischer, Michael, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago: University of Chicago Press, 1986
- MARCUSE, HERBERT, *Cultura e Sociedade*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997
- MORLEY, DAVID (2001), "Belongings, Place, Space and Identity in Mediated World", *European Journal of Cultural Studies*, vol. 4, N.º 4, London: Sage Publications, 425-48
- MORLEY, DAVID/ROBINS, KEVIN (1997), *Spaces of Identity, Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, The International Library of Sociology, London: Routledge, 1995
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA, (Org.), *Globalização, Fatalidade ou Utopia?, Coleção: A Sociedade Portuguesa perante os Desafios da Globalização/ I*, Porto: Edições Afrontamento, 2001
- STOREY, JOHN, *Cultural Studies and the Study of Popular Culture: Theories and Methods*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998
- , (Ed.) *What Is Cultural Studies? A Reader*, New York: Arnold, 1996
- THOMPSON, JOHN B., *Ideology and Modern Culture – Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Oxford: Blackwell, 1990 (*Ideologia e Cultura Moderna, Teoria Social e Crítica na Era dos Meios de Comunicação de Massas*, Rio de Janeiro: Vozes, 1998)
- TRILLING, LIONEL, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1972
- TURNER, GRAEME, *British Cultural Studies – an Introduction*, London: Routledge, 1996
- WARNIER, JEAN-PIERRE, *A Mundialização da Cultura – Sinal dos Tempos*, (Trad. Luis Filipe Sarmiento de *La Mondialisation de la Culture*), Lisboa: Editorial Notícias, 2002
- WILLIAMS, RAYMOND, *Culture and Society 1780-1950*, London: Pelican Book, 1982 [1958]
- , *Marxism and Literature*, London: New Left Books, 1977
- , *The Sociology of Culture*, New York: Schocken, 1982
- , *Towards 2000*, London: The Hogarth Press, 1983

1.2.9. A Polémica das Duas Culturas

- BAPTISTA, ANTÓNIO MANUEL, *O Discurso Pós-moderno contra a Ciência. Obscuridade e Irresponsabilidade*, Lisboa: Gradiva, ³2002
 -----, *Crítica da Razão Ausente*, Lisboa: Gradiva, 2004
- DEJEAN, JOAN, *Ancients against Moderns: Culture Wars and the Making of a Fin de Siècle*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- HIMMELFARB, GERTRUDE, *One Nation, Two Cultures*, New York: Alfred A. Knopf, 1999.
- KOLODNY, ANNETTE, *Failing the Future: A Dean Looks at Higher Education in the Twenty-First Century*, Duke University Press, 2002
- LEAVIS, F. R., *Two cultures? The Significance of C. P. Snow* (The Richmond Lecture), London: Chatto & Windus, 1962 in *Valuation in Criticism and Other Essays*, Ed. G. Singh, Cambridge University Press, 1986
- MACKSEY, RICHARD, EUGENIO DONATO (Eds.), *The Structuralist Controversy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970.
- PLOTNITSKY, ARKADY, *The Knowable and the Unknowable: Modern Science, Nonclassical Thought, and the "Two Cultures"*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.
 -----, GROSS, PAUL R., NORMAN LEVITT, *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.
- SANTOS, BOAVENTURA SOUSA, *Um Discurso sobre as Ciências*, Porto: Afrontamento, 1987
 -----, (Org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*, Porto: Afrontamento, 2003
- SNOW, C. P., *The Two Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993 (Inclui *Two Cultures*, ¹1959 e *The Two Cultures-A Second Look*, ¹1959)
- SOKAL, ALAN, "Transgressing the Boundaries – Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", *Social Text* (Spring/Summer), 1996: pp. 217-52.
 -----, JEAN BRICMONT, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York: Picador, 1998.
 -----, JEAN BRICMONT, *Impostures intellectuelles*, Paris: Odile Jacob, 1997
- WEINBERG, STEVE, "Sokal's Hoax", *The New York Review of Books* 8 Aug. 1996: 11-15.
 -----, "Sokal's Hoax: An Exchange", *The New York Review of Books* 3 Oct. 1996, 54.
 -----, "Steven Weinberg Replies", *The New York Review of Books* 3 Oct. 1996
- Debate sobre "Culture Wars" organizado por *The Chronicle of Higher Education* em 3 de Junho de 1998:

