

MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E RAZÃO

Ivo Tonet*

Introdução

É conhecida a distinção que Habermas faz, ao se referir ao mundo moderno, entre razão instrumental e razão comunicativa. Entende ele que, no sistema capitalista, há uma oposição entre estas duas formas de razão. Além disso, a primeira teria subsumido, quase que inteiramente, a segunda, impedindo, deste modo, a emergência de um mundo emancipado. Segundo ele, a razão instrumental expressaria a lógica do capital, portanto, uma lógica das coisas, enquanto a segunda seria a manifestação da lógica do que ele chama de “mundo da vida”.

Ora, ainda segundo ele, a razão comunicativa era exatamente a responsável pela proposta moderna de um mundo mais humano. A subsunção do mundo da vida ao mundo da produção material capitalista teria impedido que essa proposta de emancipação da humanidade se efetivasse. Por isso mesmo, segundo ele, a luta fundamental hoje seria pelo resgate daquela proposta e pela sua integral efetivação. A ação comunicativa seria o caminho para essa efetivação.

Ao contrário de Habermas, o pensamento chamado pós-moderno faz questão de frisar que todas estas categorias, razão, progresso, emancipação, sujeito, são nada mais que ilusões das quais devemos desfazer-nos.

Gostaríamos de abordar essa problemática de uma outra perspectiva. E de uma maneira que se opõe tanto à concepção habermasiana quanto ao ponto de vista chamado pós-moderno.

Entendemos que a discussão acerca do mundo moderno é, antes de mais nada, uma tomada de posição, ainda que não de forma consciente e explícita, acerca de duas formas de razão: uma, de caráter ontológico, outra, de caráter fenomênico. Ambas produzidas por esse mesmo mundo e com enormes conseqüências para a situação em que vivemos hoje.

Achamos que a reflexão sobre estas duas formas de razão pode nos ajudar a entender a natureza e as limitações tanto das posições de tipo habermasiano (neoiluministas) como das posições chamadas de pós-modernas.

* Mestre em filosofia e Doutor em Educação. Prof. de filosofia do Instituto de Ciências Humanas, Artes e Comunicação da Universidade Federal de Alagoas

Parece razoavelmente consensual que o mundo que surgiu a partir do sistema feudal teve o capital como o seu núcleo fundamental. Mas, é preciso ter presente que capital é uma relação social e que esta implica, necessariamente, dois termos: o próprio capital e o trabalho abstrato, a partir do qual ele é produzido. Temos, portanto, aqui, uma forma de sociabilidade assentada sobre duas grandes classes: a classe burguesa e a classe trabalhadora.

Porém, ao contrário das outras formas anteriores de sociabilidade, nesta cada uma das duas classes põe uma perspectiva para a humanidade. Por sua própria natureza, histórica e socialmente constituída, não apenas a classe burguesa, mas também a classe trabalhadora abre um horizonte determinado de possibilidades para os homens.

Vale, porém, acrescentar que o capital, além do trabalho abstrato, supõe uma outra categoria que é o trabalho em seu sentido genérico, ontológico. Não haveria capital, isto é, trabalho produtor de valores de troca se não houvesse trabalho produtor de valores de uso. Este último é, como diz Marx, uma lei eterna da humanidade. O que significa que o trabalho abstrato é apenas uma forma do trabalho e não a sua forma geral e absoluta.

Em conseqüência disso, pode-se dizer que o mundo moderno assenta-se sobre a contradição entre capital e trabalho e, segundo pensamos, somente deixará de ser *mundo moderno* quando esta contradição deixar de existir. Seria ocioso enfatizar que os dois termos da contradição sofrerão mudanças, das menores às maiores, ao longo da sua trajetória. Contudo, dificilmente se poderá dizer que essas mudanças alterarão, de modo radical, a sua essência. Mas, certamente, alterarão profundamente as formas concretas da sua existência.

É nessa matriz que iremos encontrar os fundamentos das duas formas de racionalidade a que fizemos referência acima: a razão ontológica e a razão fenomênica. É nos dois termos daquela contradição que iremos encontrar a origem e a explicação para a configuração dessas duas formas de compreender o mundo. E, segundo pensamos, é a partir dessa matriz que se poderá compreender o sentido das formulações de tipo habermasiano e do chamado pensamento pós-moderno.

Razão ontológica

O que entendemos por razão ontológica e razão fenomênica e o que estas formas de razão têm a ver com a problemática acima?

