

Razão e normatividade: contraste e paradoxo da pós-modernidade

*Ireno Antônio Berticelli**

Resumo

O paradoxo que constituem a normatividade como ato de razão e a condição pós-moderna de vida é o centro de reflexão deste trabalho. Por um lado, a saturação de um mundo administrado, no sentido adorniano e, por outro, a ruptura e fragmentação característica do presente momento histórico são os ingredientes da esquizofrenia típica do capitalismo tardio que são postos em evidência neste estudo. Que espaço resta entre a globalização, por um lado e a diluição das metanarrativas, das totalidades e da unidade, por outro? Enfim, entre a multiplicidade e a unidade existe alguma saída viável para o homem/a mulher? Estas são algumas das questões trazidas ao debate sem, contudo, pretender esgotá-las.

Palavras-chave: normatividade; razão; razão e pós-modernidade; pensamento pós-moderno.

Abstract

The paradox that constitute the normativity as an act of reason and the postmodern way of life is the main object of reflexion of this study. On one hand, the saturation of an administrated world, in the adornian sense, and on the other hand, the rupture and distinctive fragmentation of present historic moment are the ingredients of the typical schizophrenia of the late capitalism that are made evident in this article. Which space remains between globalization, on one hand, and the dilution of metanarratives, of totalities and of the unity, on the other hand? Finally, is there, between multiplicity and unity some doable solution for man/woman? These are some of the questions discussed, without attempting to exhaust them.

Key-words: normativity; reason; reason and postmodernity ; rationalism; postmodernity and rationalism.

* Universidade do Oeste de Santa Catarina

Endereço para correspondência: Rua Tiradentes, 898-E – Bairro Bela Vista – Chapecó/SC – 89.804-060 – Tel.: (049) 987.6887

Introdução

O prefácio escrito por Horkheimer (1976) à sua obra intitulada *Eclipse da razão*, no ano de 1946, parece encerrar em si um paradoxo por ele sentido e dito do qual ainda não nos livramos: “No momento em que se escrevem estas palavras”, dizia, então, “os povos das nações democráticas vêem-se confrontados com o problema de completar a vitória obtida pelas armas. Devem elaborar e pôr em prática os princípios de humanidade em nome dos quais foram feitos os sacrifícios da guerra” (p. 5). Trata-se de um paradoxo sombrio que a palavra “eclipse” posta no título da obra representa muito bem: quando há um eclipse entra-se na noite em pleno dia. As mentes ficam confusas. As aves começam a se recolher e os animais também pressentem uma estranha e inusitada chegada da noite - dia e noite a um só tempo, num mesmo lugar... nada mais paradoxal.

O problema posto por Horkheimer é emblemático: “vitória obtida pelas armas”, “princípios de humanidade a serem salvaguardados”, “nações democráticas” que na verdade não tiveram sua força (κράτος) no povo (δημος), mas “nas armas”. O resultado foi o sacrifício de todas as partes: o sacrifício a que tanto Horkheimer quanto Adorno sempre retornam. Na tradição judaico-cristã o sacrifício sempre se interpõe como uma ruptura da razão. É algo que se interpõe entre o ato racional e o irracional. O sacrifício é o “*absurdum*” da razão, salto no abismo, única forma de transpor o intransponível. É ponte que se interpõe entre o *mysterium* e a *ratio* para tornar a vida ainda possível. Este sentido permanece no cristianismo também no *mysterium salutis*, um paradoxo não menos forte e significativo que é o contraste entre razão e uso das armas para salvaguardar a razão e tornar a vida ainda possível.

Este pequeno estudo pretende conduzir uma reflexão sobre o paradoxo que se constitui a normatividade como ato de razão do mundo administrado, no sentido adorniano e o afastamento da norma, característico da condição pós-moderna de vida. Os educadores, em suas atividades e reflexões, são permanentemente desafiados pelo caráter normativo do processo educacional em que estão envolvidos, numa arena onde a norma e o processo emancipatório se defrontam numa agonística paradoxal, tantas vezes complexa e problemática. É, pois, urgente buscarem-se caminhos elucidativos, ainda que isto se configure tarefa ingente e que não acena com nenhuma via fácil. Dada sua emergência no campo educacional, o presente estudo tem a pretensão de trazer alguns elementos para uma reflexão investigativa de onde possam, quem sabe, resultar mais algumas perguntas e a viabilização, quiçá, de algumas respostas ou, o que é mais provável, o desafio para novas e mais aprofundadas investigações, por parte de outros

educadores. Trata-se, pois, de buscar persistentemente o sentido, os limites e o alcance possível da normatividade, indefectivelmente presente no processo educacional e no próprio imperativo que se põe de educar.

Horkheimer faz o contraponto entre a força emancipadora da razão e sua força de exclusão e subordinação total, pondo em evidência a bipolaridade do progresso representado pelos avanços técnicos e a “reemergência vitoriosa do neobarbarismo derrotado nos campos de batalha”, como diz, textualmente (opus cit. p. 6).