- ANNETTE KOLODNY, "If Harsh Realities Prevail, We All Will Continue to Lose"
- TODD GITLIN, "A Truce Prevails; for the Left, Many Victories Are Pyrrhic"
- LAWRENCE W. LEVINE, "Struggles Are a Small Price to Pay for Diverse Universities"
- GERTRUDE HIMMELFARB, "The Vision of the University Is Still at Stake"
- NELL IRVIN PAINTER, "Battles Are Far From Over in Culture's Private Clubs"
- EVELYN HU-DEHART, "The Spotlight Is Shifting to Students of Color"
- RAY SUAREZ, "Too Many in Academe Stayed Grandly Above the Fray"

2. Modernidade

- APPADURAI, ARJUN, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996
- BENJAMIN, ANDREW, *The Problems of Modernity*, London: Routledge, 1991
- BERMAN, M., *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, London: Verso, 1983
- CARRILHO, M. M., *Elogio da Modernidade*, Lisboa: Presença, 1989
- DELANTY, GERARD, *Modernity and Postmodernity*, London: Sage Publications, 2000
- , *Social Theory in A Changing World: Conceptions of Modernity*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999
- GIDDENS, ANTHONY, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990
- , *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press, 1991
- HABERMAS, JÜRGEN, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. Frederick Lawrence, Cambridge, MA: 1987
- HUYSEN, ANDREAS, *Memórias do Modernismo*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1996
- LASH, S. AND FRIEDMAN, J. (Eds.), *Modernity and Identity*, Oxford: Blackwell, 1992
- POLANYI, KARL, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press, 1957
- TOURAINÉ, ALAIN, *Crítica da Modernidade*, Lisboa: Instituto Piaget, 1994
- TURNER, BRYAN S., *Theories of Modernity and Postmodernity*, London: Sage Publications, 1990

3. Iluminismo

- ADORNO, THEODOR, MAX HORKHEIMER, *Dialectic of Enlightenment*, New York: Continuum International, 1990 (Trad. de *Dialektik der Aufklärung*, 1947)
- GAY, PETER, *Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, vol. 1, New York: Norton W. W. Co, 1977
- , *The Enlightenment: An Interpretation*, Vol. 2, New York: Norton, W. W. & Company, Inc., 1977
- HABERMAS, JÜRGEN, *The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lectures*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990
- HULME, PETER, *Enlightenment and Its Shadows*, New York: Routledge, 1990
- , *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984
- IM HOF, ULRICH, *The Enlightenment – An Historical Introduction*, Oxford: Blackwell's, 2000 (Trad. *Europa der Aufklärung*, 1994)
- KANT, EMMANUEL, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- , *Crítica da Faculdade do Juízo. Da Representação Estética da Conformidade a Fins da Natureza*, Estudos Gerais, Série Universitária, Clássicos da Filosofia, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1990 (Original: *Kritik der Urteilskraft*, 1790)
- MATOS, OLGARIA, *Escola de Frankfurt: Luzes e Sombras do Iluminismo*, S. Paulo: Moderna, 1993
- PORTER, ROY, *The Enlightenment*, New York: Palgrave, 2001
- RUDÉ, GEORGE, *Europa en el siglo XVIII*, Madrid: Alianza Universitária, 1978

4. Pós-modernidade

- ANDERSON, P., *The Origins of Postmodernity*, London: Verso, 1998
- ANDERSON, Walter Truett (Ed.), *The Truth about the Truth: De-confusing and De-constructing the Postmodern World*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1995
- APPADURAI, ARJUN, "Aqui e Agora: Dimensões Culturais da Globalização", *Revista Comunicação e Linguagens*, N.º 28, Lisboa: Relógio d' Água, 2000
- APPIGNANESI, RICHARD/CHRIS GARRATT, *Introducing Postmodernism*, New York: Totem Books, 1995
- AUGE, MARC, *Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*, Lisboa: Editora Bertrand, 1992

