

Escola de
ECONOMIA
de São Paulo

**Textos para
Discussão**

300

Agosto
de 2011



**MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E
NEOLIBERALISMO**

LUIZ CARLOS BRESSER-PEREIRA

Os artigos dos *Textos para Discussão da Escola de Economia de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas* são de inteira responsabilidade dos autores e não refletem necessariamente a opinião da FGV-EESP. É permitida a reprodução total ou parcial dos artigos, desde que creditada a fonte.

Escola de Economia de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas FGV-EESP
www.eesp.fgv.br

Modernidade, pós-modernidade e neoliberalismo

Luiz Carlos Bresser-Pereira

EESP/FGV, Julho, 2011.

Abstract. This paper surveys the recent literature on modernity and on postmodernity and relates them with the neoliberal ideology that for thirty years was dominant in the world. In relation to modernity, it claims that major sociologists were not neoliberal, but their theories depicted a provisory modernity excessively conditioned by the neoliberal years. In relation to postmodernity, it criticizes its excessive relativism and pessimism, as well as their rejection of the great narratives and of the possibility of progress.

Classificação JEL: O100

Tanto a sociologia da modernidade quanto da pós-modernidade desenvolvida por alguns dos sociólogos e filósofos mais reconhecidos do presente não são uma sociologia neoliberal, mas uma sociologia que ao fazer a análise competente da realidade social reflete a hegemonia neoliberal. E o faz muitas vezes sem assinalar que, por essa razão, parte dela tem caráter intrinsecamente provisório. É uma sociologia em que os temas centrais – o individualismo e a individualização, a falta de valores compartilhados e de solidariedade, a culpabilização das vítimas para explicar a pobreza e a exclusão, a reação crescente contra os imigrantes pobres, a insegurança e o risco por toda parte, o caráter líquido e indefinido das relações sociais, o relativismo generalizado combinado com o fundamentalismo de mercado – são sem dúvida características da modernidade, mas de uma modernidade neoliberal cujo colapso ocorreu com a crise financeira global de 2008 e a grande recessão que se seguiu.

Como uma espécie de alternativa às teorias da modernidade desenvolveram-se mais ou menos no mesmo período a perspectiva pós-moderna – a reação de uma esquerda perplexa diante do avanço do neoliberalismo e da crise do marxismo. Uma abordagem que terá o mérito de se conservar crítica do capitalismo, e o demérito de, no entanto, adotar um relativismo e revelar uma

descrença nas grandes narrativas e nas utopias possíveis que negava a própria lógica do ideal socialista.

Neste trabalho faço uma breve e certamente incompleta survey dessas ideias situando-as no quadro do 30 Anos Neoliberais do Capitalismo (1979-2008) – um período no qual uma ideologia reacionária foi dominante em quase todo o mundo. Enquanto o liberalismo foi originalmente uma ideologia que nasce no século XVIII para defender os interesses de uma classe média burguesa contra uma oligarquia militar e religiosa e um Estado absoluto ou autocrático, o neoliberalismo surge no último quartel do século XX para defender os interesses dos ricos contra os trabalhadores e os pobres e contra um Estado democrático. O pensamento sociológico contemporâneo reagiu a essa nova realidade de muitas maneiras. Neste trabalho apresento minha interpretação destas reações a partir da discussão dos sociólogos da modernidade e da pós-modernidade.

Um conceito impreciso

A literatura sociológica sobre a modernidade é hoje extensa, mas o conceito de modernidade está longe de estar claro nela. Stuart Hall et al. (1996) organizaram um grosso volume com o título *Modernity*, mas não encontramos ali uma definição satisfatória de modernidade. Danilo Martuccelli (1999) escreveu outro volume igualmente alentado no qual fez uma resenha da sociologia do século XX, mas ficamos apenas com a visão do que ela não é: “a modernidade não se reduz ao ser-presente; ela não é a simples busca de saber o que é o mundo, ou ainda o presente enquanto tal”. O que é então? A resposta não é substantiva mas metodológica: é o resultado da ruptura com a ideia simples de um presente histórico. É a consciência dela mesma pela sociologia na medida em que os sociólogos compreendem que são parte dessa modernidade e querem lhe dar sentido. E Martuccelli completa seu pensamento: “a sociologia cria e recria a ideia de sociedade em cada período histórico a fim de conferir sentido às práticas sociais e às mudanças históricas”.

Ficamos, assim, com um conceito subjetivo de modernidade – como a visão que cada sociólogo tem de seu tempo. Mas com uma ideia que é consistente com meu argumento ou minha crítica à visão dos sociólogos contemporâneos sobre a modernidade. Uma parte significativa de sua análise *não* se refere à modernidade enquanto reflexo da estrutura econômica e social do mundo contemporâneo, mas à forma *distorcida e reacionária* que essa modernidade assumiu nos 30 Anos Neoliberais do capitalismo. Tomam assim a nuvem por Juno e atribuem permanência ao que é provisório. E deixam de compreender que a modernidade é um conceito que só faz sentido se for pensado em termos dialéticos, como um processo histórico em movimento e contraditório.

Conforme assinala Göran Therborn:

Não há uma única definição “correta” de modernidade e do moderno. Mas as que mais frutificaram – as definições tomadas da linguagem comum – tendem a ser as menos idiossincráticas... Modernidade deveria ser vista, portanto, como uma orientação temporal somente. Modernidade é a cultura clamando por ser moderna no sentido de virar as costas para o passado – o velho, o tradicional, o superado – e olhar para o futuro como um horizonte atingível. (2006: 119)

Em outras palavras, a modernidade está associada à liberação humana ou ao desenvolvimento sem adjetivos. A um processo histórico que, como Therborn (2006: 123) salienta, não é um processo linear como são os projetos liberais de individualização, racionalização e crescimento, mas “uma perspectiva dialética de emancipação – afirmando explicitamente que o capitalismo e o colonialismo, bem como o progresso, formam tipos de exploração”. Eu apenas não compreendo como o progresso pode ser uma forma de exploração. Existe aí o reflexo da crítica da escola de Frankfurt ao iluminismo que, a meu ver, estava essencialmente equivocada. A teoria social que, como ele deseja, oferece “um marco explanatório compreensivo para determinado fenômeno social [a modernidade], e, por outro, dá sentido a esse fenômeno” é ainda o marxismo, mas isto só é verdade porque Marx, como Hegel, foram tributários do Século das Luzes.

A maioria dos sociólogos que discutirei neste artigo veem nas transformações por que passou o mundo a partir dos anos 1970 uma “nova modernidade”. Essa nova modernidade foi chamada por algum tempo, especialmente por filósofos e

sociólogos de esquerda (mas não apenas por eles), de “pós-modernidade” ao mesmo tempo em que eles se autodenominaram “pós-modernos”. Outros, como Anthony Giddens e Ulrich Beck, denominaram a nova fase “alta modernidade” ou “segunda modernidade” ou ainda “modernidade reflexiva”. E poderia ser também chamada de modernidade neoliberal, porque correspondeu aos 30 Anos Neoliberais do capitalismo, e porque muitas das características definidoras da ideologia neoliberal transformaram-se em valores e crenças das sociedades modernas, porque características que não são intrínsecas às sociedades contemporâneas ganharam nela força devido ao retrocesso neoliberal.