Ainda que estejamos longe de um conflito como o que Horkheimer vivenciou, no centro das preocupações contemporâneas está muito viva e presente a mesma perplexidade, face aos avanços vertiginosos da tecnologias por um lado e o avanço das perplexidades que muitos denominam de irracionalismo (com o que outros tantos não concordam). Se, por um lado, o mundo administrado parece ser um feito levado ao extremo, por outro, há um estado de coisas, sobretudo ligadas ao mundo vivido, que se opõe paradoxalmente ao mundo administrado: fenômenos da cultura que propugnam por uma independência e ruptura com a racionalidade atribuída à modernidade. A questão da ética é um bom exemplo: se, por um lado, a ruptura das normas é uma característica evidente de nosso tempo, por outro, o advogar uma ética se constitui numa onipresença insistente em todo pensamento pós-moderno (entendido como a discussão da modernidade e sua crítica)¹.

Esta é uma questão de tamanha complexidade que com certeza não se esgota numa discussão breve, até mesmo porque seu equacionamento como problema demanda um “amadurecimento” que nem de longe se atingiu na literatura contemporânea.

1. A dúvida de Descartes

Quando Descartes duvidou (dúvida metódica), derrubou “a velha ponte da racionalidade” e se propôs construir uma nova e inabalável. Contudo, ao que parece, esta obra permanece inconclusa até os nossos dias. Os vários projetos com vistas a lançar “fundamentos” se tornaram inúteis e a tarefa de o fazer se tornou uma possibilidade sempre mais remota. Hoje, nega-se claramente essa possibilidade. Contudo, no mundo prático (técnico), nunca se vivenciou tanto empenho, com resultados tão

¹ Sempre que nos referirmos à pós-modernidade, a entendemos como Andreas Huyssen a entende e cujo conceito é compartilhado por Fredric Jameson (1996). Diz Huyssen: “Eu não quero ser mal entendido, pois não afirmo que exista uma tal modificação no paradigma das ordens culturais, social e econômica; qualquer pretensão nesse sentido seria claramente exagerada. Registra-se, contudo, em importante setor de nossa cultura, uma notável mudança nas formações de sensibilidade, das práticas e de discurso que torna um conjunto pós-moderno de posições, experiências e propostas distinguível do que marcava um período precedente” (1991, p. 20).

surpreendentes no sentido de racionalizar e normatizar a atividade humana. O velho sonho de Pascal, ao inventar uma máquina de calcular, chega sempre mais próximo de seu ideal, nos contínuos avanços tecnológicos do computador. Cada vez mais as atividades quotidianas do homem e da mulher são racionalizadas pelo uso de máquinas que, por sua vez, são sempre mais sofisticadas e eficientes, ultrapassando em muito a capacidade individual geral de raciocínio. Mas, se por um lado, vemos a ascensão da racionalidade tecnológica, por outro, nos deparamos com o mesmo paradoxo com que se deparam Horkheimer e Adorno, ao verem se “resolver” a dialética da racionalidade/irracionalidade nos campos de batalha onde, na verdade, se encontra o *locus* mais típico da irracionalidade e da barbárie.

Não estaria, o nosso tempo, envolto no mesmo estado paradoxal diante da guerra eletrônica como a do Golfo? Que vitória poderia trazer de volta à razão os horrores da guerra? É tarefa assaz difícil conciliar *racionalidade funcional* e *racionalidade substancial*. Afirma Horkheimer: “Dentro da visão subjetivista, quando o termo ‘razão’ é usado para conotar uma coisa ou uma idéia mais do que um ato, ele se refere exclusivamente à relação de tal objeto ou conceito com um propósito, não o objeto ou conceito em si mesmo” (1976, p. 14). Mantendo-nos no âmbito destes dois conceitos weberianos de razão (racionalidade funcional e racionalidade substancial), tal como aconteceu com Max Weber, não acharemos nenhuma saída para determinar qualquer fim para o homem. Nem estaremos aptos a distinguir um fim de outro. Na mesma extensão em que se torna difícil uma razão funcional (razão tecnológica), também se torna difícil uma razão substancial, ou seja, uma razão dos fins a que se destina a tecnologia, como fins condizentes aos fins do homem. Como a razão “em seu sentido próprio de *logos*, ou *ratio* sempre esteve essencialmente relacionada com o sujeito” (Horkheimer, opus cit. p. 15), ante o que se preconiza como *a morte do sujeito*, o sentido racional dos fins do homem se tornam ainda mais problemáticos. Assim, a razão auto-fundante do *cogito* cartesiano se tornou uma tarefa impossível. A tarefa demolidora de Nietzsche de *Para além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do porvir* (1974) e *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* (1974) teve seguidores, encontrou aliados de peso. Afirma Honneth: “Além de *Dialektik der Aufklärung*, obra-prima da teoria crítica em matéria de filosofia da história, encontraremos dificilmente um empreendimento mais radical na sua vontade de desmascarar a Razão européia que o da teoria do poder desenvolvida por Michel Foucault” (1983, p. 171). Mas o próprio Foucault é emblemático para o problema de que tratamos aqui: o paradoxo posto pelo contraste da razão/irrazão não se desfaz com o recurso à “*ratio*” do poder.

