

---

ANTÓNIO PEDRO PITA

Faculdade de Letras da Universidade  
de Coimbra

## A MODERNIDADE DE «A CONDIÇÃO PÓS-MODERNA»

---

77

*A presente investigação sobre as aceções de pós na concepção de uma pós-modernidade conclui pela modernidade de um pensamento*

*«pós-moderno» tal como ele se configura na obra de Jean-François Lyotard, A Condição Pós-Moderna.*

**U**M debate sobre a pós-modernidade depende, em primeiro lugar, de uma reflexão sobre a própria modernidade: a imprecisão das múltiplas aceções em que o termo é utilizado e o efeito erosivo provocado pela sua instalação, como palavra-de-passe, nos debates actuais, exige uma espécie de arqueologia da modernidade que — em toda a sua extensão, profundidade e rigor — não é possível, evidentemente, levar agora a cabo.

O presente texto não é, portanto, mais do que um índice de questões a retomar e desenvolver, no âmbito de um trabalho em curso. Está encarregado de reler, em 1987, um ensaio publicado em 1979: *La condition post-moderne* de Jean-François Lyotard (Lyotard, 1979). Com esse *relatório sobre o saber*, Lyotard procurou dar maior consistência teórica a uma expressão de Daniel Bell, de 1959, e a posteriores investigações dispersas em domínios como a arquitectura e a crítica literária ou a práticas artísticas no campo das artes visuais e da música, por exemplo (Rosengarten, 1987; Miranda, 1987). Para isso, estabelecia com a modernidade uma determinada relação: de certo modo, o problema desta nota reside nas aceções possíveis do «pós».

Ora, «pós» significa, em primeiro lugar, o que vem depois, «no sentido de uma simples sucessão, de uma sequência dia-

crónica de períodos em que cada um é, em si mesmo, claramente identificável» (Lyotard, 1987:94); pode também traduzir a desconfiança recente em relação ao princípio optimista — o optimista moderno, iluminista, claro — do progresso geral da humanidade; e a esta ideia de «um progresso possível, provável ou necessário», enraizada «na certeza de que o desenvolvimento das artes, da tecnologia, do conhecimento e da liberdade seria proveitoso no seu conjunto», Auschwitz e Hiroshima opõem, pelo menos, uma interrogação radical; finalmente, recorrendo ao trabalho *exemplar* da arte moderna — para a qual a posição de vanguarda partia da investigação das pressuposições implicadas na modernidade — pós não significaria um movimento de *come back*, de *flash back*, de *feed back*, ou seja de repetição, mas um processo em *ana*, «um processo de análise, de anamnese, de anagogia e de anamorfose, que reelabora um esquecimento inicial» (Lyotard, 1987:97-98).

Assim, a interpelação à condição pós-moderna desdobra-se em duas questões: a de saber se esse deslocamento para uma diferença-da-modernidade tem ou não lugar no interior do campo problemático moderno e a que interroga a reflexão sobre a modernidade levada a cabo na obra de Lyotard. Porque, recorde-se, a hipótese em que ela assenta é:

O saber muda de estatuto ao mesmo tempo que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade pós-moderna (Lyotard, 1979:11).

1. Vejamos o primeiro aspecto. Escreve Lyotard:

Vivemos desde o cartesianismo numa filosofia do sujeito que era a medida e, hoje, há o seu declínio e a passagem a um tipo de pensamento completamente diferente onde as estruturas, as matrizes de sentido não são estabelecidas ou devem ser permanentemente estabelecidas (Lyotard, 1985:13).

Esta mutação, pela qual «o homem deixa de ser a medida» (idem:13), suscita, no entanto, uma reflexão mais longa.

A exigência de método e a consideração da matemática como linguagem privilegiada, constituintes do paradigma moderno, operam a transformação dos conceitos de Natureza, Razão e História a partir do princípio (*moderno*) fundamental segundo o qual *saber é poder*. Um dos aspectos da modernidade é a fundamentação de um conceito de natureza que já nada tem a ver com a experiência grega de *physis*. A consideração, «como a manifestação fundamental da natureza», dos «fenómenos do movimento das coisas materiais, átomos e electrões, ou seja, o que a física investiga como *physis*» (Heidegger, 1966:53), é o pressuposto básico de uma concepção de natureza encarada a partir de uma tripla novidade: primado

---

do modelo mecânico, primado da lei e primado da conceptualidade. Por isso, Galileu pode recorrer à metáfora do livro para falar da natureza:

A filosofia está escrita neste grande livro eternamente aberto perante os nossos olhos — refiro-me ao universo — mas não pode ler-se antes de se ter aprendido a língua e de se estar familiarizado com os caracteres em que está escrito: está escrito em linguagem matemática e as letras são triângulos, círculos e outras figuras geométricas sem os quais é humanamente impossível compreender uma única palavra.