Modernidade e capitalismo

Modernidade e capitalismo são fenômenos correlatos que se tornaram realidade no bojo da revolução capitalista. No plano cultural a modernidade surgiu na Renascença e se configurou plenamente no século XVIII, com o Iluminismo – a crença na razão e no progresso. De acordo com o otimismo iluminista, a razão traria aos homens livres não apenas o progresso material, mas a verdade, a justiça, a beleza, senão a própria felicidade. Os conservadores da época se opuseram ferreamente a essa visão otimista de um mundo em mudança para melhor, mas, graças ao desenvolvimento econômico que os primeiros países industriais experimentaram, os ideais iluministas e a ideia de progresso prevaleceram durante o século XIX. Esses ideais foram abandonados devido à irracionalidade das duas guerras mundiais. E porque, embora a teoria da relatividade de Albert Einstein tenha sido um grande avanço científico, ela concomitantemente colocou em dúvida todas as verdades das ciências naturais (o que dizer, então das ciências sociais?). Mas, talvez porque o homem seja afinal um otimista, quando o mundo emergiu das duas grandes guerras mundiais, surgiu uma ideia renovada de progresso, agora pensado em termos de desenvolvimento econômico e de socialismo democrático. Renovava-se a assim a crença na força transformadora da razão, mas com a consciência das

suas próprias condicionantes, ao mesmo tempo que se valorizava o indivíduo responsável de que nos falava Sartre em 1946 em *O Existencialismo é um Humanismo*. E se voltava a uma concepção emancipadora da modernidade. Este novo otimismo será também de nova duração, como o pós-modernismo iria demonstrar a partir do final dos anos 1970.

“Modernidade” é um dos nomes que a sociologia tem dado à sociedade moderna desde o início do século XX. Foi precedida do modernismo estético com o qual tem relações mas não deve ser confundido. Na introdução deste trabalho salientei que modernidade e capitalismo são duas coisas muito semelhantes. Podemos distingui-las dizendo que a palavra “capitalismo” tem uma conotação econômica e política, enquanto que “modernidade” tem uma conotação sociológica e cultural. Podemos dizer que o capitalismo está associado ao capital, ao lucro, e ao progresso técnico, enquanto a modernidade, ao racionalismo, ao Iluminismo, à racionalização e ao desencantamento weberianos. Mas sabemos que foi a revolução capitalista que causou o racionalismo e a racionalização, porque foi com o capitalismo que a atividade econômica racional, voltada para o lucro e utilizando como o meio mais adequado para isso a acumulação de capital com incorporação de progresso técnico passou a ser uma prática normal dos produtores agora organizados em sociedades ou empresas. Podemos pensar que o capitalismo está ligado ao nome de Marx, enquanto a modernidade, ao de Hegel que, segundo assinalou Habermas (1985: 8) “foi o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade”. Ou ao de Max Weber com seu conceito de dominação racional-legal. Sempre podemos fazer essas distinções, mas o fato é que os dois conceitos são tão semelhantes que muitas vezes são usados como sinônimos. A Wikipédia em inglês define o capitalismo como “o sistema econômico em que vivemos”, a modernidade, como “a sociedade moderna”. Poderíamos, a partir daí, concluir que a modernidade é o capitalismo do presente. Mas essa solução não é satisfatória, porque a Idade Moderna e, portanto, a modernidade, existe desde a descoberta do “Novo Mundo”, a Renascença e a Reforma, ou, pelo

menos, desde o Iluminismo e a Revolução Francesa que adotaram a ideia de progresso e o tornaram resultado da razão humana. Como posso ver na história um capitalismo clássico e um profissional e, dentro deste, como período mais recente, um capitalismo neoliberal, posso também ver uma modernidade neoliberal.

Entretanto, precisamos entender a lógica do tempo presente, a natureza das sociedades capitalistas aqui e agora. E para isso a expressão modernidade seria prática, se ficasse claro que se referiria à sociedade capitalista “do nosso tempo”, à forma que as sociedades mais avançadas assumiram nos últimos quarenta anos, ou desde a crise dos anos 1970. A modernidade que seria objeto da análise sociológica contemporânea seria aquela que emerge da desilusão que se segue à Revolta de 1968, ou do colapso do acordo de Breton Woods, ou concomitantemente com a revolução da tecnologia da informação e da comunicação e com a globalização. Corresponderia ao que eu estou chamando de os 30 Anos Neoliberais do capitalismo. Mas o que interessa à sociologia é a sociedade contemporânea, e, por isso, para focalizarem o tempo presente, os sociólogos adicionam adjetivos à palavra modernidade. Está claro, portanto, que para modernidade sem adjetivos não é o tempo presente. O que torna o conceito pouco útil a não ser que a modernidade ou a sociedade moderna equivalha à sociedade capitalista – o tipo de organização social que historicamente ganha todo os seus contornos econômicos e sociais com a revolução industrial e sua definição cultural com o Iluminismo.

O fato de a modernidade referir-se à contemporaneidade traz dentro de si um problema insolúvel: ela está sempre mudando. Dessa forma a modernidade era uma coisa na primeira década do século XX: era uma modernidade otimista quanto ao futuro e revolucionária quanto às artes; era uma segunda coisa nos anos 1930 e 1940: era a modernidade da escola de Frankfurt, pessimista, descrente do progresso, estigmatizada pela guerra e pelo nazismo; era terceira coisa no pós-guerra, novamente otimista, agora acreditando na revolução socialista e na emancipação humana, mas logo se decepcionando; era uma

quarta coisa a partir da crise dos anos 1970, quando se torna para a esquerda “pós-moderna”, novamente descrente do progresso e da razão; e se torna uma quinta coisa quando se identifica com o “fim da história” de Francis Fukuyama (1989), o reino reacionário do liberalismo e da hegemonia americana. Vejamos nossos principais teóricos sociais neste quadro confuso e contraditório.

A modernidade e o sujeito

Alain Touraine desenvolveu uma análise abrangente e dialética da modernidade. Ele a vê no plano histórico como um grande processo de racionalização que nasce do Iluminismo, mas que só faz sentido se for compreendido como um processo de subjetivação, do fortalecimento do indivíduo transformado em Sujeito. Para ele (1992: 244-245) “não há modernidade sem racionalização; mas também sem a formação de um sujeito-no-mundo que se sente responsável em relação a si próprio e à sociedade”. Essa racionalização não pode ser reduzida à sua forma instrumental, nos termos de Max Weber, nem pode ser pensada como o triunfo do espírito e da história como afirmou o pensamento hegeliano e o marxista. A ideia da modernidade não é a afirmação de que o homem é aquilo que ele faz, que há uma correspondência necessária entre a produção e a organização da sociedade. Não existe a correspondência necessária entre a abundância, a liberdade e a felicidade. A modernidade não se confunde com os regimes autoritários e em certos momentos totalitários. Mas não é também a modernidade do capitalismo triunfante do início dos anos 1990, individualista, que procura estabelecer uma autonomia extrema para as ações econômicas. Não é, em outras palavras, o neoliberalismo. O mercado é uma instituição necessária, mas não é suficiente para que ocorra a modernização.