Vejamos, primeiro, a natureza da razão ontológica.

Ainda que a forma da razão ontológica que nos interessa no momento seja aquela que se constituiu no mundo moderno, sua origem, no sentido mais genérico, confunde-se com o nascimento da filosofia. Sabe-se que os primeiros filósofos tinham uma postura claramente ontológica diante do mundo. Tanto que sua pergunta fundamental não era acerca do conhecimento, mas referente à estrutura mais geral e essencial do ser. E é bem significativo que no interior dessa problemática as questões relativas à relação entre uno e múltiplo, permanência e mudança, continuidade e descontinuidade fossem consideradas de capital importância. E não por acaso, também, a ontologia, entendida como uma teoria geral do ser, era vista como a base indispensável para a resolução das questões relativas ao conhecimento.

Essa mesma preocupação, de voltar-se para o movimento do mundo real, de buscar a idéia na “coisa”, vale dizer, no real e não no mundo das idéias e, portanto, de começar por elaborar, ainda que não de modo sistemático, uma ontologia, também foi a de Marx. Sabe-se como Marx estimava o trabalho de Aristóteles. Exatamente por sua “fome” do real. Contudo, a ontologia marxiana diferia em pelo menos duas coisas fundamentais da ontologia grega. Trata-se de uma ontologia do ser social e não de uma ontologia do ser em geral e, além disso, é uma ontologia de caráter histórico-social e não de caráter metafísico. Deste modo, entre outras, as categorias da totalidade e da essência/aparência, fundamentais na resolução das relações entre uno e múltiplo, permanência e mudança, continuidade e descontinuidade, foram retomadas e reformuladas por Marx, conferindo-lhes um sentido profundamente diferente daquele que elas tinham no padrão de conhecimento grego. Não obstante, conservaram esta característica de serem determinações da realidade e não meros construtos teóricos.

Neste seu afã de buscar a idéia na própria “coisa”, Marx chega àquilo que, segundo ele, é a raiz do mundo dos homens, o ato que funda o ser social, ou seja, ao ato do trabalho. Tomando, então, como fundamento ontológico do ser social o trabalho – entendido como síntese de teleologia e realidade objetiva e como atividade de transformação da natureza para a produção de valores de uso – Marx constata que este – o ser social – se caracteriza por ser uma totalidade, isto é, um conjunto de partes que se vão constituindo em determinação recíproca, mas cuja matriz fundante é o trabalho.

Disto decorrem duas conseqüências de capital importância. Primeira: a forma concreta do trabalho, ou seja, a relação que os homens estabelecem entre si na produção dos bens materiais, será sempre, em qualquer forma de sociabilidade, observadas todas as mediações existentes, a raiz última da inteligibilidade de qualquer fenômeno social. E isso, sem nenhuma concessão ao mecanicismo. Segunda: a realidade social se constitui

como uma totalidade. Não como uma plethora de partes ou fragmentos isolados, mas como algo demarcado, ao mesmo tempo, pela unidade e pela multiplicidade, pela permanência e pela mudança, pela continuidade e pela descontinuidade. Nem só unidade e nem só diferença, mas ambas formando uma totalidade concreta.

Porém, esta categoria da totalidade é inseparável de outra, formada pelo par essência/aparência. Pois, o que imediatamente se manifesta são os fenômenos em sua multiplicidade, em sua grande mutabilidade e em suas diferenças. Mas, o que garante a unidade, a permanência e a continuidade (embora sempre relativas) desses fenômenos é exatamente a existência de algo que não aparece à primeira vista, a essência.

Esta impositação ontológica permite a Marx afirmar que o mundo social tem uma lógica própria, que ele não é um amontoado caótico de fragmentos, mas um conjunto de partes articuladas em processo. E que em momento algum deixará de ter essa característica em que pese a fragmentação real que a sua forma concreta possa assumir.

Deste modo, podemos dizer que uma razão de caráter ontológico é uma forma da racionalidade que tem como ponto de partida uma teoria geral do ser, no caso de Marx, uma teoria geral do ser *social*, e que tem na realidade objetiva o pólo resolutivo das questões relativas ao conhecimento.

Ora, esta razão não é uma invenção de algum sujeito, por mais genial que ele seja. Ao elaborar os lineamentos gerais de uma ontologia do ser social, Marx tem consciência de que está apreendendo os traços gerais e essenciais do ser social. Referindo-se à diferença do método por ele instaurado em relação ao de Hegel, de caráter idealista, diz ele expressamente no Posfácio à segunda edição alemã de *O Capital* (1975: 16) :

Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento – que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de idéia – é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado.