Mas a leitura, ao mesmo tempo que tem condições, exige uma precaução essencial:

79

Já que o espírito humano é algumas vezes vítima de abusos por falsos esplendores quando não presta a atenção necessária e dado que há coisas que só se conhecem mediante um largo e difícil exame, é indubitável que seria útil contar com regras para conduzir-se em tais circunstâncias de tal maneira que a investigação da verdade resultasse mais fácil e segura; e estas regras não são impossíveis.

Assim se lê na *Lógica* de Port-Royal (cit. Rábade, 1981:20), onde se escreve, também (e os termos são expressivos quanto ao projecto mais geral da modernidade), que essas regras «permitem evitar vermo-nos surpreendidos no futuro».

É na elaboração cartesiana que o método moderno encontra a sua definição exemplar. A elevação do Eu, enquanto «Eu penso», a princípio supremo foi precedida pela definição de razão («o poder de julgar bem, e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se chama razão, é naturalmente igual em todos os homens» [Descartes, 1939:2]) e pela expressão da sua a-historicidade, pois, ao reduzir a história a uma viagem, Descartes neutraliza a importância desse passado, visto como um outro-presente, já que o que é decisivo é o facto de todas as épocas serem habitadas pela mesma razão, consequência do fascínio exercido pela certeza e evidência das razões matemáticas. Elas permitem, no mesmo movimento, desvalorizar, do ponto de vista teórico, a importância dos sentidos e colocar o pensamento, enquanto luz, como critério de toda a determinação do ser.

É na imaterialidade do pensamento — «concluí que era uma substância cuja essência ou natureza não é senão pensamento, e que, para ser, não tem necessidade de nenhum lugar nem depende de nenhuma coisa material» (Descartes, 1939:2) — que Descartes situa o primeiro princípio, o ponto firme sobre o qual apoiará a filosofia, semelhante ao que Arquimedes reclamava para levantar a terra.

Descartes funda a possibilidade de procura da verdade, explicitada no *Discurso do Método*, na imediatidade da ideia intuita, como se depreende das *Regras para a Direcção do Espírito*. O desenvolvimento do enunciado da Regra III — segundo a qual «não é o que pensa outrem ou o que nós conjecturamos, mas o que podemos ver por intuição com certeza e evidência, ou o que podemos deduzir com certeza» — mostra que existe uma hierarquia entre o saber intuitivo, que é fundador, e o saber dedutivo. Este está permanentemente ameaçado: só a intuição nos relaciona de imediato com a verdade, desde que compreendamos intuir como olhar: «*intuitus* de *in-tueri* transpõe-se num olhar (*regard*), no sentido do olhar (*regard*) que mantém sob a vigilância (*garde à vue*) o objecto»; isto é, desde que concebamos o olhar do espírito a receber a certeza da imediatidade da luz natural (Veloso, 1982:243-244).

A modernidade, ou pelo menos a sua linha historicamente triunfante, define-se, por conseguinte, pelo privilégio concedido à metáfora do olhar e pelo ideal da visibilidade pura. A medida de todas as coisas ou, se se preferir, a mediação fundamental não é o homem mas o que é pensamento no homem.

A afirmação da visibilidade como mediação pressupõe a redução do homem ao acto de ver (intuir), a redução do mundo à sua visibilidade e a consideração da luz como fundamento transcendental da relação entre homem e mundo.

O sujeito cartesiano já não pode, por isso, ser identificado simplesmente com o homem, medida de todas as coisas:

Agora, o Eu torna-se o sujeito insigne em relação ao qual, somente, as outras coisas se determinam como tais. Porque as coisas — matematicamente — recebem primeiro a sua coisidade da sua relação de fundação com o princípio supremo e com o seu 'sujeito' (Eu), são essencialmente o que em relação ao sujeito se realiza como um outro, que está em frente a ele como *obiectum*. As próprias coisas tornam-se objectos (Heidegger, 1971:115).

Pode dizer-se, então, que a razão, «enquanto Eu penso, é expressamente erigida em princípio supremo, enquanto fio condutor e tribunal de toda a determinação do ser» (Heidegger, 1971:116). Na impossibilidade de o real ser pensável em toda a sua complexidade e, portanto, na inevitabilidade de reduzir para pensar, a modernidade designou o pensamento como lugar de verdade. É o *modelo* platónico que, nas novas condições históricas e teóricas, parece manter a sua validade. Por isso é que se pode dizer, depois da realização, como técnica, da metafísica (retomando a ideia heideggeriana), que «quanto mais o nosso espírito domina os processos do universo mais eles escapam ao nosso corpo» (Naillon, 1985:45).

E esta afirmação constitui um excelente ponto de apoio para a definição da modernidade da concepção pós-moderna de matriz lyotardiana.