- BAUMAN, ZGYMUNT, *Legislators and Interpreters: Or Modernity, Postmodernity, and Intellectuals*, Oxford University Press, 1987
- , *Intimations of Postmodernity*, New York: Routledge, 1992
- , *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998
- , *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell Publishers, 1993
- BECK, ULRICH, *Risk Society, Towards a New Modernity*, London: Sage, 1992 [1986]
- BELL, DANIEL, *The Coming of the Post-industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, London: Heinemann, 1973
- , *The Contradictions of Capitalism*, New York: BasicBooks, 1996
- BERTENS, HANS, *The Idea of the Postmodern*, New York: Routledge, 1995
- BEST, STEPHEN/KELLNER, DOUGLAS, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, New York: The Guilford Press, 1991
- , *The Postmodern Adventure – Science, Technology, and Cultural Studies at the 3rd Millenium*, New York: The Guildford Press, 2001
- CONNOR, STEPHEN, *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*, Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989
- EAGLETON, TERRY, *Ideology: An Introduction* London: Verso, 1991
- , *As Ilusões do Pós-Modernismo*, Rio de Janeiro: Zahar, 1998
- ECO, UMBERTO, *Apocalípticos e Integrados*, Lisboa: Difel, 1991
- FREUND, GISELE, *Fotografia e Sociedade*, Lisboa: Vega, 1989
- FUKUYAMA, FRANCIS, *Confiança – Valores Sociais e Criação de Prosperidade*, Lisboa: Gradiva Publicações, 1996 [1995]
- GIDDENS, ANTHONY, *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*, Stanford: Stanford University Press, 1990
- HALL, STUART, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London: Sage, 1997
- HARDT, M./ NEGRI, A., *Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002
- HARVEY, DAVID, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell Publishers, 1988 (*A Condição Pós-Moderna*, S. Paulo: Edições Loyola, 1992)
- HEIDEGGER, MARTIN, *A Origem da Obra de Arte*, Lisboa: Edições 70, 1999
- HOBBSAWM, ERIC, *The Age of Extremes – The Short Twentieth Century 1914-1991*, Harmondsworth: Penguin 1994
- JENCKS, CHARLES, *Post-Modernism: The New Classicism in Art and Architecture*, New York, 1987
- HUNTINGTON, SAMUEL, *O Choque de Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, Lisboa: Gradiva Publicações, 1999 (Trad. de *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York: Simon & Schuster, 1997)

- HUTCHEON, LINDA, *The Politics of Postmodernism*, London: Routledge, 1989
- HUYSEN, ANDREAS, *Memórias do Modernismo*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1996
- JONES, STEVEN (Ed.), *Identity & Communication in Cybersociety*, London: Sage, 1997
- KAPLAN, E. A. (Ed.), *Postmodernism and its Discontents: Theorie, Practices*, New York: Verso, 1988
- LANDOW, GEORGE P., *Hypertext – The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992
- , /Delany, Paul (Eds.), *The Digital Word-Text-based Computing in the Humanities*, Cambridge: The MIT Press, 1994
- LANHAM, RICHARD A., *The Electronic Word-Democracy, Technology, and the Arts*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993
- LASCH, CHRISTOPHER, *Consumo, Narcisismo e Cultura de Massa*, Lisboa: *Revista de Comunicação e Linguagens*, N.º 2, 1992
- LIPOVETSKY, GILLES, *A Era do Vazio – Ensaio Sobre o Individualismo Contemporâneo*, Lisboa: Relógio d'Água, 1989 (Trad. de *L'Ere du Vide*)
- MARCUSE, HERBERT, *A Ideologia da Sociedade Industrial – O Homem Unidimensional*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1973
- MORLEY, D., *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge, 1996
- NICHOLSON, LINDA J., (Ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York: Routledge, 1990.
- NORRIS, CHRISTOPHER, *What's Wrong with Postmodernism: Critical Theory and the End of Philosophy*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1990
- RORTY, RICHARD, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Lisboa: Editorial Presença, 1992 (Trad. de *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989)
- , *Ensaio sobre Heidegger e Outros*, Lisboa: Instituto Piaget, 2000 (Trad. de *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*, Cambridge: Cambridge UP, 1991)
- SARUP, MADAN, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, University of Georgia Press, 1993
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (Org.), *Globalização, Fatalidade ou Utopia?*, Porto: Afrontamento, 2001
- STEINER, GEORGE, *Martin Heidegger*, Chicago: University of Chicago Press, 1991
- SUTHERLAND, KATHRYN (Ed.), *Electronic Text- Investigation in Method and Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1997
- THOMPSON, JOHN B., *Ideology and Modern Culture – Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Oxford: Blackwell, 1990