Em outros momentos de sua obra, ele sempre teve a preocupação de enfatizar esse caráter ontológico do seu pensamento. Por exemplo, quando afirma que as categorias por ele utilizadas são “determinações da existência”, ou quando diz que o

comunismo não é um ideal a ser atingido pela realidade, mas o movimento real de superação do estado presente, ou, ainda, quando deixa claro que se os fundamentos materiais do comunismo não existissem no interior do capitalismo, de nada adiantaria o discurso sobre o comunismo.

Deste modo, a razão ontológica (social) é uma razão posta pelo mundo do trabalho, mas do trabalho que se opõe ao capital, do trabalho como auto-atividade humana, como a produção de valores de uso capazes de satisfazer as autênticas necessidades do ser humano, não do trabalho abstrato.

E não é por outro motivo que se trata de uma razão de caráter radicalmente crítico e revolucionário. Pois à classe trabalhadora interessa buscar a raiz do mundo social para poder orientar a sua atividade no sentido de uma transformação também radical desse mundo.

Resumindo, numa belíssima definição de J. Chasin (1987: 44-45), a postura ontológica marxiana significa

Dar as costas aos *automovimentos da razão* e voltar-se para os *automovimentos do mundo real*... Calar o pensamento que só fala de si, mesmo quando deseja ardentemente falar das “pedras”, para deixar que as “pedras” falem pela boca da filosofia. (...) Descentrado de si mesmo e recentrado sobre o mundo, o pensamento, rompido o hermafroditismo da especulação, pode abraçar a substância que o forma e fortalece. Procedente do mundo, ao mundo retorna. Não para uma tarefa tópica ou para alguma assepsia formal. Volta ao mundo para tomá-lo no complexo de complexos de sua totalidade. Debruça-se sobre ele para capturá-lo pela raiz, colhê-lo pela “anatomia da sociedade civil”, pela matriz da sociabilidade (pela dimensão social fundante. Não por um fator social qualquer, escolhido a talante e conveniência do intérprete). Ou seja, operação ontológica que rastreia e determina o processo de entificação do mundo e da lógica da sua transformação. Onde é implicada a prática transformadora.

Razão fenomênica

Vejamos, agora, a natureza da razão fenomênica.

A transição do mundo medieval ao mundo moderno significou uma mudança profunda no padrão da racionalidade. Em resumo, um deslocamento da centralidade da objetividade (realidade objetiva) para a centralidade da subjetividade.

Veja-se o que diz a respeito Manfredo A. de Oliveira (1989: 16):

O mundo moderno é marcado por um grande acontecimento epistemológico: o aparecimento da ciência moderna da natureza, que implica um novo modo de autocompreensão do homem, cuja explicação filosófica coincide com o longo processo de desenvolvimento dos sistemas filosóficos da época e que vão culminar na filosofia de Kant.

E continua (1989: 17)

A filosofia de Kant tematiza com toda clareza aquilo que era a tendência oculta da filosofia moderna: a função construtiva da subjetividade no conhecimento. E nisto consiste, precisamente, a reviravolta copernicana da filosofia, ou seja, que o mundo só é articulável como mundo, ou seja, que o mundo só chega a si mesmo através da mediação da subjetividade.

No seu trabalho de fundamentação do padrão científico-filosófico moderno, Kant faz uma afirmação da maior importância. Diz ele que nós não podemos conhecer a “coisa em-si”. O que significa que não podemos ter acesso à essência das coisas; que só podemos saber o que as coisas são para nós, uma vez que o único meio que temos de acesso a elas são os dados que os sentidos nos trazem. Ora, o que as coisas são para nós? O resultado do que nós, munidos das formas da sensibilidade (espaço e tempo) e das categorias *a priori* (quantidade, qualidade, relação e modalidade) fazemos delas. Daí porque, conclui ele que nós não podemos conhecer o númeno (essência), mas apenas o fenômeno (aparência).