Se quisermos, podemos formular o que se disse segundo uma outra expressão: o niilismo é uma dimensão irreduzível de todo o pensamento sistemático. A conclusão resulta com toda a clareza, por exemplo, da base pré-conceptual em que enraizou a polémica entre Hegel e Jacobi (Hohn, 1970:129-150), na qual se confrontavam a possibilidade de uma filosofia do Espírito e do Logos e a afirmação das implicações niilistas de todo o método demonstrativo. A importação, para o contexto desta polémica, de um tema agustiniano, à qual não parece ser alheia a experiência pessoal jacobiana da visão assustadora do espaço infinito, implicou a afirmação, por Jacobi, do fundamento da filosofia como um «grande buraco» (Hohn, 1970:132). E determina, em consequência, que a sua oposição ao ideal de sistema se exprime na necessidade de optar entre Deus e o nada, de escolher viver a fé ou abrigar-se à noite de todo o entendimento e de todo o saber.

81

Tudo se passa como se o discurso filosófico clássico fosse animado pelo desejo de encontrar — ou produzir ou inventar (Althusser, 1976) — um objecto que, pela sua (presuposta) simplicidade se impusesse à aceitação imediata de um olhar intelectual, isto é, de um saber. Melhor: ao mesmo tempo que constitui o seu objecto, que quer dizer a constituição da visibilidade do objecto, o saber concebe-se a si próprio por analogia com o sentimento de verdade inerente ao acto de ver algo.

Assistimos, portanto, a um duplo processo de imaterialização (ou niilização): aquele a que o pensamento submete o real para, de acordo com as exigências que ele define, o poder pensar, e aquele a que o pensamento submete o sujeito para se conceber como lugar de produção de verdade.

A seu modo, de acordo com as condições e problemas próprios, a modernidade realizou este processo: através de uma nova concepção de natureza, que inclui a sua expansão a fenómenos humanos e sociais, e da elaboração de uma concepção de sujeito como pensamento. O homem teórico cartesiano é *inteligência*, quer dizer, o cartesianismo é uma dessas filosofias que, segundo Nietzsche, «fingem ter descoberto as suas verdadeiras opiniões pelo desenvolvimento de uma dialéctica fria, pura, indiferente, olímpica, quando, de facto, no fundo dos seus sistemas está um desejo abstraído e filtrado». O reconhecimento da pertinência da máquina como metáfora para pensar a natureza e o alargamento, aos fenómenos humanos e sociais, do modelo da inteligibilidade que enforma as ciências naturais implicam, necessariamente, que

os «homens se tomem em conta como um dos elementos desta estrutura extraordinariamente complexa na qual eles se encontram e a todos os níveis: biológico, familiar, físico, etc. Não vale a pena temer esta situação, esta condição» (Lyotard, 1985:13).

2. Vejamos agora os principais aspectos da análise da modernidade em *A condição pós-moderna*.

A primeira grande afirmação — ou hipótese — desta obra é, recorde-se: «o saber muda de estatuto ao mesmo tempo que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade pós-moderna» (Lyotard, 1979:11). A questão do saber, no âmbito da modernidade, é indissociável da questão da formação. O elemento decisivo é o facto de estar contida na ideia de formação a importância da *imagem* pela qual a formação se afirma como sinónimo de cultura. Hegel sistematizou a identificação entre formação (entendida como cultura) e ascensão à generalidade. O ponto de partida foi a consideração do homem sob o duplo aspecto da sua *singularidade* e do seu *ser universal*, quer dizer, a partir de um duplo dever, o da sua conservação física e da elevação à sua natureza universal. O pressuposto é, evidentemente, o de que o homem não é o que deve ser. Ao homem abrem-se possibilidades de uma existência inautêntica (de certo modo é a ela que o homem está imediatamente exposto), presa ao circunstancial e ao fortuito, e de uma existência polarizada pelo essencial. Realizar a sua vocação — e «o que mais causa insatisfação ao homem é não realizar a sua vocação» (Hegel, 1969:60) — é ter uma imagem de si, ou que deseja para si, e atingi-la ou realizá-la pela justa consideração dos meios indispensáveis. A vocação é, escreve Hegel,

por assim dizer uma matéria-prima que é preciso elaborar em todas as direcções, a fim de que não contenha nada de estranho, de áspero e de recalcitrante. Na medida em que a fiz inteiramente minha, sou livre, nela (Hegel, 1963:60).

A ascensão do homem à condição verdadeiramente humana é, pois, mediada pelo universal. E a história, no contexto humanista em que modernamente é pensada, é processo progressivo da chegada dos homens — todos — à universalidade da sua condição essencial. A Enciclopédia de Hegel, depois de Fichte e Schelling, constitui a afirmação de que

há uma 'história' universal do espírito, o espírito é 'vida' e esta 'vida' é a apresentação e a formulação do que ela própria é, tem por meio o conhecimento ordenado de todas as suas formas nas ciências empíricas. A enciclopédia do idealismo alemão é a narração da 'história' deste sujeito-vida (Lyotard, 1979:57).

---

Num espaço teórico secularizado em que a maioria, isto é, a capacidade de pensar por si próprio será posta como princípio (Kant, 1947), realizar-se é, para o indivíduo, passar a existir não a partir da sua individualidade, portanto da diferença que é, mas a partir do universal que, por intermédio da humanização dos indivíduos, progressivamente se realiza.