• A Crise da Universidade

- ELAM, DIANE, "Why Read?", *Culture Machine – The Ethico-Political Issue Journal, Generating Research in Culture and Theory*, 2002
- GIROUX, HENRY A., "Cultural Politics and the Crisis of the University", *Culture Machine – The Ethico-Political Issue Journal, Generating Research in Culture and Theory*, 2002
- KAMUF, P., *The Division of Literature or the University in Deconstruction*, Chicago: University of Chicago Press, 1997
- KANT, IMMANUEL, *The Conflict of the Faculties*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1979
- LEAVIS, F. R., *Education and the University*, London: Chatto & Windus, 1948
 -----, *English Literature in Our Time and the University*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969
 -----, *Education and the University: A Sketch for an English School*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972
- MACPHEE, GRAHAM, "Beautiful Knowledge, or, Reproducing the University again? Walter Benjamin and the Institution of Knowledge", *Culture Machine – The Ethico-Political Issue Journal, Generating Research in Culture and Theory*, 2002
- MILLER, J. HILLIS, "Literary Study in the Transnational University" in: *Black Holes: J. Hillis Miller: or, Boustrophedonic Reading*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999
- OAKESHOTT, MICHAEL, *The Voice of Liberal Learning: Michael Oakeshott on Education*, New Haven: Yale University Press, 1989
 -----, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, London: Bowes & Bowes, 1959
- RAND, R., *Logomachia: The Conflict of the Faculties*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1992
 -----, *Torn Halves: Political Conflict in Literary and Cultural Theory*, Manchester: Manchester University Press, 1999
- READINGS, B., *The University in Ruins*, Cambridge: MA: Harvard University Press, 1996
- WORTHAM, S., *Rethinking the University: Leverage and Deconstruction*, Manchester: Manchester University Press, 1999.
- WEBER, SAMUEL, "The future of the Humanities-Experimenting", *Culture Machine-Generating Research in Culture and Theory*, 2002
 -----, *Institution and Interpretation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987
- YOUNG, ROBERT, "The Idea of a Chrestomatic University" in: Richard Rand (Ed.), *Logomachia: The Conflict of the Faculties*, Lincoln: University of Nebraska, 1992

5. Teóricos Pós-modernos

5.2. Theodor Adorno

- ADORNO, THEODOR, *Teoria Estética*, Lisboa: Edições 70, 1993
 -----, *Sobre a Indústria da Cultura*, Coimbra: Angelus Novus, 2003
 -----, e Max Horkheimer, *La Dialéctica de la Raison*, Paris: Gallimard,
 1989
 ASSOUN, PAUL LAURENT, *A Escola de Frankfurt*, Lisboa: Dom Quixote,
 1989
 JIMENEZ, MARC, *Adorno et la Modernité (vers une esthétique négative)*, Paris:
 Éditions Klincksieck, 1986
 TAR, ZOLTÁN, *A Escola de Francoforte*, Lisboa: Edições 70, 1977

5.3. Louis Althusser

- ALTHUSSER, LOUIS, "Ideology and Ideological State Apparatuses", *Lenin and
 Philosophy and Other Essays*, London: Monthly Review Press, 1971
 -----, *Ideologia e Aparelhos ideológicos do Estado*, Lisboa: Editorial Presença,
 31980
 -----, *Análise Crítica da Teoria Marxista*, s/l, Brasil: Zahar Editores, s/d.

5.4. Mikhail Bakhtin

- BAKHTIN, MIKHAIL, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Manchester: 1984
 -----, *Art and Answerability: Early Philosophical Essays (Iskusstvo i otvets-
 tvennost, 1919)*, Austin: University of Texas Press, 1990
 -----, *The Dialogic Imagination: Four Essays (Voprosy literatury i estetiki)*,
 Austin: University of Texas Press, 1981
 -----, *Problems of Dostoevsky Poetics (Problemy poetiki Dostoevskogo)*, Ann
 Arbor, MI: Ardis, 1973
 -----, *Rabelais and His World (Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura
 srednevekov'ia i Renessansa)*, Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1968
 -----, *Speech Genres and Other Late Essays (Estetika slovesnogo tvorchestva)*,
 Austin: University of Texas Press, 1986
 -----, *Toward a Philosophy of the Act (K filosofii postupka)*, Austin: University
 of Texas Press, 1992.
 HIRSCHKOP, KEN, DAVID SHEPHERD (eds.), *Bakhtin and Cultural Theory*,
 Manchester: 1989

5.5. Jean Baudrillard

- BAUDRILLARD, JEAN, *Baudrillard: A Critical Reader*, Douglas Kellner (Ed.), Oxford: Blackwell Publishers 1994
- , *Simulations*, New York: Semiotext, 1983
- , *Simulacros e Simulação*, Lisboa: Relógio d'Água, 1991
- , *A Sociedade de Consumo*, Lisboa: Edições 70, 1995
- KELLNER, DOUGLAS, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford University Press, 1989