Pelo contrário. O poder em Foucault é paradigmático e explicativo. Não há como o negar. Não importa se o movimento de investigação se faz de cima para baixo ou, como quer Foucault, de baixo para cima, ou seja, dos “lugares” menores, dos nós finos de uma fina malha em que se distribui o poder. Segundo nos informa Honneth, Foucault, a quem inclui entre os estruturalistas, tal como toda a geração estruturalista do pós-guerra, se formou num contexto marcado pela fenomenologia de Merleau-Ponty e do existencialismo sartreano. Afastando-se, como os demais estruturalistas, da fenomenologia, abandonou, igualmente, qualquer antropocentrismo. O sentido não é produzido pelo sujeito. Voltando sempre à experiência produzida pela literatura, busca “*la pensée du dehors*”, “este pensamento que se mantém fora de toda a subjetividade para daí fazer surgir os seus limites como que do exterior, para enunciar o seu fim, para fazer cintilar a dispersão e retendo apenas a sua ausência invencível” (Foucault *apud* Honneth, opus cit. p. 172). Foucault abandona qualquer busca de sentido a partir das origens. Sua busca é genealógica, tendo por método a arqueologia e a genealogia. O desaparecimento do sujeito nesse tipo de “*ratio*” se torna irreversível. Por outro lado, a minúcia arqueológica que põe às claras a malha do poder constituinte das verdades segue uma lógica que por ser presa ao mundo vivido, não é menos rigorosa que a lógica do *logos*. Pelo contrário: o rigor investigativo e metódico são tidos em grande apreço em Foucault. Mas seria impossível acompanhar o argumento foucaultiano explicitado pela arqueologia do poder sem nos depararmos ante o mesmo paradoxo: o racional e o irracional desse poder constituinte. É tal a força constituinte do poder em Foucault que não se pode fugir completamente à tentação de ver nele uma metafísica “outra”². Mas para tornar mais agudo o paradoxo, Foucault “gostava, com efeito, de se apresentar, em referência a Nietzsche, como ‘um positivista feliz’ em *L'ordre du discours*” (Honneth, opus cit. p. 173). Este esforço positivista fica patente na exposição das estratégias administrativas em que o poder se dilui mas se torna, ao mesmo tempo, efetivo, produtivo, generativo, instituinte. Por outro lado, essa racionalidade posta em prática nas divisões do real em subdivisões sempre mais sutis, como recurso de dominação, nos conduz a uma tal diluição do sujeito e de sua origem que travamos um encontro com um niilismo pastoso, onde a extrema racionalidade (poder instituinte) se torna a extrema irracionalidade (dissipação do poder em micro-poderes sempre mais sutis, com a conseqüente diluição e apagamento do sujeito). A identidade do sujeito fica, assim, inteiramente comprometida, ou seja, o sujeito se perde,

² Esta suspeita foi levantada em outros termos e em outro contexto por Derrida, quando afirmou: “Não creio que algum dia será possível *simplesmente* fugir da metafísica” (Derrida, *J. Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981. p. 49, *apud* Silva, T. T. da (1993, p. 153).

se dilui numa finíssima malha de sub-poderes *ad infinitum*. O paradoxo que nos ocupa, fica mais uma vez ilustrado por outro caminho: o de Foucault. A tarefa cartesiana de reconstrução da razão fica, assim, mais uma vez, adiada.

Na espetacular louvação dos feitos da burguesia a que se entrega Marx, no *Manifesto*, ainda que se tratasse de um materialista, não louva acima de tudo as obras dos burgueses, suas obras materiais, as coisas criadas por eles, mas exalta, acima de tudo “os processos, os poderes, as expressões de vida humana e energia: homens no trabalho, movendo-se, cultivando, comunicando-se, organizando e reorganizando a natureza e a si mesmos - os novos e interminavelmente renovados meios de atividade que a burguesia traz à luz” (Berman, 1986, p. 92). Isto demonstra, que acima de um materialista, Marx era um racionalista. O que o empolgou, acima de tudo, foram os processos racionais - a força incontida da razão. Fazer economia política foi, para ele, sobretudo desentranhar a *ratio* da realização burguesa e de suas conseqüências. A tal ponto se empolgou com a racionalidade de sua análise que fez decorrer um princípio de transformação social via razão, ou seja, ao preconizar que o sistema burguês encerrava nele mesmo seu próprio fim, não fazia nada mais que construir um silogismo, cujas premissas derivavam para uma conclusão necessária em termos sociais: o fim da sociedade de classe, o fim da economia burguesa, a instauração de uma sociedade sem classes. Com o fim do socialismo real todo o arcabouço racional de Marx se vê posto diante do mais agudo dos paradoxos, quando nos defrontamos com uma nova e pós-moderna forma de capitalismo prático e real: o neoliberalismo³. Aquilo que Berman (opus cit.) denomina de “tradição que vai de Sant-Simon a McLuhan” gestou algo muito diferente de uma “sociedade sem classes”. O próprio conceito de *classe* se diluiu. Esse conceito não dá mais conta daquilo que Marx pretendia que desse. “Classe operária” já não tem o mesmo conteúdo que no século passado. “Classe” é algo bem mais complexo, hoje. De sorte que, usando a metáfora do próprio Marx que deu origem ao título da obra de Marshall Berman (*Tudo que é sólido desmancha no ar*), o conceito, como todo sólido, desmanchou-se no ar. Como se expressa Berman: “O feiticeiro burguês de Marx descende do Fausto de Goethe, é claro, mas também de outra figura literária que eletrizou a imaginação de seus contemporâneos: o Frankenstein de Mary Shelly” (opus cit., p. 99-100). São, estas figuras

³ Marshall Bermann nos diz algo revelador, em *Tudo que é sólido desmancha no ar*: “A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer, que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo o que é sólido desmancha no ar’” (São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 15).

míticas, os protótipos que se esforçam “por expandir os poderes humanos através da ciência e da racionalidade, desencadeiam poderes demoníacos que irrompem de maneira irracional, para além do controle humano, com resultados horripilantes” (Ibidem, p. 100). Não seria fora de propósito remeter a situação atual à figura do *andróide*, tão presente na literatura e na mídia, em geral, como o mito pós-moderno do homem-máquina, poderoso e tão frágil, a um só tempo, onde uma poderosa racionalidade está sempre no limiar da irracionalidade niilista, por vezes autodestrutiva.