Porém, formar-se, na acepção hegeliana, pressupõe tomar consciência da necessidade de limitar-se. Implica suspender a validade de uma existência inautêntica — quer dizer, dependente — e adequar a sua actividade à imagem de si que quer realizar. O trânsito da facticidade do que se é para a realização do que se deve ser encontra-se, portanto, mediado pela pergunta sobre o que se quer ser. É a pergunta que suspende, que problematiza, que abre possibilidades: «a essência da pergunta é abrir e manter abertas possibilidades» (Gadamer, 1977:369), quer dizer, «a abertura do perguntado consiste em que não está fixada a resposta» (Gadamer, 1977:440).

Neste ponto, a divergência entre a concepção moderna e a atitude pós-moderna parece clara. Notemos, porém, que ao perguntar perguntamos pelo sentido daquilo que perguntamos. O termo *sentido* — na tripla acepção de *sujeito que se dirige, do processo ou ida e do outro*, que é termo do movimento e sua condição (Pereira, 1979:294) — pode por isso mesmo baptizar o que nos põe em relação com o mundo e mostrar que esta relação é, radical e irredutivelmente, uma dimensão da corporeidade.

É possível discernir, num momento privilegiado da fundamentação da metafísica (refiro-me, de novo, ao pensamento platónico), o conflito entre o estabelecimento do paradigma idealista e a prospecção de uma noção de filosofia fiel à sua natureza erótica. O diálogo *Banquete* é exemplar. Aí se afirma, em primeiro lugar, a natureza erótica do acto de filosofar. Eros, nascido de Engenho (filho de Sabedoria) e de Pobreza, conserva as características dos progenitores, é em si mesmo reunião de contrários — «rude e seco, descalço e sem morada, estirado sempre por terra, nu, dorme ao relento, nos vãos das portas ou no desabrigo dos caminhos, como a mãe; ao mesmo tempo, tem o espírito ardiloso do pai na procura do que é belo e bom, a mesma coragem, a mesma ousadia e persistência que o tornaram caçador temível, sempre a architectar armadilhas, ávido de saber e dedicado à invenção» (Platão, 1973:203 b-d). O Amor tinha, portanto, uma natureza peculiar, nem mortal nem imortal, permanentemente em extinção e em florescimento, que lhe destinava uma função própria: «anunciar e transmitir aos deuses o que se passa entre os homens e aos homens o que se passa entre os deuses» (Platão: 202 e).

O triunfo do paradigma metafísico desenha-se quando um objecto aparecer designado como único. É o segundo aspecto que interessa sublinhar. A fórmula: «o amor é o desejo de possuir o bem para sempre» (Platão, 1973:206 a), condensa todos os pressupostos de um paradigma metafísico da filosofia. Nesta linha, o fundamento é não deixar o desejo entregue ao seu próprio movimento (à ignorância ou cegueira do seu próprio movimento). Exige-se uma *paideia*, uma *hermenêutica do desejo* que responda à pergunta: o que é que se *deve* desejar? (Foucault, 1984; Irigaray, 1984). Por isso, pode partir-se da diferença sexual e da relação amorosa concreta e estabelecer uma analogia entre a geração segundo o corpo e a geração segundo o conhecimento: «a geração é, para o ser mortal, como que a possibilidade de se perpetuar e imortalizar; ora, de acordo com o que dissemos, é forçosamente à imortalidade que o homem aspira através do Bem — se, de facto, amor do Bem é o desejo de possuí-lo para sempre! Donde, teremos de concluir que o Amor tem igualmente em vista a imortalidade» (Platão, 1973: 207 a). Jogar, ao mesmo tempo, com a imagem da geração — saber é gerar — e com a exigência de eternidade, implica estabelecer uma hierarquia de fecundidade: «uns são fecundos segundo o corpo [e esses] voltam-se de preferência para as mulheres, e esta é a sua maneira de amar»; outros, fecundos segundo a alma, «prendem-se [entre si] por laços bem mais sólidos do que aqueles que nos ligam aos filhos, guardando entre si uma amizade mais duradoira, pois os filhos resultantes de tal união são mais belos e imortais» (idem:209 c).

A diferença de que se partiu foi digerida no movimento da dialéctica ascendente e a concretude em que ela existe, subsumida no primado da inteligibilidade e da abstracção.

Ora, poderemos dizer que esta concepção de filosofia nada tem a ver com aquela outra, também inscrita, como vimos, no texto platónico, elaborada a partir da metáfora da caça. Ortega dedicou a este tema algumas páginas curiosíssimas. Para o caçador, o mundo abre-se em imensas possibilidades cuja realização é inantecipável, imprevisível, inconceptualizável. Exige uma permanente situação de alerta, uma abertura ao que se «não sabe se se vai passar» (Ortega, 1973:419-491), uma disponibilidade para a fruição de momentos cairológicos tecida numa concepção de tempo irredutível à linearidade aristotélica.