5.6. Walter Benjamin

- BENJAMIN, WALTER, *The Arcades Project*. Ed. Rolf Tiedemann, (Trad. Howard Eiland e Kevin McLaughlin), Cambridge: Belknap/Harvard University Press, 1999.
- , *Illuminations: Essays and Reflections*, (Trad. Hannah Arendt), New York: Schocken Books, 1968.
- , *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa: Relógio d'Água, 1992
- EAGLETON, TERRY, *Walter Benjamin: Or Towards a Revolutionary Criticism*, London: Verso, 1990

7. Manuel Castells

- CASTELLS, MANUEL, *A Sociedade em Rede*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002
- , *O Poder da Identidade*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003
- , *A Galáxia da Internet*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003

5.8. Jacques Derrida

- NORRIS, C., *Derrida*, Massachusetts: Harvard University Press, 1987
- CAPUTO, JOHN D. (ed.), *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation With Jacques Derrida*, Fordham, 1997
- COLLINS, JEFF, *Introducing Derrida*, New York: Totem Books, 1996

5.9. Michel Foucault

- FOUCAULT, MICHEL, *The History of Sexuality*, Vol. I: *An Introduction*, (Trad. Robert Hurley), New York: Pantheon, 1978 [1976]
- , *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, Vol. II, (Trad. Robert Hurley), New York: Pantheon, 1985 [1984]
- , *The Care of the Self: The History of Sexuality*, Vol. III, (Trad. Robert Hurley), New York: Pantheon, 1986 [1984]
- , *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (Ed.), London: Harvester, 1980
- , *Politics, Philosophy, and Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, M. Morris and P. Patton (Ed.), New York: Routledge, 1988.
- , "Intellectual and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze", Foucault, *Language* 204-217
- , "What is Enlightenment?" *The Foucault Reader*, Ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon, 1984, pp. 32-50
- , *A Ordem do Discurso: Aula Inaugural no Collège de France 2.12.1970*, Lisboa: Relógio d'Água, 1997

5.10. Anthony Giddens

- GIDDENS, ANTHONY, *O Mundo na Era da Globalização*, Lisboa: Editorial Presença, 32001
- , *Sociologia*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997
- , *As Consequências da Modernidade*, Lisboa: Celta, 1998
- , *Runaway World: How Globalisation is Reshaping Our Lives*, London: Routledge, 2000
- , *Sociology*, Oxford: Blackwell Publishers, 42001
- , *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999

5.11. Antonio Gramsci

- GRAMSCI, ANTONIO, *Selections from the Prison Notebooks*, London: 1972
- The Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*, David Forgacs, Eric J. Hobsbawm (Eds.), New York: New York University, 2000
- RANSOME, PAUL, *Antonio Gramsci: A New Introduction*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, Hertfordshire, 1992.

5.12. Felix Guattari e Gilles Deleuze

- GUATTARI, FELIX, GILLES DELEUZE, *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987
- , *Nomadology: The War Machine*, Autonomedia, 1997
- , *On the Line*, Autonomedia, 1998
- , *Difference and Repetition*, New York: Columbia University Press, 1994.
- , *Negotiations: 1972-1990*, New York: Columbia University Press, 1995.

5.13. Jürgen Habermas

- HABERMAS, JÜRGEN, *Ciencia y Técnica como "Ideología"*, Madrid: Editorial Tecnos, 1986
- , *Historia y Crítica de la Opinión Pública – La Transformación Estructural de la Vida Pública*, México: Ediciones G. Gilli, 1986
- , *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid: Taurus Humanidades, 1992
- , *The Public Sphere*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1989

5.14. Fredric Jameson

- JAMESON, FREDRIC, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Stanley Fish (Ed.), Duke University Press, 1992
- , *Signatures of the Visible*, New York: Routledge, 1992
- , *Marxism and Form*, New York: Routledge, 1972
- , *The Political Unconscious*, 1981.
- , *The Cultural Turn. Selected Readings on the Postmodern 1983-1998*, London: Verso, 1998
- , *Late Marxism: Adorno or The Persistence of the Dialectic*, New York: Verso, 1990
- , *The Seeds of Time*. The Welles Library lectures at the University of California, Irvine, New York: Columbia University Press, 1994
- , *La Estética Geopolítica. Cine y Espacio en el Sistema Mundial*, Madrid: Paidós, 1995