Com isso, estava lançada a pedra fundamental da razão fenomênica. Uma razão que opera sobre os dados fornecidos pelos sentidos, classifica-os, organiza-os e extrai deles as regularidades (leis), resultando disto o objeto do conhecimento científico. Mas, esta razão terá que se manter sempre ao nível do fenomênico, pois os únicos elementos do mundo que nos são acessíveis são os dados empíricos. Ora, estes são inumeráveis, mutáveis e extremamente diversificados. De fato, são apenas fragmentos. Eles mesmos não nos são oferecidos como uma totalidade articulada, mas como uma multiplicidade de dados dispersos. A tarefa de conferir a esses dados uma unidade articulada cabe à razão munida, como já vimos, daquela estrutura que acima apontamos.

Daí porque a razão fenomênica tem na subjetividade o seu pólo regente. É ela quem ordena o mundo; é ela quem, partindo dos dados empíricos, mas sem ultrapassá-los, confere uma lógica ao mundo.

Referindo-se a isto diz J. P. Netto (1989: 143):

Mesmo correndo o risco de uma excessiva esquematização, creio que, no âmbito do racionalismo contemporâneo, há duas posições fundamentais em face do processo do conhecimento do social. A primeira – que possui inequívocas raízes na tradição neokantiana – concebe a análise dos fenômenos a partir de sua expressão empírica, com um andamento intelectual, que conduz à formulação lógico-abstrata (universal) de um modelo ou paradigma compreensivo dos processos que eles sinalizam, das suas tendências e regularidades. Nesta ótica, o trabalho teórico tem na sistematização operada sobre o material empírico (seleção, organização, classificação, tipificação, categorização) um patamar prévio: é sobre ela que a teoria se estrutura, produzindo um símile ideal que procura contemplar a organização interna da empiria abordada através de um rigoroso tratamento analítico. A resultante da elaboração teórica, o produto teórico por excelência, é um modelo que a razão elabora e cria a partir do objeto empiricamente dado.

Em resumo, o que caracteriza a razão fenomênica é o fato de que ela parte dos dados empíricos e termina também nos dados empíricos, só que, desta vez, organizados e sistematizados. Seu material básico são os dados singulares. A tarefa de transformar esses dados em uma totalidade organizada cabe ao sujeito do conhecimento. Uma vez posta entre parêntesis a categoria ontológica da essência, esvai-se, junto com ela a outra categoria fundamental que é a da totalidade. Esta última, então, apenas volta a existir como um construto mental, mas não como uma determinação da própria realidade.

A teorização kantiana certamente sofreu muitas críticas e reformulações. Contudo, aquele postulado básico de que os dados empíricos são a base do conhecimento científico permaneceu intocado nas reflexões sobre o método científico até hoje.

Não haveria muito do que se admirar se levássemos em conta a determinação social do conhecimento. Isto nos mostraria que a burguesia, carro-chefe da construção da sociabilidade moderna, capitalista, precisava de um outro padrão científico-filosófico que não aquele greco-medieval, de caráter ontológico-especulativo. Porém, o conhecimento do qual ela precisava era um conhecimento funcional à ordem social cuja construção ela presidia. Como a transformação da natureza era a questão fundamental, dados quantificáveis e mensuráveis deveriam estar na base dele e não elementos qualitativos, como era próprio do padrão anterior. Porém não apenas à natureza, mas também à sociedade foi aplicado o mesmo método considerado científico. À burguesia não podia interessar (embora isso nada tivesse de intencional) um conhecimento radical da sociedade, mas apenas um conhecimento que permitisse manipular a realidade social

de modo a configurá-la segundo os seus interesses mais fundamentais. Se for necessário um exemplo, pense-se na explicação para a origem da sociedade através do *contrato social*. É precisamente o tipo de conhecimento, de uma aparência lógica impecavelmente correta, mas ontologicamente falso, que permite reproduzir a ordem social burguesa.

Razão fenomênica e pós-modernidade

Sabe-se que o pensamento que se chama de pós-moderno está longe de ser algo homogêneo. Mas, não será irrazoável afirmar que o abandono das categorias da totalidade e da essência está entre as características comuns a todas as formas desse pensamento. O que significa, como já vimos, que são os dados empíricos tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada do conhecimento.

De modo que se pode dizer que esse pensamento, apesar de sua pretensão de opor-se radicalmente ao pensamento moderno, nada mais é do que a elevação à enésima potência daquela concepção fragmentária da realidade; daquela dissolução da unitariedade ontológica da realidade que já demarcavam a razão moderna codificada por Kant.

Pode parecer estranha essa afirmação da existência de uma certa continuidade entre a razão moderna e a assim chamada pós-modernidade. Isso porque essa última afirma-se, exatamente, como uma negação dos ideais mais caros à modernidade, tais como racionalidade, sujeito, história, humanidade, progresso.