No âmbito do paradigma metafísico, vemos que o sentido-para-mim, em que consiste toda a relação do saber com o mundo, é transformada em sentido-para-todos. Por isso, o saber que eu possuo deixa de traduzir a minha relação com o mundo ou o modo como o mundo para mim se organiza e

---

torna-se, se passa pelas provas de verdade indispensáveis a todo o saber, uma expressão individual do saber: a verdade fala e é pela minha boca que ela fala (Juranville, 1982). O sentido que, no interior do paradigma da caça, é precário, possível (mas não necessário), frágil, por isso sempre inesperado e surpreendente, está (segundo as exigências metafísicas) absolutamente fundado: o jogo do encontro — fugazmente absoluto, irreduzível a uma conceptualização — é convertido pela metafísica na final reconciliação de termos originariamente unidos e transitoriamente separados segundo a solução harmónica de todo o ideal do Um. É uma exigência do pensamento, metafisicamente realizada pelo primado de uma lógica da identidade para a qual a verdadeira comunidade humana é intelectual. Contra a possibilidade de pensar o mundo simbolizado pelo jogo (Fink:1966), trata-se de dominar a gramática de todas as transformações possíveis.

85

Neste sentido, é possível dizer que o ideal de toda a filosofia clássica e, dentro dela, da filosofia moderna, é a adequação da abstracção das suas categorias à dimensão verdadeiramente humana dos homens: «se se reconhece que as leis lógicas concretas do pensamento são ao mesmo tempo as leis da estrutura ontológica do mundo, segue-se necessariamente que a lei da natureza e o carácter ontológico do objecto é, pura e simplesmente, uma função que depende do modo teórico e técnico como o homem capta o ser que o envolve» (Schneider, 1967:323-343). É possível também perguntar — se «a informação é a medida da redução da incerteza que pode existir a propósito do estado de uma parte do universo (aquilo que se passa no lugar do emissor) por intermédio de uma mensagem» (*Communication*, 1973:393) — adequando a nossa própria terminologia, se se não pode falar de um «tornar-se-informação» da filosofia clássica. É certo que a pergunta (recorde-se: a abertura de possibilidades de sentido daquilo sobre que se pergunta) é um momento constituinte da reflexão filosófica. Mas não é menos certo que a realização metafísica da filosofia consiste justamente no abandono desta exigência interrogativa, por isso, hermenêutica, e na definição clara de uma *mediação total* (Ricoeur, 1986:39-117). A recuperação da eficácia da interrogação, que consiste em manter vivo o *limite interno* de todo o saber (Vergote, 1976) e em problematizar o princípio do ideal de saber absoluto, é uma condição de desconstrução da metafísica e da informática: pela estrutura dogmática, uma, e pela essência afirmativa, outra, impedem ambas, pela mesma lógica do seu desenvolvimento, o acesso à fonte das perguntas exigido pelo poeta (Sá, 1980:57).

---

3. A segunda grande questão posta por *A condição pós-moderna* respeita aos pressupostos e às implicações da decadência das grandes narrativas, que é um dos seus traços mais impressionantes.

Escreve Lyotard:

As 'metanarrativas' de que se trata em *A condição pós-moderna* são aquelas que marcaram a modernidade: emancipação progressiva ou catastrófica do trabalho (fonte do valor alienado na razão), enriquecimento da humanidade inteira através dos progressos da tecnociência capitalista, e até, considerando-se o próprio cristianismo na modernidade (opondo-se, neste caso, ao classicismo antigo), salvação das criaturas através da conversão das almas à narrativa crítica do amor mártir (Lyotard, 1987:31).

É a pretensão legitimadora destas narrativas que a transformação do saber nas sociedades informatizadas vem pôr em causa.

Dois grandes pressupostos fundam a constituição de uma narrativa (na acepção em que o termo é aqui utilizado) e, evidentemente, o seu projecto de domínio não só do passado, do presente e do futuro como, principalmente, do princípio fundador das diferenças históricas.

O primeiro é a concepção aristotélica de tempo: «o tempo é o número do movimento entre o fundamento e o fundamentado» (Pereira, 1977:17). Pressupõe a necessidade de uma medida para pensar a mutabilidade do real e abre caminho à racionalização, manipulação e domínio que serão as coordenadas da relação com o mundo ao longo da modernidade. A densidade existencial é, portanto, *traduzida* na homogeneidade de um tempo linear que só postula a indiferenciação de experiências irreduzíveis porque desiste de admitir, no campo de exigências do filosofar, por exemplo, o histórico e o lúdico. Aqui, é o único e o não-funcional que, ao constituírem problema insolúvel na sua irreduzibilidade à quantificação e conceptualização, são desvalorizados e considerados irrelevantes para a inteligência de um mundo que *se diz* num sistema conceptual.

O segundo pressuposto é colhido em *A Cidade de Deus* de S. Agostinho, obra na qual o acontecer humano é pela primeira vez (Mayer, 1967:25-34) encarado «na sua totalidade, numa óptica de continuidade rumo a um fim absoluto» (Pereira, 1980).