Marx viu com muita clareza, segundo Berman, a transmutação e metamorfose dos valores, ao afirmar que: “A burguesia transmutou toda a honra e dignidade pessoais em valor de troca e em lugar de todas as liberdades pelas quais os homens têm lutado colocou uma liberdade sem princípios - a livre troca” (1983, p. 108). Em tempos de relativização, de fragmentação, de negação de qualquer tipo de totalidade, em tempos pós-metafísicos, um valor parece ter resistido ao tempo e a todos os abalos axiológicos: a mercadoria, o valor de troca em seu ciclo frenético de transformar-se em dinheiro e este em novas mercadorias. E disto, Berman tira conclusões pouco alentadoras:

As velhas formas de honra e dignidade não morreram; são, antes, incorporadas ao mercado, ganham etiquetas de preço, ganham nova vida, enfim, como mercadorias. Com isso, qualquer espécie de conduta humana se torna permissível no instante em que se mostre economicamente viável, tornando-se ‘valiosa’; tudo o que pagar bem terá livre curso. Eis aí a essência do niilismo moderno. Dostoevski, Nietzsche e seus sucessores do século XX atribuirão isso à ciência, ao racionalismo, à morte de Deus. Marx diria que sua base é muito mais concreta e mundana: ela se ergue sobre as banais ocupações quotidianas da ordem econômica burguesa - uma ordem que relaciona nosso valor humano ao preço de mercado, nem mais, nem menos, e que força a nossa expansão empurrando nosso preço para cima, até onde pudermos ir. (Ibidem, p. 108)

Este processo apenas se exacerbou, neste patamar da história pós-moderna, entendida como a crítica da modernidade. O equívoco de Marx foi acreditar numa tendência intrínseca a essa banalidade e brutalidade do niilismo burguês em se superar, em se autotranscender. Vai aqui mais um ângulo do paradoxo entre racionalidade e niilismo: a consciência das massas sobre a insidiosidade da lógica capitalista nem de longe levou a uma libertação das amarras, da submissão. A lógica da mercadoria nunca foi tão aguda e tão poderosa quanto o é em nossos dias. O próprio conceito de mercadoria se expandiu em sutilezas sempre mais desumanizadoras, sem

que a consciência disto mudasse tal estado de coisas. As mudanças históricas vêm se fazendo em acomodações para perpetuar este mesmo estado de coisas. Seria o desengajamento do pensamento pós-moderno a adoção de uma lógica da desconstrução, em movimento inverso ao teleológico da metafísica destruída? Os pensadores da pós-modernidade parecem não aceitar a acusação de niilismo. De fato, o conceito de niilismo freqüentemente atribuído aos pós-modernos parece ultrapassar as pretensões do pensamento pós-moderno, pois não havendo, neste, a busca de “fins”, não há por que atribuir-lhes essa espécie de “lugar” de “topos” a que teria chegado, o “nada”. Parece compatível com o pensamento pós-moderno não lhe fazer exigência que ultrapasse as pretensões de sua análise, aplicando-lhe uma lógica do pensamento iluminista, racionalista. De qualquer maneira, o intento cartesiano de edificar o monumento da razão, depois de havê-lo destruído até os últimos fundamentos está definitivamente fora dos propósitos da pós-modernidade. O conceito de fundamento foi completamente desconstruído. “Desconstrução” é a palavra de ordem da pós-modernidade. Aliás, este conceito deve ser tomado com cuidado para não lhe distorcer o sentido, por exemplo, que o poderia confundir com “anarquia” ou algo semelhante com o que nada tem a ver.

2. O argumento pós-moderno

Quando o editor francês da obra *O pós-moderno explicado às crianças* (1993) de Jean-François Lyotard argumentava sobre a importância da publicação de uma série de cartas do filósofo (que deu origem à obra) porque isto o livraria de certas acusações de irracionalismo, neoconservadorismo, terrorismo intelectual, liberalismo simplório e niilismo, este não demonstrou estar preocupado com tais acusações e atribuições:

Ele não parecia nada preocupado com estes atributos: dizia ver no seu uso um indício de que, em vez de ler, de fazer aquilo a que se chama ler, e argumentar ad rem os seus adversários operavam de preferência ad hominem, através de categorias preconcebidas, e que não se adequavam à deferência que merece o pensamento uma pessoa prestar-se polêmicas desse teor”. (p. 9)

Na verdade, a aparência de despreocupação é apenas... aparência. Lyotard cedeu aos argumentos do editor e acabou por permitir a publicação de suas cartas em forma de livro. E, na carta de 15 de maio de 1982 elenca as várias críticas feitas à pós-modernidade. Por último, a de Habermas, que se refere a alguns pós-modernos franceses como “neoconservadores”. O

argumento de Lyotard é o de que Habermas é um defensor do iluminismo racionalista e acusa-o, por sua vez, de conservador. Mas o entendimento da pós-modernidade de Frederic Jameson segundo dizem Iná Camargo Costa e Maria Elisa Cevasco, no prefácio à respeitada obra do autor, *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, não deixa de ser surpreendente e aparentemente contraditória:

Ao contrário de tantas correntes do pensamento contemporâneo, direta ou indiretamente pautadas pelo *slogan* de Lyotard - ‘Guerra ao todo, testemunhemos o inapresentável, ativemos as diferenças’ - Jameson entende que o verdadeiro desafio consiste em apreender e expor o conteúdo total, procurando dar conta das contradições do presente e evitar, ao máximo, as armadilhas da ideologia”. (p. 6)

A explicação das autoras está no parágrafo anterior do texto do prefácio a Jameson, onde afirmam ser parte essencial do projeto intelectual de Jameson “a defesa e a prática constante de uma abordagem totalizante, a possibilidade de se elevar nossa época do fragmentário, do espacial e do diferente a uma formulação ‘totalizante’, que leia no geral o específico e nas manifestações artísticas figurações da estrutura sócio-econômica que nos descentra, ...”. Com isto, segundo as mesmas autoras, Jameson se coloca fora das disputas sobre o pós-modernismo, ao rejeitar o elogio do “admirável mundo novo”, bem como a denúncia nostálgica de que vemos a degradação do alto modernismo, renunciando à vontade de arbitrar, para entregar-se ao enfrentamento do pós-modernismo como um componente do estágio atual da história, pela investigação de suas manifestações culturais.

Não podemos disfarçar um evidente estado paradoxal de ânimo, ao expormos estas idéias: fica patente que a discussão sobre a razão e a normatividade de nosso tempo parece sinalizar em diferentes direções. A lógica interna dos *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* de Deleuze e Guattari (1996) tem uma força argumentativa a que não é possível furta-se. Conceitos, tais como os de “rizoma”, de “deslocamento”, “desterritorialização” e tantos outros que expressam a fragmentariedade, os deslocamentos, a mobilidade da condição pós-moderna, vêm se transformando em cotidiano do argumentar de nosso tempo. Contudo, a leitura dos *Mil Platôs* deve ser atenta. A fragmentariedade expressa na figura do rizoma não remete para mônadas fechadas e “soltas”, isto é, sem nenhuma ligação entre si. Pelo contrário: o rizomático da realidade fragmentária remete a descontinuidades sim, mas a uma realidade em que os pontos de contatos são constantes e distribuídos: a continuidade na descontinuidade de um mundo aberto. O próprio termo “rizoma”, tomado à

Botânica, significa “Caule subterrâneo no todo ou em parte e de crescimento horizontal”⁴, o que conota descontinuidades no sentido de o caule ser fragmentário e contínuo, a um só tempo.

2.1 Rizoma: a sociedade dos indivíduos

Tudo isto posto, ainda não se chegou ao âmago da questão do paradoxo de nosso tempo, constituído pela racionalização e tecnologia versus fragmentariedade e a-normatividade. A melhor ilustração desta nova condição está no fenômeno da globalização via informática: a “aldeia global” de McLuhan vai atingindo dimensões e complexidade e, sobretudo, realidade ainda mais espetacular que suas previsões. Expliquemos: se, a um tempo, a fragmentariedade se torna sempre maior, cresce, paralelamente, a planetarização, sobretudo propiciada pelos meios de comunicação de massa. O fenômeno é realmente rizomático. As partes estão em contato entre si, mas a fragmentação é progressiva. A “sociedade humana” se torna “sociedade dos homens e das mulheres”, ou seja, cada indivíduo, homem ou mulher (ou criança) se vai constituindo um fragmento da grande sociedade, conectado com os demais: realidade hologramática. O indivíduo nunca foi tão indivíduo e nunca esteve tão “conectado” como o é hoje. A economia (οικος+νομος) ou seja, a normatização do οικος, que representa a unidade familiar, grupal, tribal, se dilui no indivíduo, isto é, a norma se individualiza cada vez mais. Por outro lado, o indivíduo está conectado numa rede de relações e possibilidades comunicativas sempre mais complexa. Contudo, nos parece inegável que uma *ratio universalis* rege essa complexa rede de relações - uma lógica coletiva, compreendida até pelas crianças quando interagem com o novo jogo eletrônico, com uma nova máquina, com um novo brinquedo, cuja lógica administrativa tem tudo em comum com a lógica de toda a parafernália eletrônica. Mas a interatividade de tais recursos caracterizam uma *individuatō*, uma individuação que permite a cada um criar livremente, interagir livremente, como se o todo estivesse todo na parte que manipula. O rizoma se abre em leques sempre mais complexos. A individuação cresce vertiginosamente. Paradoxalmente, cresce em refinamento uma razão coletiva. Mas pela natureza fragmentária desse universo emergente, a norma pode ser continuamente transgredida sem que o todo se subverta ou inviabilize: a lógica desse todo já permite, em si mesmo a transgressão. É um mundo modular que pode ser continuamente desconstruído e reconstruído. A imagem dessa realidade é hologramática, ou seja, cada parte que se individua tem em si a lógica do todo, mas nada impede que a fragmentação seja contínua. O menino que se

⁴ Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa da Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1982.

propõe a trocar informações a partir de um terminal de computador no Brasil com outra pessoa de qualquer parte do mundo, aceita uma normatividade de dimensões planetárias, por um lado e se vê envolto num processo de criatividade, de liberdade jamais sonhadas, há poucas décadas atrás. O teclado que manipula tem possibilidades ilimitadas⁵.