5.15. Jean-François Lyotard

- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *O Pós-Moderno explicado às Crianças: Correspondência 1982-85*, Lisboa: Publicações D. Quixote, 1993 (Trad. de *The Postmodern Explained*, Sidney: Power Publications, 1992)

- , *The Inhuman-Reflections on Time*, Oxford: Blackwell, 1988
- , *The Postmodern Condition*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1984
- , *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1989

5.16. Michael Oakeshott

- MICHAEL OAKESHOTT, *The Voice of Liberal Learning*, Oxford: Oxford University Press, 1993
- , *On Human Conduct*, Oxford: Oxford University Press, 1993
- , *Experience and its Modes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 [1933]
- , *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Press, 1991
- , *Morality and Politics in Modern Europe: The Harvard Lectures*, Yale University Press, 1993

5.17. Gianni Vattimo

- VATTIMO, GIANNI, *A Sociedade Transparente*, Ed. Relógio d'Água, Portugal, 1992 (Trad. de *The Transparent Society*, Oxford: Polity Press, 1989)
- , *O Fim da Modernidade*, Lisboa: Presença, 1987

5.18. Paul Virilio

- VIRILIO, PAUL, *Cibermundo: A Política do Pior*, Lisboa: Editorial Teorema, 2000.
- , *The Aesthetics of Disappearance*, Trad. Philip Beitchman. New York: Semiotext(e), 1991.
- , *The Art of the Motor*, Trad. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- , *The Information Bomb*, Trad. Chris Turner, New York: Verso, 2000.
- DERIAN, JAMES DER (Ed.), *The Virilio Reader*, Malden: Blackwell, 1998.

ÍNDICE REMISSIVO

- Adorno, Theodor, 17, 44, 54, 68, 128, 139-143, 188, 191
Althusser, Louis, 33, 50, 143-145, 179, 182
Aalto, Alvar, 123
Antropologia, 18, 37, 52
Aquino, S. Tomás de, 76, 97
Aristóteles, 25, 40
Arnold, Matthew, 47, 49, 54, 56
Aron, Raymond, 71
Arquitectura, 122, 123
Ashbery, John, 124
Bacon, Francis, 55, 97
Bahktin, Mikhail, 146-149
Bakunin, Mikhail, 62
Baptista, António Manuel, 57
Barth, John, 124
Barthes, Roland, 28, 30, 130
Bataille, George, 28
Baudelaire, Charles, 48, 62
Baudrillard, Jean, 54, 89, 118, 123, 129, 132, 139, 149-153
Beccaria, C., 66
Bell, Daniel, 109, 110
Bendit, Daniel Cohn, 158
Benedict, Ruth, 49, 53
Bentham, Jeremy, 173, 204
Benjamin, Walter, 40, 54, 140, 142, 153-158, 206
Berg, Alban, 140
Berkeley, Georges, 68, 98
Bíblia, 77, 99
Blanchot, Maurice, 28
Bloom, Harold, 163
Blumenberg, Hans, 27
Boas, Franz, 44, 52
Bohr, Niels, 58
Borges, Jorge Luis, 124
Bourdieu, Pierre, 50
Brecht, Bertold, 70, 153
Bricmont, Jean, 57
Brown, Charles Brockden, 67
Bruss, Elizabeth, 30
Butler, Judith, 26, 30
Calvino, J., 97
Calvino, Italo, 124
Canguillem, George, 184
Capitalismo, 103
Carlyle, Thomas, 32, 40, 47
Casanova, Isabel, 11
Cassirer, Ernst, 70
Castells, Manuel, 158-160
Chambers, Ellie, 11, 18
Charcot, Jean-Martin, 28
Chardin, Teilhard de, 144
Cícero, 40
Ciência, 126
Civilização, 36
Coleridge, Samuel Taylor, 37, 46
Comunismo, 98, 99
Condorcet, Marie J. A. N. de Caritat, 41, 65, 69, 75, 79, 84, 185
Copérnico, Nicolas, 76
Croce, Benedetto, 179
Cultura, 15, 16, 17, 18, 20, 35-58
Culturalismo, 15
D'Alembert, Jean Le Rond, 63, 65, 79
Dada, 62
Darwin, Charles, 43, 47