S. Agostinho dá expressão filosófica à concepção bíblica de tempo que rompe com a concepção cíclica sem adoptar um ponto de vista linear: esta imagem é estranha à mentalidade hebraica, «que apenas conhece o tempo preenchido e 'pleno' na vida do povo, do mundo ou do indivíduo. Enquanto o ocidental parte da representação do tempo fluente, linear e

---

vazio para o tempo preenchido, o hebreu, ao contrário, só a partir da experiência do tempo pleno, da fé no conteúdo qualitativo do tempo assegurado por Deus abstrai o conceito de tempo distendido e linear» (Pereira, 1977:36). É essa obra de S. Agostinho, centrada numa categoria fundamental (a «experiência» ou a «prática»), que «fixa o tema da emancipação»: «a articulação do eu e do tempo na categoria fundamental da 'experiência' (ou da 'prática') é já feita por Agostinho. O sujeito é despossuído de si mesmo pelo tempo, e o tempo é também o que permite ao sujeito realizar-se. Sujeito ainda não ele próprio: adiantado ou atrasado sobre a sua identidade» (Lyotard, 1984:43).

87

No plano político e social, a conjugação destes pressupostos, no contexto moderno, permite pensar a sociedade como uma totalidade em movimento (homogéneo) para uma finalidade que o pensamento define e, por isso, de certo modo, antecipa.

A sociedade é *cidade*, é *organismo*, é *máquina* cujo funcionamento, tornado em problema número um, é finalmente conhecido. Isto significa a extensão aos fenómenos sociais dos princípios de inteligibilidade dos fenómenos naturais e traduz o primado da causa formal sobre a causa eficiente e a causa final (Santos, 1987:16). E implica que a sua realização seja tanto mais perfeita quanto os seus elementos (cidadãos, órgãos, peças) mais eficazmente forem os *meios de realização* da perfeição total.

A decadência das grandes narrativas deverá ser pensada a partir destes elementos. Porque, se tivermos em conta que a clareza é função da abstracção e que esta resulta da redução da realidade a símbolos e relações entre símbolos, visando uma linguagem e um conhecimento unívocos, claros e sistemáticos que excluam tudo o que perturba o funcionamento global, podemos concluir que as grandes alternativas desaparecem porque se realizam. Se, porém, a adequação do saber às condições de hegemonia da informática não for encarada do ponto de vista de uma mudança de estatuto mas da óptica de uma realização do ideal metafísico de abstracção e des-subjectivação, poderemos acrescentar que o desaparecimento das grandes narrativas é trabalhado pelo mesmo princípio de afirmação da comunicação pensada a partir do modelo informático. Os grandes objectivos sociais, a finalidade de uma sociedade, deixam de estar inscritos no desejo de morte das utopias, mas estão à disposição dos gestores sociais num banco de dados. Ou, para retomar as palavras de Lyotard, «as funções de regulação e, portanto, de reprodução são e serão retiradas cada vez mais aos administradores e confiadas a autómatos. A grande questão torna-se e tornar-

-se-á dispor das informações que estes deverão ter em memória a fim de que as boas decisões sejam tomadas. A disposição das informações é e será do foro dos especialistas de todos os géneros. A classe dirigente é e será a dos decisores. Já não é constituída pela classe política tradicional, mas por uma camada compósita formada por chefes de empresas, altos funcionários, dirigentes dos grandes organismos profissionais, sindicais, políticos e confessionais» (Lyotard, 1979:30).

O cumprimento de um dos grandes objectivos do método, como elemento decisivo do paradigma moderno, o de evitar que sejamos surpreendidos pelo futuro — pois o futuro é o que a inteligibilidade for capaz de pensar, é a possibilidade eficaz —, evoca-nos a observação heideggeriana: «O método não é uma peça do equipamento da ciência, entre outras, é o seu conteúdo fundamental, a partir do qual se determina antes de todas as coisas o que pode tornar-se objecto e como se torna» (Heidegger, 1971:112).

Por isso, a organização da morte em Auschwitz em nome do Terceiro Reich, o universo concentracionário estaliniano em nome da superação da pré-história da humanidade ou o aniquilamento sofisticado em Hiroshima e Nagasaki, para não falar no seu prolongamento, em múltiplas ameaças, até hoje, se podem ser os sinais da destruição das «esperanças que formavam a modernidade» (Lyotard, 1984:43), são por certo os resultados até agora mais expressivos de um pensamento que se concebe como sabendo tanto mais quanto mais domine.

No debate travado entre Lyotard e Habermas, entre outros, o que se discute, no fundo, é a unidimensionalidade da razão. Quer dizer: a possibilidade de a razão organizar a vida social a partir da consciência dos seus próprios limites. Trata-se, agora, de agarrar «as intenções das Luzes apesar da sua desagregação, ou, pelo contrário, de renunciar ao projecto da modernidade e aspirar a que, por exemplo, os potenciais cognitivos que não desembocam sobre o progresso técnico, o crescimento económico e a administração racionalizada sejam limitados a tal ponto que pelo menos a prática vital, remetendo a tradições tornadas cegas, não seja afectada por elas» (Habermas, 1981:958).