Os estudos culturais em andamento, demonstram que a “consciência” de liberdade, no contexto das diferenças, vem se tornando cada vez maior. Ainda que os estudos culturais tenham uma história muito breve, sobretudo em nosso país, os próprios meios de comunicação de massa aceleram a formação de uma “nova consciência” se nem sempre de respeito, pelo menos de “consciência” das diferenças⁶. A pluralidade, a diversidade, as diferenças vão sendo percebidas de modo sempre mais extensivo. Aquilo que era, na cultura, uma transgressão, pode tornar-se uma nova normalidade. Este processo acontece com muita rapidez. A tendência tradicional era a de estabelecer um certo número restrito de padrões considerados “racionalis”, ou seja, que se submetiam a certa ordem da razão bem definida. Isto se torna simplesmente impossível, hoje, no contexto da diversidade crescente. Por outro lado, os gestos feitos em comum, crescem em número: digitar a senha, passar o cartão magnético, fazer a leitura do código de barras, dizer certas palavras, visitar certos lugares, utilizar certa língua, freqüentar certos ambientes ... é a vivência de uma razão comum. Por outro lado e, paralelamente, a diversidade das opções cresce também. A mesma *razão* que nos aproxima, converte-se em *razões* que nos separam. Este paradoxo é uma constante de nosso tempo. A discussão da razão requer outros recursos. Mas, certamente, ninguém mais ousaria buscar “uma” razão fundante, universal depois de Nietzsche, depois de Heidegger, depois de Lyotard, Derrida, Baudrillard...

3. O agir comunicativo

A teoria do **agir comunicativo** de Habermas nos parece vir ao encontro da problemática que aqui se coloca: o paradoxo pós-moderno da razão. De fato, está-se diante do problema da diversidade, da diferença (“*différance*”), por um lado (fenômeno crescente). Por outro, o “colocar em comum” também é crescente (formação de blocos econômicos, fusão de empresas, universidades *multi campi* em número cada vez maior, formação

⁵ Para um aprofundamento sobre o virtual entendido como real, vejamos as duas obras de Pierre Lévy: 1) O que é o virtual? e 2) As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática. São Paulo: Ed. 34, 1996.

⁶ Para esta discussão se torna muito útil a leitura, (especialmente para educadores), de SILVA, T. T. da (org.). Teoria educacional crítica em tempos pós-modernos. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993, especialmente o cap.7, intitulado: “Diálogo entre as diferenças: continuando a conversação”, de Nicholas C. Burbules & Suzanne Rice.

de redes de comunicação cibernética de dimensões planetárias etc.). O agir de forma comunicativa parece ser um novo *universalis*, um novo universal de nossos tempos. Não se fará, aqui, um estudo aprofundado da tese habermasiana⁷. Contudo, esta discussão não poderia ignorar, sob pena de omitir um esforço argumentativo dos mais sérios de nosso tempo, no sentido de encontrar uma saída, para dar conta daquilo que o iluminismo não dá mais.

Na obra intitulada *Pensamiento postmetafísico* Habermas traz um capítulo cujo título nos parece altamente sugestivo, no contexto da reflexão aqui conduzida. Chama-se *La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces* (A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes). No início do capítulo, o filósofo lembra que a unidade e a pluralidade têm composto o tema central da discussão sobre a metafísica, de Platão a Kant e depois dele. Referindo-se, ainda, ao tema da unidade e da diversidade, Habermas cita a R. Spaeman: “Durante el último decenio el tema há vuelto a cobrar actualidad. Los unos lamentan la pérdida del pensamiento metafísico referido a la Unidad y se esfuerzan, bien por una rehabilitación de figuras prekantianas de pensamiento o por un retorno a la metafísica allende Kant” (Habermas, 1990, p. 155). A seguir, Habermas mesmo toma a palavra e diz:

Los otros, a la inversa, responsabilizan de las crisis que padece la actualidad a la herencia que la moderna filosofía del sujeto y la moderna filosofía de la historia, referidas también a la Unidad, recibieron de la metafísica y conjuran al plural de las historias y formas de vida frente al singular de la historia universal y del mundo de la vida, la alteridad de los juegos de lenguaje y de los discursos frente a la identidad de lenguaje y diálogo, lo cambiante de los diversos contextos frente a la pretensión de univocidad de los significados. Empero esta protesta contra la Unidad en nombre de una pluralidad subyugada se expresa en dos lecturas contrarias. En el contextualismo radical de un Lyotard o de un Rorty pervive también la vieja intención que animó a la crítica a la metafísica, de salvar los momentos de lo no-idéntico y lo no-integrado, de lo desviante y heterogéneo, de lo contradictorio y conflictivo, de lo efímero y accidental, sacrificados al idealismo . (Ibidem, p. 155-156)

Esta questão, ou seja, a crítica de Habermas aos pensadores ditos pós-modernos, retorna em outros contextos. Em vários escritos, especialmente em *Pensamiento postmetafísico*, todo o empenho de

⁷ Ainda que Jürgen Habermas tenha feito inúmeras abordagens sobre o assunto em livros, entrevistas e artigos, sua obra intitulada *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988, 2 vol. (original alemão de 1981) é a mais significativa.