O que é, então, a modernidade para Touraine? Como não pode ser definida pelo sentido da história, não pode também ser entendida de forma negativa, como uma liberação. Ou, em outras palavras, como liberdade negativa, liberal. A modernidade é o resultado de uma dupla dialética: entre o racionalismo e o

sujeito, e entre a realidade do processo histórico capitalista e uma concepção ideal de sociedade moderna ou de modernidade. A modernidade significou um rompimento com a tradição e a religião, e condenou todas as ações repressivas que se faziam em nome delas. Mas essa modernidade só faz sentido se através dela o indivíduo se transforme em Sujeito e em Ator social. A definição de sujeito para Touraine (1992: 242-45), ainda que produto de ampla elaboração intelectual, é simples: “O sujeito é a vontade de um indivíduo de agir e de ser reconhecido como tal”. O sujeito não é produto do individualismo, não é a afirmação narcisista do Self. “A subjetivação é a penetração do sujeito no indivíduo... é o contrário da submissão do indivíduo a valores transcendentais.” Na modernidade o homem ou o sujeito torna-se o fundamento dos valores, porque o princípio fundamental da moralidade passa a ser a liberdade, uma criatividade que é seu próprio fim e que se opõe a todas as formas de dependência”.

Essa visão dialética e marcada por um tom apropriadamente dramático da modernidade perde força em trabalhos posteriores de Alain Touraine. Na medida em que a teoria do sujeito e do ator social ganha força, seu pensamento ganha um caráter mais liberal não obstante ter ele se mantido sempre um crítico do neoliberalismo. Dado o papel que atribui com força cada vez mais forte ao sujeito como ator social e político, ele revê seu conceito de modernidade. Em *Un Nouveau Paradigme* (2005) a define de forma surpreendente:

A modernidade se define pelo fato que ela dá *fundamentos não sociais* aos fatos sociais, de que ela impõe a submissão da sociedade a princípios e a valores que, eles próprios, não são sociais. (2005: 120)

Como isto é possível? Porque a modernidade está baseada na liberdade e na criatividade que está no âmago dos sistemas sociais e se reforçam mutuamente, na medida em que essa modernidade se fundamenta em dois princípios: a crença na razão e na ação racional, e o reconhecimento dos direitos do indivíduo. Não estamos de volta aos princípios liberais clássicos, porque os direitos sociais pelos quais Touraine tanto tem batalhado não se incluem entre

eles, mas, no plano do conhecimento, vemos o abandono da teoria social, que estuda dinâmica intrínseca que existe na vida social, em favor da teoria política de caráter normativo e voluntarista: Touraine (2005: 133-34), ao contrário de teóricos políticos liberais¹, não decreta a morte da teoria social e o advento da teoria política liberal, mas vê em torno “o fim do social”, ou seja, o fim de uma visão determinística da sociologia. Em suas palavras, “o lugar central dado à modernidade, ou seja, à liberdade criadora do ator e não mais às necessidades e às funções dos sistemas sociais, é de fato a constatação de que vivemos o ‘fim do social’”. Não podemos mais e não devemos pensar socialmente os fatos sociais, e sim em termos políticos. Só assim combateremos a dominação porque “o que é próprio das dominações é assumi-las como naturais – e, portanto, não impostas”.

Na análise que Danilo Martuccelli (1999: 502) faz da obra de Touraine ele salienta sua mudança de enfoque da sociedade para o Sujeito, que aqui novamente escrevo com letra maiúscula: “o papel prático e intelectual outorgado agora à noção de Sujeito é funcionalmente equivalente àquele outorgado ontem à ideia de sociedade. O Sujeito se transforma no critério do bem e no princípio da integração”. Há nessa virada para o sujeito e para a política um claro elemento filosófico. A modernidade social não foi capaz de se realizar como ideal, cabe ao Sujeito fazê-lo. Touraine não está mais interessado nos profissionais e nos capitalistas. Não ignora as restrições econômicas e sociais, mas, não obstante todas as dificuldades, ele vê espaço para a afirmação da liberdade de cada indivíduo transformado em sujeito. Como, na passagem para o capitalismo, os súditos se transformaram em cidadãos, chegou o momento agora de se transformarem em sujeitos de si próprios e da sociedade em que vivem.

¹ Alain Renaut (1999: 20), por exemplo, afirma que “a presente revitalização da filosofia política não deixa de estar relacionada com, senão uma crise, o refluxo das ciências sociais. Em relação aos anos 1960, uma certa sociologia perdeu uma de parte sua visão imperialista herdada de Auguste Comte”. Esta é uma boa tese quando critica o “cientismo” das ciências sociais, mas é enviesada quando coloca no mesmo cesto as pequenas pesquisas “científicas” e a grande teoria social de um Marx, um Weber, ou de um Wright Mills.

Segunda modernidade e desencaixe

Todas as análises da modernidade partem da ruptura com a tradição e a religião. E chegam à mesma conclusão : resultou daí a individualização ou a formação do sujeito e o individualismo. Os homens e as mulheres se sentiram mais livres para definir sua própria identidade e para se tornarem agentes da história, o que resultou em uma visão mais pessoal ou mais voltada para o “eu” do papel de cada indivíduo na sociedade, e, por isso, em uma centralidade do indivíduo na trama da sociedade que não existia nas sociedades antigas. E tornaram-se mais egoístas, viram aumentar sua dificuldade em participar de forma solidária em comunidades. Só podemos compreender a teoria de Marx sobre a alienação se considerarmos nas sociedades capitalistas que sua coordenação se realiza no mercado através da redução de todos os bens e serviços inclusive a força de trabalho à condição de mercadoria dotada de valor de troca. Enquanto a sociedade antiga era coordenada pela tradição, pelos usos e costumes, ou seja, por valores e crenças longamente amadurecidos e internalizados, a sociedade moderna é coordenada por um mercado impessoal e frio no qual só existem mercadorias cujo valor é uma abstração.

Uma outra forma de raciocinar que leva à mesma conclusão parte da divisão do trabalho e da complexidade crescente das sociedades modernas. A partir do momento em que, com a revolução capitalista ou a modernização, o excedente econômico vai aumentando, aumenta correspondentemente a divisão do trabalho. Uma divisão do trabalho que não ocorre apenas dentro da empresa; ocorre na sociedade como um todo. Surgem novos bens e novos serviços, surgem novas especialidades e novas profissões. Multiplicam-se. Uma forma de ver isto é comparar as áreas de ensino cobertas pelas universidades modernas as áreas nessas mesmas universidades há cinquenta ou cem anos atrás. Seu número não para de aumentar.