4. Em *A condição pós-moderna*, Lyotard recorre ao 2.º Wittgenstein para traduzir o que, do seu ponto de vista, constitui uma tese importante da pós-modernidade: «a ciência joga o seu próprio jogo, não pode legitimar os outros jogos de linguagem» (Lyotard, 1979:66).

Nesta disseminação de jogos de linguagem e na ausência de uma metanarrativa que os reúna e funde a sua unidade, «é o próprio sujeito social que parece dissolver-se. A relação

---

social é da ordem da linguagem mas não é feita de uma única fibra» (Lyotard, 1979:66-67). A Tecnocultura gere a sociedade, cuja preocupação deixa de ser um objectivo de vida, entregue à diligência de cada um: «cada um está remetido para si próprio. E cada um sabe que este si é pouco». Pouco, todavia, não significa isolamento: «ele está envolvido numa textura de relações mais complexa e mais móvel do que nunca. Ele está sempre, jovem ou velho, homem ou mulher, rico ou pobre, colocado em «nós» de circuitos de comunicação, por mais ínfimos que sejam». Ou, como o próprio Lyotard acha preferível dizer, «colocado em locais por onde passam mensagens de natureza diversa» (Lyotard, 1979:30-31).

89

O problema, no entanto, alarga-se em vez de se reduzir. Elis Theofilakis exprimiu-o com clareza: hoje, nós, «Homens Sem Qualidades, com a única obrigação de inventar a regra do jogo de todas as situações inéditas com as quais somos afrontados», existimos sem «realidades que se impõem no quadro da nossa Tecnoestrutura» e substituem a relação Homem / Natureza pela de Homem / Técnica» (Theofilakis, 1985:X). Lyotard disse-o de outro modo: «os bancos de dados ... excedem a capacidade de cada utilizador. São a 'natureza' para o homem pós-moderno» (Lyotard, 1979:84-85). De ora em diante, «operamos num real de que já não temos a prova: banhamo-nos no imaterial das informações, distância, velocidades, transformações de noções, deslocações e desmaterializações de todos os sinais do antigo reconhecimento: ordem natural, ciclos de procriação, sexualidade, dinheiro...» (Theofilakis, 1985:X).

Pode perguntar-se, então, como é que cada um, desde sempre situado numa rede comunicacional tecida a *partir do primado da técnica*, pode inventar, para o seu próprio jogo, regras essencialmente diferentes das que a «natureza» a que pertence lhes permitem inventar. Porque a pós-modernidade reelaborou, de acordo com a especificidade dos seus pressupostos, o problema da mediação, ao qual parece responder com a tecnicização da própria possibilidade de inventar. A pergunta é: que espaço é que uma sociedade organizada internamente pelo princípio tecno-científico da aplicação reserva ao princípio poético de alargamento dos sentidos possíveis, pois é o inaudito, ou o ainda não dito, que no poético se diz? A pergunta pode formular-se de outro modo: que espaço é que uma sociedade, concebida a partir do ideal informático, reserva ao *pre-nome*, ao *antes do nome que quer ser nomeado* (Godard, 1984) mas cujo anúncio é, simultaneamente, a crise (a suspensão) do já dito?

Dir-se-á que são jogos de linguagem irredutíveis. Mas precisamente onde o sentido que eu encontro para as coisas

não visar o encontro com outros sentidos, onde uma sociedade se não constituir em espaço de emergência e comunicação destes sentidos — é ainda no âmbito da modernidade que nos movemos.

Por isso, onde os partidários desta concepção de pós-modernidade vêem a purgação do narcisismo, estamos ainda numa situação radicalmente devedora da extensão do princípio da modernidade a todos os planos do real.

Romper com o narcisismo é romper com o ideal metafísico da racionalidade do *pensamento do pensamento*. Significa conceber uma razão relacional, isto é, uma razão que seja, em si mesma, relação, demarcada por isso do movimento de ensimesmamento que o «Eu», enquanto «Eu penso», efectuava.

Neste sentido, a crítica de Feuerbach ao sistema hegeliano é fulcral: a demarcação relativamente ao pensamento subsumptivo implica a valorização da dimensão corporal dos homens e do que estabelece a relação entre o corpo e as coisas. O *eu* existe para um ser pensante. Mas o *tu* só aparece quando um homem se apresenta, enquanto corpo, perante outro homem. A crítica ao narcisismo, que é também a crítica ao ideal moderno da abstracção, resulta numa valorização da concretude, do corpo, da praxis. Ao pensar-se a partir de uma des-materialização da natureza, a pós-modernidade (nesta concepção) completa o projecto moderno mais geral, sem atender — como bem viu Gianni Vattimo — à necessidade de encontrar, no que conduziu ao fim (poder-se-ia dizer: à crise) da modernidade, uma perspectiva de continuidade.