- Descartes, René, 41, 64, 78, 85, 98
 Deleuze, Gilles, 89, 150, 183-187
 Derrida, Jacques, 15, 28, 29, 30, 33, 57, 89, 105, 112, 115, 157, 160-170, 203
 Desconstrução, 15, 29,
 Diderot, Denis, 17, 65, 79
 Dostoevsky, Fyodor, 146
 Dreyfus, Alfred, 69
 Du Bois, W. E. B., 69
 Durkheim, Émile, 44, 176, 189
 Eagleton, Terry, 39, 106
 Easthope, Anthony, 106
 Eco, Umberto, 129
 Einstein, Albert, 58
 Elias, Norbert, 37, 41
 Eliot, T. S., 49
 Engels, Friedrich, 43
 Estalinismo, 133
 Estruturalismo, 15, 17, 28
 Eurocentrismo, 103
 Existencialismo, 96, 100
 Faria, Luísa Leal, 11
 Fascismo, 96, 108
 Feijó, António, 11
 Ferguson, Adam, 75
 Ford, Henry, 110, 138
 Fordismo, 110, 138
 Foucault, Michel, 15, 27, 29, 30, 44, 89, 101, 102, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 139, 170-175, 184, 188
 Frankfurt, Escola de, 40, 128, 140, 142, 144, 155, 182, 188, 189
 Franklin, Benjamin, 66
 Freud, Sigmund, 28, 192
 Fukuyama, Francis, 133
 Gadamer, Hans-Georg, 188, 189, 191, 202
 Galilei, Galileo, 76, 77, 97
 Garay, René, 11
 Gasset, José Ortega y, 50
 Gaudí, Antonio, 123
 Geertz, Clifford, 38, 44, 49
 Gibbon, Edward, 66
 Giddens, Anthony, 90, 91, 175-178
 Globalização, 131
 Gramsci, Antonio, 50, 128, 144, 179-183
 Greenblatt, Stephen, 106
 Guattari, Félix, 106, 183-187
 Habermas, Jürgen, 17, 44, 54, 69, 72, 89, 106, 118, 187-194, 204, 205
 Hall, Stuart, 109, 110
 Hardt, Michael, 30, 32
 Hartman, Geoffrey, 163
 Harvey, David, 137, 138, 139
 Hegel, Georg W. F., 32, 63, 115, 126, 198
 Hegemonia, 179
 Heidegger, Martin, 18, 25, 26, 28, 32, 44, 100, 105, 112, 129, 142, 161
 Herder, Johan Gottfried, 36, 46, 75
 Heraclito, 61
 Heródoto, 40
 Himmelfarb, Gertrude, 119
 Hiper-realidade, 150
 Hippolyte, Jean, 184
 Hobbes, Thomas, 98
 Hogarth, William, 65
 Horácio, 40, 66
 Horkheimer, Max, 54, 68, 140, 188
 Hugo, Victor, 69
 Humanidades, 18, 28, 55
 Hume, David, 43, 66, 67, 98, 184
 Husserl, Edmund, 128, 161
 Iluminismo, 64, 68, 75-85, 141
 Ionesco, Eugene, 62
 Indústrias Culturais, 101
 Jameson, Fredric, 54, 70, 89, 123, 137, 138, 194-195
 Jefferson, Thomas, 66
 Jenks, Charles, 123
 Johnson, Philip, 123