Anthony Giddens, que no livro *The Consequences of Modernity* (1990: 21) fez o estudo mais sistemático da modernidade, apresenta um conceito novo, que

julga ter força explicativa maior do que a crescente divisão do trabalho para que a entendamos. É o conceito de “desencaixe” (*disembedding*) que ele define como “o processo de afastamento das relações sociais dos contextos de interação social e sua reestruturação através de intervalos de tempo-espço indefinidos”. Em outras palavras, o indivíduo se torna distante das normas sociais que já não fazem mais parte de seu contexto social e se transformarem em normas abstratas. Ou, na linguagem do direito e da teoria política, para se transformarem nas normas jurídicas que constituem o Estado moderno. Na linguagem de Giddens, o desencaixe se realiza na medida em que se estabelecem “mecanismos de desencaixe” dotados de confiança, entre os quais ele salienta os “tokens simbólicos”, sendo o principal o dinheiro, e “o sistema de especialistas”. Tanto em uns quanto nos outros, o homem é obrigado a confiar neles para que a sociedade possa funcionar de forma adequada. Embora Giddens fale pouco no Estado, esses mecanismos fazem parte essencialmente do sistema constitucional-legal – um sistema que tem um papel decisivo na coordenação social, e que depende sempre e necessariamente da confiança para exercer seu papel social. Giddens (p. 38) desenvolve também o conceito de “reflexividade”: o fato de que “as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de novas informações sobre essas mesmas práticas, dessa forma alterando constitutivamente seu caráter”. Em outras palavras, nas sociedades modernas as instituições e as respectivas práticas estão sendo permanentemente monitoradas e reformadas, algo que não acontecia nas sociedades tradicionais. Em síntese, as sociedades modernas, diferentemente das antigas, são sociedades onde existe um afastamento e uma impessoalização muito grandes dos indivíduos em relação às instituições. A confiança continua fundamental, mas agora é uma confiança em normas e convenções abstratas, é uma confiança “ontológica”; é uma confiança que se estabelece entre desconhecidos por meio da lei do Estado. Finalmente, Giddens (p. 80) assinala algo importante: “os mecanismos de desencaixe interagem com os contextos reencaixados da ação, que agem seja para fortalecê-los ou para miná-los”. A modernidade não é, portanto, apenas desencaixe, desvinculação social; envolve

também um contínuo processo de vinculação e integração social.

A tese da “sociedade do risco” e a da correlata “modernidade reflexiva” propostas por Ulrich Beck (1986) e depois adotadas por Anthony Giddens e Scott Lash (1994) tiveram um relativo sucesso nos meios sociológicos, mas são ambiciosas demais ao identificar uma nova etapa para a humanidade, e, afinal, saem dos limites da sociologia para entrar no problema ambiental. Para ele a história se divide em uma pré-modernidade, modernidade ou sociedade industrial, e modernidade reflexiva ou do risco. A distinção entre a sociedade industrial e a sociedade do risco está no fato de que a primeira produz e distribui bens e serviços, a segunda, riscos. Mas os distribui de forma inversa: enquanto a modernidade distribui os bens em favor dos ricos, a nova modernidade os aloca principalmente aos pobres. Riscos principalmente tecnológicos que afetam o ambiente natural e a sobrevivência da espécie humana. São os riscos associados à poluição, à destruição das florestas, ao aquecimento global, à nuclearização das fontes de energia, à própria destruição da humanidade por uma guerra nuclear, ao descontrole da natureza causado por culturas transgênicas. São riscos que Anthony Giddens (1998: 28) define como riscos “internos” ao sistema ou “manufaturados”. Esses riscos são sem dúvida reais. São produzidos socialmente, e por isso são objeto da sociologia. Como também deve ser objeto dela a crítica oportuna que Beck faz dos cientistas que pretendem decidir qual o risco envolvido nas tecnologias que desenvolvem, mas, na verdade, falta-lhes essa objetividade, como já ficou tantas vezes demonstrado, dado o caráter geral e complexo dos problemas tratados. Tudo indica que está havendo o aquecimento global, mas até que ponto, e a que custo. A maioria dos cientistas afirmou que não há problema na agricultura transgênica, mas qual a segurança a respeito? O desenvolvimento tecnológico não para de se acelerar, e, por isso, a mudança social também é cada vez mais rápida. Esta é certamente uma fonte de aumento dos riscos a que estão sujeitos os seres humanos, e ajuda a explicar sua insegurança e ansiedade pessoais.

Entretanto, o risco tecnológico e a aceleração da mudança social não justificam

a definição de uma nova etapa da história. O desenvolvimento tecnológico que trouxe novos riscos implicou o aumento do poder dos profissionais, mas a mudança qualitativa desse aumento de poder não aconteceu no último quartel do século XX; aconteceu quase cem anos depois, quando o conhecimento se tornou o fator estratégico de produção e a revolução organizacional tornou as grandes organizações as unidades básicas de produção.

Beck (1994: 207) tem um outro argumento para sua terceira etapa, reflexiva, da modernidade. Diz ele que “quanto mais as sociedades são modernizadas, mais agentes (sujeitos) adquirem a capacidade de refletir sobre as condições sociais de sua existência e, assim, modificá-las”. Isto é verdade, mas é uma verdade antiga. Não nasceu no nosso tempo. A sociologia está construída sobre a hipótese de que existe nas sociedades uma dinâmica que é inerente a ela. Isto ficou definitivamente estabelecido por Marx ao fundar a sociologia moderna. Esta ideia está presente na obra de todos os grandes sociólogos. Mas está também claro que no momento em que o homem dá-se conta dos mecanismos que estão agindo inconscientemente sobre sua existência, ele começa a tomar consciência deles. Por outro lado, no momento em que os homens criam uma instituição poderosa – matriz das demais instituições formais – como o Estado, eles passam também a ter mais domínio sobre seu destino. Sua sociedade civil, sua nação, seu Estado, e o resultante Estado-nação passam a ser uma construção social e política. Em um livro posterior, Ulrich Beck (1998: 2) retoma o problema para afirmar que a modernidade “não é a ‘instrumentalidade racional’ (Weber), nem o ‘uso ótimo do capital’ (Marx), nem a ‘diferenciação funcional’ (Parsons e Luhmann), mas suplementando e conflitando com essas ideias, é *liberdade política*, cidadania, sociedade civil”.

Esta frase não é apenas discutível por seu reducionismo. É também porque assinala a demissão da sociologia e da teoria social, cuja abordagem é essencialmente histórica e holista, em favor da teoria política, que é normativa. Temas como a liberdade, a cidadania e sociedade civil são fundamentais, mas não definem a modernidade. Quando os sociólogos deixam de pensar em

termos históricos e passam a pensar em termos normativos, eles estão abdicando de sua ciência. Quando, nos Estados Unidos, a figura intelectual dominante deixou de ser Talcott Parsons para ser John Rawls, quando Marx e Weber e seu pensamento histórico-dedutivo deixaram de ser a referência dominante para entender a sociedade, e foram substituídos pela teoria política liberal e normativa, e por uma teoria econômica neoclássica matemática e igualmente normativa, o mundo entrava em seus tristes 30 Anos Neoliberais.

Complexificação e coordenação social

Uma outra abordagem acentua a modernidade ao aumento da complexidade das sociedades contemporâneas e, em consequência, à dificuldade cada vez maior de coordená-las. José Maurício Domingues, em *Interpretando a Modernidade* (2002: 223-30), oferece um argumento bem estruturado a respeito. Nesse livro ele nos diz que “a complexificação das relações sociais foi conduzida pela modernidade, principalmente em sua fase contemporânea. Uma pluralização social intensificada e em decorrência uma maior abertura das identidades sobrevêm, o que torna menos previsível a interação social”. Decorre daí, conclui ele, em sociedades coordenadas pelo mercado – “o elemento típico de coordenação da modernidade liberal” - a “a redução da capacidade de ‘condução’ do Estado... que é excessivamente grande e desajeitado para lidar com problemas finos de coordenação”. Em contrapartida, “alianças em rede entre governos, centros de pesquisa e firmas comerciais são absolutamente centrais para o avanço científico e tecnológico”. O que leva Domingues a concluir que “entramos na terceira fase da modernidade”. A primeira fase, a da “modernidade liberal”, teve como base da solidariedade a família nuclear, enquanto a sociedade abrangente era coordenada pelo mercado e o Estado. A segunda modernidade é organizada pelo Estado, enquanto diminui a importância do mercado. A terceira, contemporânea, “desenhou as fronteiras e funções entre Estado e sociedade, viu ambos se tornarem mais fluidos e plurais, bem como tem sido testemunha das mudanças dos padrões de

família.”