Do meu ponto de vista, esta operação requer uma análise da modernidade filosófica hermeneuticamente ajustada. A ideia de uma *dupla inscrição da escrita filosófica*, segundo expressão importada de Eduardo Prado Coelho (Coelho, 1982), que tenda a ver o texto filosófico — e a história da filosofia como texto — internamente rasgado pelo conflito entre o ideal do Um e o reconhecimento do Múltiplo, poderá permitir ver que é em diálogo com o que a modernidade problematizou e depois sacrificou — por exemplo: Rousseau e a pergunta pela importância das ciências e das artes para a felicidade dos homens ou Vico e a crítica à vocação do método científico-matemático para traduzir a totalidade das experiências humanas — que se abrirá caminho para o que veio (ou virá) depois.

Este gesto é ou não, afinal, «a investigação das pressuposições implicadas na modernidade»? ■

**Referências  
Bibliográficas**

- Althusser, Louis 1976 *La transformación de la filosofía*, Ediciones da le Universidad de Granada.
- Coelho, Eduardo Prado 1982 *Os universos da crítica*, Lisboa, Edições 70
- Communication et les mass-media (La)* 1973 Marabout, Paris.
- Descartes, René 1939 *Discours de la méthode* (Ed. E. Gilson), Paris, Librairie J. Vrin.
- Fink, Eugen 1966 *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Les Éditions Minit
- Foucault, Michel 1984 *Histoire de la sexualité — 2: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- Gadamer, Hans-Georg 1977 *Verdad y metodo*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Godard, Jean-Luc 1984 *Prénom: Carmen*.
- Habermas, Jürgen 1981 «La modernité: un projet inachevé», *Critique*, 4-13, 950-969.
- Hegel, G. W. F. 1969 *Propédeutique philosophique*, Paris, Gonthier.
- Heidegger, Martin 1966 *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Heidegger, Martin 1971 *Qu'est-ce qu'une chose?* Paris, Gallimard.
- Hohn, Gerhard 1970 «F. H. Jacobi e G. W. Hegel ou la naissance du nihilisme et la renaissance du 'Logos'», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 129-150.
- Irigaray, Luce 1984 *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Les Éditions de Minit.
- Juranville, Alain 1982 «La philosophie comme savoir», *Les Études Philosophiques*, 2, 177-198.
- Kant, Immanuel 1947 «Réponse à la question: Qu'est ce que les lumières?», *La philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier.
- Liotard, Jean-François 1979 *La condition postmoderne — rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minit.
- Liotard, Jean-François 1984 «Langage, temps, travail» *Change International Deux*, Maio, 42-47.

António Pedro  
Pita

- Lyotard, Jean-François 1985 *Modernes et après — Les immatériaux*, Paris, Autrement.
- Lyotard, Jean-François 1987 *O pós-moderno explicado às crianças*, Lisboa, Dom Quixote.
- Mayer, Rosita G. de 1967 «San Agustin: primer filosofo de la historia», *Revista de Filosofía de Costa Rica*, 20, Janeiro-Junho, 25-34.
- Miranda, José A. Bragança 1987 «Considerações sobre a arte na sua 'situação pós-moderna'» *Risco*, 6, 89-103.
- 92 Naillon, Martine 1985 «Le système technique en mutation», *Modernes et après*.
- Ortega y Gasset, José 1973 *Obras Completas*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, t. 6, 419-491.
- Pereira, Miguel Baptista 1977 *Novidade e originalidade em filosofia. A propósito da experiência e da história*, Coimbra.
- Pereira, Miguel Baptista 1979 *Experiência e sentido*, Coimbra.
- Pereira, Miguel Baptista 1980 *Temas fundamentais de filosofia da história*. Seminário na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Platão 1973 *O Banquete*. Introdução, tradução do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Lisboa, Verbo, 193-277.
- Rábade, Sérgio 1981 *Metodo y pensamiento en la modernidad*, Madrid, Narsea.
- Ricoeur, Paul 1986 *Du texte à l'action — Essais d'hermeneutique, II*, Paris, Seuil, 39-117.
- Rosengarten, Ruth 1987 «O pós-modernismo e as artes visuais», *Risco*, 6, 77-87.
- Sá, Vitor Matos e 1980 *Companhia Violenta*, Coimbra, Centelha.
- Santos, Boaventura de S. 1987 *Um Discurso sobre as ciências*, Porto, Afrontamento.
- Schneider, P. K. 1967 «Science, cybernétique et conscience», *Archives de Philosophie*, Paris, XXX, 323-343.
- Theofilakis, Élie 1985 *Modernes et après*, Paris, Autrement.
- Veloso, Aurélio Menezes 1982 «Do pensamento à comunicação: o problema da inter-relação na filosofia cartesiana», *Actas do primeiro congresso luso-brasileiro de filosofia, Revista portuguesa de filosofia*, XXXVIII-III.
- Vergote, Antoine 1976 «La psychanalyse, limite interne de la philosophie», *Savoir, faire, espérer*, Bruxelas, Publications de la Faculté Universitaire de Saint-Louis, t. II, 479-504.
-