Habermas é no sentido de descrever um processo de destranscendentalização da razão, ou seja, de transformar a razão metafísica em racionalidade comunicativa. Isto fica mais claro, quando Habermas afirma que: “La diferenciada disputa en torno a la Unidad y Totalidad no puede, pues, reducirse en modo alguno a um simple en favor o en contra” (1990, p. 156). Pois isto acabaria numa *metafísica negativa*, como destaca o autor logo adiante: “... el contextualismo radical vive, él mismo, de una metafísica negativa que se limita a circunscribir sin descanso aquello que el idealismo metafísico, al hablar de lo incondicionado, había pensado ya siempre, a la vez que errado sin cesar”. Aqui, o argumento habermasiano nos parece vir em socorro na discussão desta problemática tão controversa e com aparência de ser altamente contraditória. Com Habermas, nos parece que o caminho da discussão “pró e contra a diferença” ou “pró e contra a totalidade” não se vai a lugar algum, pois assim como os fenômenos o comprovam hoje, a unidade e a pluralidade parecem não andar nunca a sós ou por caminhos opostos. Pelo contrário: parece-nos que a unidade e a pluralidade **se fazem mutuamente acontecer**. Isto é o contrário de **anular-se mutuamente**. E como constante neste binômio, a **comunicação** é onipresente. Constitui-se numa *ratio comunicativa* (razão comunicativa), cujo entendimento não nos parece apropriado ser um “consenso”, mas um “acordo”. Esta, quer-nos parecer, é a inestimável contribuição de Habermas. A viabilidade da convivência num mundo complexo, múltiplo, fragmentário, caracterizado pela contingência se dá na comunicação. Habermas lembra que

Desde el punto del pensamiento metafísico referido a la Unidad, el concepto procedimental de razón comunicativa es demasiado débil porque destierra todo contenido al ámbito de lo contingente e incluso permite pensar a la razón misma como contingentemente surgida. Y a su vez es demasiado fuerte desde el punto de vista contextualista porque en el medio del entendimiento lingüístico incluso los límites de mundos supuestamente conmensurables se revelan permeables”. (1990, p. 156-157)

Esta passagem nos parece decisiva para uma mediação na discussão bipolarizada pela Unidade e pela Diversidade. Habermas defende a tese de que a unidade da razão somente permanece perceptível na pluralidade de suas vozes, ou seja, como possibilidade de princípio de passar, por mais ocasionalmente que seja porém sempre de forma compreensível, de uma linguagem à outra. Na linguagem, segundo nosso ponto de vista, se oportuniza a produção do múltiplo, a um tempo que, comunicativamente se

produz o entendimento, o acordo, a passagem de um momento do jogo (da linguagem) para o seguinte, num ir e vir dialógico-comunicativo, condição da convivência e da sobrevivência plural. A razão comunicativa permite, a nosso ver, uma consciência moral, uma consciência ética, tão acentuada em nossos dias nos movimentos culturais e sempre lembrada nos estudos culturais. Quando emergem interpretações da pós-modernidade em que se lhe atribui com facilidade o niilismo à anomia, parece-nos que se está a cometer o equívoco de que na diferença está a negação de qualquer normatividade, a anarquia absoluta. Engano, pois a própria normatividade emerge da diferença - processo comunicativo entre diferentes, unidade na diversidade, interface na diversidade. Aqui entendemos, também, que se esgota a discussão entre Habermas X Derrida/Lyotard: nem neoconservadorismo nem conservadorismo. As contribuições destes pensadores são originais.

Habermas assim formula sua teoria discursiva da ética:

Uma teoria discursiva da ética, para a qual acabo de apresentar um programa de fundamentação, não é nada de muito presunçoso; ela defende teses universalistas, logo, teses muito fortes, mas reivindica para essas teses um status relativamente fraco. A fundamentação consiste, no essencial, em dois passos. Primeiro, um princípio de universalização (U) é introduzido como regra de argumentação para discursos práticos; em seguida, essa regra é fundamentada a partir dos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral, em conexão com a explicitação do sentido de pretensões de validade normativa. (1989, p. 143)

Desde Nietzsche os universais realmente se viram enfraquecidos. Todo o esforço envidado por Heidegger, sobretudo em *Ser e tempo* (1995), é no sentido de enfraquecer os universais, de destruir a metafísica, onde, na discussão, fica patente o paradoxo entre o universal e o contingente, entre a totalidade e a fragmentariedade do “estar no mundo” e, em *Caminos de bosque* (1995), o mesmo autor retoma a frase de Nietzsche “Deus morreu”, que a transforma em título de capítulo, onde todo o esforço se concentra no sentido de mostrar que com Nietzsche “a metafísica se privou até certo ponto a si mesma de sua possibilidade essencial” em que “já não se divisam outras possibilidades para ela”, para concluir de uma forma que não poderia ser mais drástica, dizendo que “Todo pensar metafísico é, portanto, ontologia ou nada de nada” (p. 191). Mas tudo isto, ou seja, todo o esforço de Nietzsche, somado ao de Heidegger, somado ao de Habermas, não resultaram senão em perpetuar um estado paradoxal e contrastante pela