A análise é competente, mas, como no caso de Giddens e Beck, não há razão para se falar em uma nova fase do capitalismo ou da modernidade. A modernidade liberal de Domingues corresponde ao meu capitalismo clássico, a modernidade organizada, aos 30 Anos Gloriosos do capitalismo dos profissionais. Em relação a eles é razoável afirmar que houve uma mudança desde os anos 1970 ou 1980, mas não houve mudança em relação ao período que sucedeu ao capitalismo clássico – o capitalismo dos profissionais – que continuou a ser um capitalismo da organização e do conhecimento. Por outro lado, sua preocupação com as consequências do aumento da complexidade social, da divisão do trabalho ou da diferenciação crescente dos papéis sociais que caracterizam o desenvolvimento econômico – seu entendimento que isto torna a coordenação social mais precária e, por isso, mais fluida, é uma preocupação ou uma consideração muito comum entre os sociólogos da modernidade, mas a meu ver essencialmente equivocada. A coordenação ou regulação das sociedades modernas é realizada por três instituições – o Estado e sua lei ou sua regulação formal, o mercado ou a competição, e as convenções sociais e morais – e por uma disposição ou atitude: a disposição das pessoas de fazerem concessões mútuas ou compromissos (*compromise*). Na medida em que a sociedade se torna mais diferenciada e complexa, os sistemas de regulação também se tornam mais complexos. A regulação estatal aumenta, mercados bem regulados se tornam capazes de coordenar novas atividades, a produção de novos bens e serviços, as convenções sociais se multiplicam, e a disposição ao compromisso dos indivíduos, é maior. E não há razão para imaginar que nessa corrida entre a complexidade crescente e a regulação crescente a segunda perca para a primeira. As instituições reguladoras formais e informais vão se afinando cada vez mais. E não há aí perda de liberdade. A ideia que liberdade é falta de regulação foi uma tese neoliberal sem sentido. Nas sociedades modernas tende a prevalecer a democracia; quanto mais desenvolvida forem do ponto de vista econômico, mais democráticas tendem a

ser, e mais fina e complexamente reguladas serão elas pelos três tipos de instituição regulatória.

A sociedade moderna é certamente uma sociedade individualista. Mais do que qualquer uma outra no passado. E essa individualização é um avanço porque significa que os homens e as mulheres tornaram-se mais livres, ganharam autonomia, se tornam mais senhores de seu destino. Nela existe uma dialética permanente entre o egoísmo e o espírito de solidariedade que são inerentes aos seres humanos. Uma dialética que não tem solução simples, mas que exige de todos capacidade de fazer concessões mútuas. Porque as leis, as convenções e as determinações do mercado são muitas vezes inaceitáveis em face do nosso egoísmo ou do nosso espírito republicano de solidariedade, mas elas precisam ser legitimadas socialmente, e, para isso, é necessário que compromissos sejam feitos. E são feitos. Aprendi isto com uma médica suíça, quando eu lhe falei sobre a coesão e a força da sociedade e do Estado de seu país. Ela concordou. Apesar de toda a complexidade das sociedades modernas, a Suíça não tem uma sociedade fluida, líquida, frouxa. Mas para isso, além da legitimidade da lei e das demais instituições, é necessário que os cidadãos tenham espírito republicano, capacidade de crítica indignada, e capacidade de fazer concessões mútuas.

Modernidade e insegurança

A ideia da sociedade do risco pode ser associada à crescente insegurança que haveria nas sociedades contemporâneas. Não é essa a tese de Beck e Giddens, mas é uma tese generalizada na sociedade contemporânea que pode ser confundida com ela. De fato, desde os anos 1980 houve um grande aumento do risco econômico – do risco causado pelas crises financeiras, pela flexibilização e precarização do trabalho, pelo desemprego, pela perda de segurança diante da doença e da velhice. A multiplicação das crises financeiras foi fruto da desregulação neoliberal. A precarização do trabalho foi decorrência da tentativa neoliberal bem sucedida de diminuir a proteção oferecida pelas leis

trabalhistas, cujo custo é incorrido principalmente sobre as empresas, e pela tentativa mal sucedida de reduzir o tamanho do Estado Social. A primeira foi bem sucedida porque as empresas necessitavam dela para continuarem competitivas em relação aos países em desenvolvimento. Já a diminuição dos gastos sociais financiados por impostos falhou, porque não há alternativa melhor de garantir alguma proteção social.

Não devemos, portanto, relacionar modernidade com aumento da insegurança. Podemos relacioná-la com o neoliberalismo, mas esse foi um período transitório na história das sociedades modernas. A rigor, a revolução capitalista e o Estado moderno trouxeram uma segurança substancialmente maior para as nações. Não é por outra razão que as nações lutam tanto por ter seu Estado. Antes da formação dos Estado-nação a ameaça de guerra era muito maior do que é hoje para as sociedades desenvolvidas. A segurança interna contra o crime também aumentou muito em relação aos primeiros momentos da revolução capitalista. Esta foi uma conquista do Estado Liberal. Em seguida houve um aumento substancial da segurança social, da segurança contra a fome, a miséria, a doença e a velhice, que foram conquistas do Estado Social. Houve, depois, o retrocesso neoliberal, que, entretanto, eu não posso deixar de ver como temporário, e, hoje, esgotado. A lógica do Estado foi sempre a lógica da segurança. Já o era do Estado antigo, e será ainda mais a lógica do Estado moderno. Hobbes fundou a teoria contratualista sobre o Estado na troca que os homens teriam da sua liberdade pela segurança que o soberano lhes oferecia. A lógica fundamental do Estado Liberal foi a da combinação de liberdade individual com segurança. A do Estado Democrático e Social foi a de estender o conceito de segurança para a vida pessoal, e para o campo da política econômica, tornando as economias menos sujeitas a crises. A lógica do Estado Neoliberal será a da insegurança transformada em princípio, será a da competição e do risco que premiarão os mais capazes. Enquanto que na visão socialdemocrata o Estado deve dar proteção aos mais fracos ao mesmo que estimula a competição regulada, reconhecendo, portanto, a relação dialética

entre defesa dos interesses individuais e solidariedade em relação aos mais fracos, na visão neoliberal a competição de todos contra todos se torna um bem maior. A única proteção que o Estado deve oferecer é a liberal, contra o inimigo externo e contra o crime; é garantir a propriedade e os contratos. Contrariando todo um processo histórico de busca de segurança razoável, a lógica era a de premiar os mais fortes – os vencedores no mercado. Não é surpreendente que tenha fracassado.