- Kant, Immanuel, 27, 41, 43, 66, 75, 79, 93, 114, 115, 133, 156, 188
- Kellner, Douglas, 89
- Kepler, Joseph, 97
- Klee, Paul, 153
- Kluckhohn, Clyde, 44
- Kojève, Alexandre, 32
- Kristeva, Julia, 147
- Kristol, Irving, 119
- Kroeber, Alfred, 44, 52
- Kuhn, Thomas, 127
- Lacan, Jacques, 29, 30, 101, 114, 150, 183
- Lasch, Scott, 111
- Leavis, F. R., 49, 55, 56
- Leibnitz, Gottfried Wilhelm, 58, 85
- Lessing, G. E., 66
- Lévi-Strauss, Claude, 29, 163
- Levinas, Emmanuel, 28
- Locke, John, 41, 67, 78, 98
- Lutero, Martin, 97
- Lytard, Jean-François, 44, 89, 90, 95, 105, 112, 116, 126, 127, 130, 138, 139, 150, 162, 188, 196-199
- Machiavelli, Niccolo, 97
- MacIntire, Alasdair, 201
- Madison, James, 66
- Malinowsky, Bronislaw, 44, 48
- Man, Paul De, 30, 34, 163
- Mannheim, Karl, 36
- Marcuse, Herbert, 44, 69, 142, 188
- Marinetti, Fillipo, 62
- Marx, Karl, 40, 43, 64, 69, 116, 128, 133, 141, 144, 149, 179, 182, 198
- Marxismo, 15, 27, 108, 127, 128
- Mead, George Herbert, 189
- Mead, Margaret, 49, 53
- Mill, John Stuart, 49, 67
- Miller, J. Hillis, 163
- Mills, C. Wright, 48
- Modernidade, 16, 20, 43, 61-72, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 138
- Modernismo, 61, 138
- Montaigne, Michel, 77
- Morin, Edgar, 37
- Multiculturalismo, 119
- Nazismo, 99, 103, 140
- Negri, Antonio, 183
- Neo-colonialismo, 103
- "New Times", 109
- Newton, John, 68, 98
- Nietzsche, Friedrich, 105, 112, 114, 133, 150
- Norris, Christopher, 152
- "Novo Historicismo", 106
- Oakeshott, Michael, 199-201
- Paglia, Camille, 28, 31
- Paine, Thomas, 69
- Parsons, Talcott, 50, 182, 189
- Pascal, Blaise, 97
- Período pré-moderno, 97
- Período moderno, 97
- Petrarca, Francesco, 97
- Picasso, Pablo, 105
- Platão, 25, 26, 32, 34, 150, 151
- Plotnitsky, Arkady, 58
- Polanyi, Karl, 95
- Polémica das duas culturas, 55-58
- Ponty, Maurice Merleau, 171
- Pope, Alexander, 65
- Popper, Karl, 126
- Pós-estruturalismo, 28, 29
- Pós-modernidade, 20, 89-134
- Pós-modernismo, 16, 96, 100, 105, 106, 107, 108, 118-134
- Positivismo, 96
- Pynchon, Thomas, 124
- "Querelle des Anciens et des Modernes", 55, 61
- Rabaté, Jean-Michel, 30
- Rabelais, François, 77, 146
- Racismo, 103

- Radcliffe-Brown, Alfred, 48
Rorty, Richard, 90, 104, 105
Rausch, Hannelore, 26
Rohe, Mies van der, 123
Romantismo, 100
Rousseau, Jean-Jacques, 43, 51,
Santos, Boaventura Sousa, 57
Sartre, Jean-Paul, 28, 144, 171, 194
Schegel, Friedrich, 32
Searle, John, 164
Shakespeare, William, 56
Shelley, Mary, 83
Simmel, Georg, 70
Simulacrum, 150
Smith, Adam, 66
Snow, C. P., 49, 55
Sociedade pós-industrial, 109
Sócrates, 26, 32
Sokal, Alan, 57,125
Spencer, Herbert, 43
Spengler, Oswald, 48
Spivak, Gayatry, 112
Sto. Agostinho, 40, 97
Steiner, George, 49
Swift, Jonathan, 65
Tales, 26, 28, 34
Teoria, 15, 16, 17, 19, 25-34, 61
"The Strong Program", 126
Touraine, Alan, 158
Tylor, Edward B., 37, 43
Urbanismo, 121
Vattimo, Gianni, 202-203
Venturi, Robert, 123
Vico, G., 66, 75
Virilio, Paul, 203-207
Voltaire, François Marie Arouet, 65,
67, 79, 84
Weber, Max, 36, 64, 155, 176, 189,
192
Weber, Alfred, 36
Weil, Felix, 140
Williams, Raymond, 50
Wittgenstein, Ludwig, 197
Wollstonecraft, Mary, 67, 69
Wright, Frank Lloyd, 123
Zizek, Slavoj, 30

Nesta 2ª edição do Manual o principal objectivo continua a ser dar aos estudantes um 'mapa' que os oriente na sua 'viagem' através da Teoria da Cultura. Faculta-se-lhes um guia para o estudo e apresentam-se as Teorias da Cultura como sendo o resultado de um conjunto de debates que desafiam o passado e redefinem o pensamento actual. Além das correntes teóricas contemporâneas, e de autores e movimentos polémicos como Foucault ou Derrida, referem-se obras anteriores que as contextualizam. Trata-se de um texto de reflexão sobre uma matéria cuja riqueza e complexidade são difíceis de explicar em poucas páginas, incluindo-se, por isso, além da definição de conceitos-chave, referências a momentos relacionados com o seu desenvolvimento. Das polémicas ocorridas, tem resultado uma multiplicidade de definições que revelam como o interesse pela área se mantém e como a sua evolução progride. Além de informações sobre os teóricos mais relevantes, incluindo biografias e bibliografias, para facilitar a consulta, nesta 2ª edição acrescentou-se a indicação das traduções em português.