insolvência do dilema posto entre unidade e totalidade, entre contingência e transcendência, entre razão normativa e niilismo. Esta afirmação parece muito surgir de conclusões muito apressadas e de uma leitura muito ligeira destes autores. Contudo, a mais profunda reflexão sobre este problema não desata este “nó górdio”, fonte de angústias que parecem mais que saudosismo dos “tempos metafísicos” do passado. Quando se propõe, para a pós-modernidade, a aprendizagem a se fazer com a lição viva do *Las Vegas*⁸, onde as formas e a cores dos *outdoors* remetem a uma constante renovação e transformação, uma euforia descomprometida com qualquer realidade (fusão do real com o virtual), resgata-se, certamente, uma parte perdida do vivido, e uma parte importante. Contudo, nessa aparente *anomia* se explicita a norma das modernas organizações empresariais e financeiras, num paradoxo chocante e inegável. E nesta análise, tem-se a sensação de voltar ao começo.

Conclusão

O tema que abordamos parece ter-nos conduzido a uma voragem de grandes proporções: conduziu-nos em círculos até mergulharmos em graus de complexidade sempre maiores: círculos que remetem a novos círculos - espiral. Sempre que se entra na questão da razão e normatividade, o contexto que se encontra é o do paradoxo. A leitura de Horkheimer e Adorno nos leva em círculos concêntricos intermináveis. Habitados, de certa forma, à reflexão filosófica mais linear, sente-se a vertigem provocada pelo labirinto. O grito de “Deus morreu”, de Nietzsche não cessou de ecoar, ou melhor, a pós-modernidade faz-lhe eco e o amplifica. De horizonte (no sentido que lhe atribui Gadamer) em horizonte, o eco se multiplica em *vozes* - a fragmentariedade é crescente e incontida. Contudo, a renúncia a qualquer razão, a qualquer possibilidade normativa, corresponderia à insustentabilidade da convivência e à insensibilidade ao fenômeno cotidiano da comunicação e interação. O fragmentário está presente nos “blocos” humanos com as mais diversas finalidades. A impossibilidade de uma razão única e fundante, a unidade e universalidade simples e puras são insustentáveis. Contudo, parece que, no mundo pós-moderno das redes de comunicação *www*, a razão comunicativa é um fenômeno presente. E como negar que, ainda que de forma tênue, branda, educar é agir num contexto normativo?

Este trabalho não se propõe à meta temerária de encontrar qualquer solução para o problema de que se ocupou. Contudo, os educadores, pelo caráter de sua profissão, têm necessidade de refletir sobre a questão da

⁸ Ver Andreas Huyssen (1991). Mapeando o pós-moderno. Ver, também, A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural de David Harvey, p. 45 e ss.

normatividade. Todos esperam da escola algo mais que a anomia, algo mais que a anarquia, algo mais que um processo de liberação inconseqüente. O próprio processo educativo em que se colocam milhões de jovens, crianças e adultos é possível sem nenhuma normatividade? Há educação sem normas? Esta é outra questão, que transcende o âmbito do presente trabalho, mas é uma questão que lhe é conexas e intimamente ligada. Constitui-se, no mínimo, num problema muito agudo, numa questão que muito incomoda a todos os que estão envolvidos com o processo educacional. A sensação do paradoxal, do contrastante, constitui-se numa constante da vida dos educadores. A complexidade do objeto, próprio do processo educativo, não pode ser olhado com o olhar de qualquer razão, de qualquer racionalidade simplificadora. E foi sobre esta questão que conduzimos esta despreziosa reflexão, voltada, sobretudo, para os educadores e para os que se preocupam com o problema da educação. Para circunscrever a questão educação/normatividade faz-se necessária uma profunda reflexão sobre a temática que ora abordamos. O problema foi posto, com alguns argumentos iniciais. Depois de um período de eufóricas abordagens dialéticas em educação, a partir da década de 70, onde as certezas pareciam ser muitas, chega-se, na década de 90, a um contexto sócio-econômico-político que exige novas e profundas reflexões, dado o incremento de sua complexidade. As incertezas predominam. Aliás, duvida-se, até, se ter ou não ter certezas tem alguma importância. O paradoxo predomina, desafiador.

Referências Bibliográficas

- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- DICIONÁRIO BRASILEIRO DA LÍNGUA PORTUGUESA. 7.ed. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil/Melhoramentos, 1982.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Madri: Taurus Humanidades, 1990.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988. 2 vol.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5.a ed. Petrópolis: Vozes, 1995. 2 v.

- _____. *Caminos de bosque*. Madrid: 1995.
- HONNETH, Axel. Foucault e Adorno: duas formas de crítica. In: *Revista de comunicação e linguagem*. Lisboa (19) 171-81, dez, 1983.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil S.A., 1976.
- HUYSSSEN, Andreas. *Mapeando o pós-moderno*. In: HOLLANDA, Heloísa B. (Org.) *Pós-modernismo e política*. Rocco, Rio de Janeiro: 1991: 15-79.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Ed. 34, 1996.
- _____. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*. 2ª.ed. Lisboa: Dom Quixote, 1993.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, 1.vol. (1878). São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores, 32).
- _____. *Para além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do porvir* (1885-1886). São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores, 32).
- SILVA, T. T. da (org.). *Teoria educacional crítica em tempos pós-modernos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.