Entretanto, há uma sociologia atual que associa a modernidade à insegurança, ou que acredita que as sociedades contemporâneas são intrinsecamente ‘fluidas’, ‘líquidas’. Refiro-me a Zygmunt Bauman, que é, a rigor, um pós-modernista, e a quem me referirei na seção seguinte em que trato do retrocesso pós-modernista. Entretanto, o pós-modernismo é principalmente um movimento intelectual filosófico e estético, enquanto que Bauman é um sociólogo, e seu livro *Liquid Modernity* (2000: 2-8) é hoje uma referência básica na discussão da modernidade. Bauman afirma que “o caráter líquido é a metáfora principal da era moderna”. Fluidez, liquefação, indeterminação são os substantivos que melhor se ajustam ao mundo em que vivemos. Nesse mundo no qual não há mais por que esperar revoluções, os indivíduos e as organizações se tornaram livres de qualquer comprometimento, desengajadas. “A tarefa de construir uma ordem nova e melhor ou de substituir a antiga não está atualmente na agenda... A ‘fusão dos sólidos’, a característica permanente da modernidade, adquiriu um novo significado... dissolver as forças que poderiam manter na agenda política a questão da ordem e do sistema”. Os indivíduos já não teriam mais grupos de referência nos quais basear seu comportamento e seus projetos. O processo de autoconstrução individual foi incuravelmente minado. Mas o indivíduo é responsável por tudo: “A nossa é uma versão individualizada, privatizada da modernidade, na qual o encargo de definir padrões e a responsabilidade por fracasso cai principalmente sobre os ombros do indivíduo.”

A análise é competente, mas muito do que ele diz não é inerente à modernidade

e sim ao neoliberalismo que então havia se inserido em todo o tecido social e valorativo da sociedade. Referindo-se a um texto de Claus Offe (1987: 5), ele define o caráter fluido da sociedade por termos como “desregulação, liberalização, ‘flexibilização’”, que são todos típicos da proposta neoliberal. Depois da crise financeira global de 2008 o tempo da desregulação e da liberalização dos mercados – de todos os mercados e não apenas dos financeiros – passou. Agora todo o esforço é para regular bem. Quanto à flexibilização, ainda se fala em reduzir as garantias trabalhistas das empresas, mas, de acordo com o princípio da flexisegurança, qualquer movimento nessa direção deverá, em princípio, ser compensado por maior proteção social do Estado.

Zygmunt Bauman não diz uma palavra sobre o neoliberalismo em seu livro sobre o caráter fluido do capitalismo, mas afinal ele é seu ideólogo. Ele opõe o “capitalismo pesado” que Marx e Weber conheceram, ao “capitalismo leve” dos nossos dias, e daí conclui que saímos da “ordem”, da “racionalidade instrumental”, “do comportamento racional orientado para valores”, que está associado aos “politiburos” que “tornam absolutos os valores”, do mundo racional e autoritário previsto por George Orwell e Aldous Huxley, do fordismo, de tudo isso que caracteriza o capitalismo pesado, e entramos no tempo da boa desordem, da desordem que prevalecia no momento da Criação, da individualidade realizada, da liberdade afinal alcançada. Ou nos levaria a isso, já que agora vivemos os tempos do capitalismo leve, do capitalismo dos serviços, dos softwares, do mundo digital. Mas afinal – o crítico precisa continuar crítico – Bauman nos leva à velha sociedade do consumo, à felicidade baseada nos “gadgets”, nas drogas, na necessidade de apoio psicoterápico, enfim, na compulsão por consumir. De fato, isto acontece na modernidade. Mas essa já era a crítica da escola de Frankfurt. Depois foi a escola da contracultura dos anos 1960. Não vamos entender a modernidade líquida dessa maneira.

Mais recentemente, Bauman voltou ao tema em *Tempos Líquidos – Vivendo na*

Idade da Incerteza (2007). Sim, vivemos nos tempos da incerteza. Mas quando estávamos certos a respeito da vida? No tempo da religião e da tradição? Não creio. Não havia nenhuma certeza então, apenas a construção de certezas reasseguradoras. No tempo do capitalismo clássico ou liberal e do positivismo científico que eclode no início do século XX? Tampouco então. Havia apenas a tola certeza de que a verdade estava ao nosso alcance. No fordismo? Mas essa foi apenas uma coalizão política ampla e um momento de otimismo do vencedor no momento da grande expansão e chegada à condição hegemônica de um Estados Unidos que então encarnara a democracia e derrotara todos os autoritarismos. No estalinismo? Mas afinal esse foi o momento da revolução nacionalista russa, da acumulação primitiva, e da industrialização – ou da emergência retardatária da classe profissional. No próprio capitalismo profissional ou capitalismo do conhecimento e da organização? Esse é o tempo em que ainda vivemos, que já passou por várias fases, e que é o tema deste livro.

Sempre houve e sempre haverá incerteza. Esta não é uma condição da modernidade, nem mesmo da modernidade neoliberal; é uma condição da humanidade. John Maynard Keynes, diante da arrogância do pensamento neoclássico que supusera haver construído uma ciência precisa, matemática, assinalou com ênfase o caráter essencialmente incerto dos comportamentos econômicos. A vida social é uma busca permanente de segurança, que pode ser relativamente alcançada através da diminuição da incerteza. E para isso a humanidade descobriu há muito qual era a solução imperfeita mas essencial: as normas sociais. Normas que nas sociedades modernas ou capitalistas se transformaram no Estado ou no sistema constitucional-legal que, somado à administração pública, constitui o Estado moderno. Normas que tornam relativamente previsível o comportamento humano, e, por isso, reduzem a incerteza.

Com o neoliberalismo a incerteza aumentou. Mas aumentou porque os homens acreditaram que agora vivíamos em tempos líquidos, nos tempos do

individualismo triunfante, do mercado tudo regulando, do mercado garantindo a eficiência ótima, a distribuição ótima, a felicidade ótima. Porque agora tudo podia ser desregulado. Custou caro essa crença. Apenas uma ínfima minoria se aproveitou dela para enriquecer. Foi nesse período, sintetiza Bauman, que, primeiro, passamos da modernidade ‘sólida’ para a ‘líquida’. Segundo, nos movemos do poder concentrado no Estado-nação para o poder espalhado de forma não controlável por todo o espaço da terra. Terceiro, mudamos de uma sociedade na qual os fracassos e faltas de sorte dos indivíduos são assegurados pelo Estado e por uma ideia de comunidade solidária para um mundo em que tudo é cada vez mais inseguro. O investimento de tempo e de esforço das pessoas no estabelecimento de uma segurança compartilhada já não parece valer a pena. A sociedade é agora vista como um sistema de redes ao invés de um sistema de estruturas. Quarto, planejamento e pensamento a longo prazo faliram, e não resta alternativa para indivíduos e organizações senão a definição de interesses a curto prazo. Quinto, a responsabilidade em resolver os problemas insolúveis dessa sociedade líquida cabe aos indivíduos, que a agora são “livre-escolhedores” e devem assumir a total responsabilidade por suas escolhas. Zygmunt Bauman está, definitivamente, descrevendo um outro admirável mundo novo. Um mundo da insegurança e do medo. Um mundo ou uma floresta no qual não há nem guardas florestais, nem jardineiros: apenas caçadores. Um mundo que ele não defende, nem critica. Mas que ele insiste que é inevitável. Que é o mundo (necessário) da modernidade.

Wendy Wheeler tem uma visão bem diferente da modernidade e seu pensamento é uma boa introdução para o pós-modernismo. E sua abordagem tem um aspecto psicanalítico com origem em Freud e em Donald Winnicott que o enriquece. Sua contribuição não é tanto para a compreensão da “nova modernidade” que está no título de seu livro de 1999 com um ponto de interrogação no final (*Uma Nova Modernidade?*), mas da modernidade capitalista. Argumenta ela que a modernidade envolveu “perdas” (as certezas oferecidas pela tradição e pela religião, que ocorreram antes de a sociedade

haver-se tornado capaz de, em termos psicanalíticos, “elaborar” a perda. Só mais recentemente, graças à evolução da ciência, principalmente da neurociência e da ciência da complexidade, que nos oferecem uma cosmologia dotada de grande sutileza e profundidade, começamos a compreender nós mesmos e o mundo da cultura em que estamos imersos. Ao envolver perda, a modernidade implica melancolia e luto – conceitos novamente psicanalíticos. Neste quadro de referências, acentua Wheeler (1999: 8), “a pós-modernidade é um código para a modernidade na medida em que essa melancolia [que fora ensaiada com o romantismo] coloca novamente em cena uma queixa cultural expressa sob os mais diferentes aspectos, mas com baixa intensidade, sob a forma de uma melancolia punitiva, e, mais recentemente, em uma tentativa de completo luto.” Compreendo a melancolia e o luto. Os anos neoliberais e a correspondente modernidade neoliberal foram um retrocesso, mas a crítica pós-moderna, ao se limitar à crítica social e ao insistir na falta de alternativas, foi igualmente um retrocesso, ainda que sob um ângulo diferente.

A desorientação pós-moderna

O otimismo que voltou ao mundo com o fim da Segunda Guerra Mundial durou pouco. A percepção do fracasso do socialismo já começara a aparecer nos anos 1950, com a repressão da revolta em Budapeste em 1956, e com o esmagamento da Primavera de Praga, em 1968. A perda de dinamismo da economia soviética se tornou clara nos anos 1970. Com a queda do muro de Berlim e o colapso da União Soviética, encerrou-se o projeto comunista de 1917. Antes disto, já no final dos anos 1970, enquanto grandes intelectuais liberais, como Isaiah Berlin, decretavam o fim das grandes utopias e renunciavam o neoliberalismo, os filósofos pós-modernos de esquerda, desorientados e sem esperanças, decretaram o fim das grandes narrativas. Irmanavam-se, assim, na descrença no progresso. A análise clássica de Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne* (1979), inaugura o pós-modernismo. Dessa maneira os filósofos pós-modernistas manifestavam sua

decepção com o marxismo e, mais amplamente, como a modernidade. Partiam do pressuposto que o marxismo e o socialismo teriam sido a manifestação mais avançada da modernidade racionalista, e que, portanto, não bastava criticá-los, era preciso também criticar o capitalismo e a modernidade que nasceram juntos com o marxismo e a proposta socialista. Mais amplamente, a partir da contribuição seminal de Michel Foucault, era preciso criticar o poder que estava em toda parte, ainda que não se tivesse uma alternativa a ele. A crítica volta a ter prioridade sobre a construção social e política. O pós-modernismo será destrutivo. Para Zygmunt Bauman (1992: viii) “é acima de qualquer outra coisa um estado de espírito que zomba de tudo, que tudo solapa, que tudo dissolve, que é marcado pela *destrutividade*.”

Jürgen Habermas (1981: 9) reagiu cedo às ideias pós-modernas. Para ele o projeto moderno do Iluminismo não se completou. Foi o Iluminismo que, pela primeira vez, distinguiu com clareza as três esferas da razão – a ciência, a moral, e as artes – e seus respectivos critérios normativos: a verdade, a justiça e a beleza. “Entretanto”, assinalou Habermas, “o século XX sombreou esse otimismo. A diferenciação da ciência, da moral e das artes acabou por significar a autonomia de segmentos tratados por especialistas e sua separação da hermenêutica da vida quotidiana”. A solução para o problema, segundo o filósofo, não era voltar-se para o pós-modernismo, mas completar o projeto modernista.

Entretanto, o mundo dos anos 1980 vivia uma profunda confusão que o pós-modernismo acentuava. A contrarrevolução neoliberal e o retrocesso intelectual neoclássico desorientava a todos. Conforme assinalaram Steven Best e Douglas Kellner (1997: 11), nessa década e na seguinte, “principalmente os jovens adotaram o discurso pós-moderno, com frequência de forma agressiva e extremada, renunciando a teoria e a política modernas... paradoxalmente, os discursos pós-modernos eram ao mesmo tempo parte da virada conservadora para o individualismo, e empoderamento local, e a rejeição do Estado do bem-estar social e uma maneira de expressar oposição às teorias conservadoras”.

Havia no pós-modernismo uma necessária crítica à epistemologia positivista que dominara o mundo e afirmava o primado da ciência sobre todas as coisas. Mas mesmo nesse ponto foi longe demais. Para David Harvey (1989: 55), “não podemos aspirar a nenhuma representação unificada do mundo... como a representação e a ação são repressivas ou ilusórias, o pragmatismo (do tipo de Dewey) se torna a única filosofia de ação possível”. Essa, entretanto, não é a posição de John Dewey, mas de David Rorty que admirava profundamente seu mestre, mas que afinal foi vítima de um relativista radical, pós-moderno, enquanto que os três grandes filósofos pragmáticos (Charles Sanders Peirce, William James e Dewey) não eram filósofos históricos realistas.²

O pós-modernismo expressou a descrença e a falta de esperança que se tornaram dominantes depois do auge utópico, que foi a Revolução Cultural de 1968, e da sua ressaca, que foram os anos 1970. Nesse processo, identificou-se com o individualismo radical que tomara conta das pessoas. Gilles Lipovetsky (1993: 316) fala sobre esse individualismo marcado pela “explosão das aspirações de autonomia subjetiva em todas as camadas sociais, nas diversas categorias etárias e de sexo. É assim que se impõe a figura de um individualismo pós-moderno, desligado tanto dos ideais coletivos quando do rigorismo educativo, familiar, sexual”. Enquanto na modernidade do pós-guerra um novo otimismo e uma nova crença na racionalidade prevaleceram, enquanto naquele momento as grandes figuras do modernismo cultural, que surgira no começo do século, chegavam à consagração reconstruindo o mundo e a razão de maneira inovadora e crítica, no movimento cultural pós-moderno a crença na razão volta a se perder.³ Por isso Boaventura de Souza Santos (2006: 24), que compartilhou com o pós-modernismo a crítica do positivismo, rejeitou o pós-modernismo social que afinal invalidava a própria crítica anterior da

² O caráter radical do relativismo de Richard Rorty está presente em seu *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980), mas é ainda mais claro na conferência que pronunciou em São Paulo, “Relativismo: encontrar e fabricar” (1994).

³ Refiro-me a artistas plásticos, músicos e poetas como Picasso, Matisse, Kandinsky, Oscar Kirchner, Moore, Giacometti, Joyce, Fernando Pessoa, Drummond de Andrade, Lloyd Wright, Niemeyer, Stravinsky, Alban Berg, entre outros.

modernidade: “o pós-modernismo nessa acepção incluía na crítica da modernidade a própria ideia do pensamento crítico que ela tinha inaugurado”. Quando o pós-modernismo assume caráter filosófico, vemos a volta ao relativismo radical que afinal priva a sociedade de critérios críticos. Quando é sociológico, a solução é o multiculturalismo que expressa demandas legítimas das culturas minoritárias ou subordinadas, mas conflita com o compromisso histórico do Estado-nação com a integração nacional, e, afinal, se revela incapaz do pensamento dialético que é o único capaz de dar conta dessas contradições. Ficava então claro, como assinala Stuart Hall (1996), o conflito entre as aspirações de racionalidade e universalidade do mundo moderno e globalizado, e a crescente fragmentação e complexidade desse mesmo mundo, no qual os indivíduos se sentem confusos senão perplexos diante da incrível variedade dos insumos informativos que recebem todos os dias. A recusa das grandes narrativas e das ideias e normas universais se tornam parte da nova visão do mundo. O individualismo é visto como única alternativa; os conceitos de emancipação e solidariedade tornam-se ideias fora do lugar. Nesse momento, como sugere Frederic Jameson (1982: 111-125), o pós-modernismo assume a forma do pastiche: além de ser um reflexo do “capitalismo multinacional e do consumo”, constitui uma reação aos excessos da modernidade e do modernismo, e está então relacionado ao neoconservadorismo. Ou seja, nesse ponto, o novo individualismo e o neoconservadorismo se aproximam, embora de forma contraditória.

Terry Eagleton (1987: 19), citado por David Harvey, resumiu a proposta do pós-modernismo como o fim das grandes narrativas, das tentativas de entender a história mais amplamente. Precisamente aquilo que neste livro eu recuso ao reafirmar a possibilidade de conhecermos a lógica do desenvolvimento capitalista. Eu compreendo a frustração de Eagleton com relação à história. Não apenas em relação à maior das grandes narrativas – a marxista – mas de todas as grandes narrativas. Mas é evidente que a alternativa não é pensar o mundo como a soma de meros jogos de linguagem. O pós-modernismo atraiu a

esquerda por algum tempo porque era uma forma de se criticar o capitalismo. Como antes a teoria crítica da Escola de Frankfurt havia sido. Mas a esquerda não pode se alimentar apenas da crítica. Nem pretender que a crítica possa ser feita sem usar critérios éticos e epistemológicos razoavelmente racionais. E ela precisa de critérios, de uma proposta e de um horizonte, que só pode ser dado por grandes narrativas. As quais, entretanto, devem ser tomadas com um grão de sal. Precisamos delas para entender a sociedade em que vivemos. Cada um dos grandes sociólogos teve para si mesmo uma visão do mundo que o orientou. Mas não precisamos transformá-las em verdade eterna. Como toda verdade, também a verdade das metanarrativas é necessariamente provisória. Neste trabalho há uma grande narrativa do capitalismo e da modernidade na qual duas classes dominantes e a classe trabalhadora conflitam e cooperam na construção de sua nação, de seu Estado, e de um sistema político global. Nessa construção a crítica tem um papel fundamental – a crítica do poder, do capitalismo, da modernidade – mas ela só ganha na medida em que abre espaço para a proposta, para o projeto, para a utopia.

Referências

- Bauman, Zygmunt (1992) *Intimations of Posmodernity*, Londres: Routledge.
- Bauman, Zygmunt (2000) *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2007) *Liquid Times – Living in the Age of Uncertainty*, Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich (1986 [1992]) *Risk Society*, Londres: Sage.
- Beck, Ulrich (1998) *Democracies Without Enemies*, Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich (1994) “Réplicas e críticas”, in Anthony Giddens, Ulrich Beck e Scott Lash (1994 [1995]) 207-218. Edição original em inglês, 1994.
- Best, Steven e Douglas Kellner (1997) *The Postmodern Turn*, Nova York: The Guilford Press.
- Domingues, José Maurício (2002) *Interpretando a Modernidade – Imaginário e Instituições*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- Eagleton, Terry (1987 [1992]) “Awakening from modernity”, *Times Literary Supplement*, 20 de fevereiro de 1987. Citado por David Harvey (1989 [1992]).

- Fukuyama, Francis (1989) "The end of history?" *The National Interest*, 56 verão de 1989.
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1998) "Risk society: the context of British politics", in Jane Franklin, org. (1998) *The Politics of Risk Society*, Cambridge: Polity Press: 23-34.
- Giddens, Anthony, Ulrich Beck e Scott Lash (1994 [1995]) *Modernização Reflexiva*, São Paulo: Editora da Unesp. Edição original em inglês, 1994.
- Habermas, Jürgen (1981 [1985]) "Modernity, an incomplete project", in Hal Foster, org. (1985) *Postmodern Culture*, Londres: Pluto Press: 3-15. Edição original em alemão, 1981.
- Habermas, Jürgen (1985 [2002]) *O Discurso Filosófico da Modernidade*, São Paulo: Martins Fontes. Edição original em alemão, 1985.
- Hall, Stuart (1996) "The question of cultural identity", in Stuart Hall, David Held, Don Hub e Kenneth Thompson, orgs. (1996): 595-634.
- Hall, Stuart, David Held, Don Hub e Kenneth Thompson, orgs. (1996) *Modernity*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Harvey, David (1989 [1992]) *Condição Pós-moderna*, São Paulo: Edições Loyola. Edição original em inglês, 1989.
- Jameson, Frederic (1982[1985]) "Posmodernism and Consumer Society", in Hal Foster, org. *Postmodern Culture*, Londres: Pluto Press, 1985: 111-125. Edição original, 1982.
- Lipovetsky, Gilles (1993) "Postface" à segunda edição de *L'Ère du Vide*, Paris: Gallimard, 1983.
- Lyotard, Jean-François (1979) *La Condition Postmoderne*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Martuccelli, Danilo (1999) *Sociologies de la Modernité*, Paris: Gallimard.
- Offe, Claus (1987) "Biding, shackles, brakes", citado em Zigmunt Bauman (2000): 5.
- Renaut, Alain (1999) "Le renouveau de la philosophie politique", entrevista a Frédéric Martel, *Magazine Littéraire* 380, outubro 1999: 20-26.
- Rorty, Richard (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell.
- Rorty, Richard (1994) "Relativismo: encontrar e fabricar", in Antônio Cícero e Wally Salomão, orgs. (1994) *O Relativismo Enquanto Visão do Mundo*, Rio de Janeiro: Francisco Alves: 115-134.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006) *A Gramática do Tempo*, Porto: Edições Afrontamento.

- Sartre, Jean Paul (1946[1964]) *O Existencialismo é um Humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1964.
- Therborn, Göran (2006 [2007]) “Depois da dialética: teoria social radical em um mundo pós-comunista”, *Margem Esquerda* 10, novembro 2007: 109-127. Edição original em inglês, 2006.
- Touraine, Alain (1992) *Critique de la Modernité*, Paris: Fayard.
- Touraine, Alain (2005) *Un Nouveau Paradigme*, Paris: Fayard.
- Wheeler, Wendy (1999) *A New Modernity*, Londres: Lawrence & Whishart.