Além do mais, não há dúvida de que houve, de fato, nas últimas décadas do século XX, profundas mudanças em todos os campos da atividade humana. Mudanças essas que pareceriam demarcar uma nova época, que seria caracterizada precisamente pela dissolução daqueles ideais.

Se, porém, for correta – e pensamos que é – a idéia de que a razão fenomênica é a razão típica da modernidade, então a afirmação de uma continuidade entre a modernidade e assim chamada pós-modernidade não soaria assim tão absurda. Pois, então, na verdade, o chamado pensamento pós-moderno nada mais seria do que a razão moderna posta sob outra forma e em outro momento histórico-social. Afinal, ambos operam a partir dos mesmos fundamentos: os dados empíricos, fenomênicos.

Contudo, apesar desta aproximação entre o pensamento kantiano e o chamado pensamento pós-moderno, a ninguém ocorreria chamar Kant de pós-moderno. Pelo contrário, pois Kant tinha uma profunda fé na razão humana, no progresso da

humanidade e via a história humana como um processo de caráter universal. Idéias estas abominadas pelo pensamento dito pós-moderno.

Por que, então, Kant, apesar de ter lançado os fundamentos da razão fenomênica, de cuja natureza participa o chamado pensamento pós-moderno, não pode ser chamado de pós-moderno, mas se pode dizer que existe uma certa continuidade entres estas duas formas de pensamento

Parece-nos que a explicação se encontra na própria natureza da realidade sobre a qual operam as duas formas de pensamento. O nível de fragmentação, de rapidez das mudanças, de multiplicidade dos aspectos, de transitoriedade existente no mundo atual é imensamente superior àquele do mundo em que viveram Kant e os outros pensadores. Por isso mesmo Kant, embora afirmasse que não podemos conhecer a realidade como ela é em si mesma, admitia a existência da famosa “coisa em-si”, ou seja, da essência. Já o pensamento chamado pós-moderno desvencilhou-se completamente desta categoria.

A razão fenomênica moderna ainda podia admitir as idéias de uma história universal, de um progressivo melhoramento do mundo social, da humanidade como uma totalidade; ainda podia acreditar-se como um instrumento privilegiado para o conhecimento da natureza e da sociedade. Certamente, havia uma boa dose de ilusão em tudo isso. Porém, a ilusão não estava, ao que nos parece, na total impossibilidade da efetivação daquelas propostas, mas na crença, fundada nos dados imediatos, de que essa realização fosse possível no interior da ordem social capitalista. Para a razão fenomênica na sua forma atual, contudo, estas idéias não passavam, efetivamente, de ilusões próprias de um determinado momento histórico, mas sem fundamento algum na realidade. Ilusões das quais a humanidade deveria desfazer-se, sob pena de continuar a buscar o impossível. Deste modo, a forma diferente do fenomênico levou ao engano tanto os modernos quanto os chamados pós-modernos.

Pense-se na questão da verdade. Coerente com os fundamentos do conhecimento, na concepção moderna, a verdade não poderia deixar de ser uma produção do sujeito, pois o próprio objeto do conhecimento era um “objeto construído” e não um objeto real. Por isso mesmo, a verdade não poderia ser a reprodução da realidade objetiva, mas apenas o resultado da aplicação rigorosa do método e de um processo intersubjetivo. Ora, a dissolução da idéia de verdade pelo chamado pensamento pós-moderno nada mais é do que o resultado da “constatação” de que a “realidade”, que, para os modernos ainda poderia adquirir uma certa unidade, já é, atualmente, uma infinidade de fragmentos aleatórios, que jamais poderão ser unificados.

Modernidade e pós-modernidade à luz da razão ontológica

Até agora não era nossa intenção fazer críticas. Nosso objetivo era apenas mostrar, a partir dos seus próprios pressupostos, a existência de uma certa continuidade entre a razão moderna e o que se pretende chamar de pensamento pós-moderno.

Contudo, esse mesmo processo – de entificação do mundo moderno – pode ser visto e, ao que nos parece, de maneira muito mais produtiva, a partir dos pressupostos que suportam a razão ontológica.

O que nos diz ela?

Em primeiro lugar, que o trabalho é o fundamento ontológico do ser social.

Em segundo lugar, que toda forma de sociabilidade terá uma forma determinada de trabalho como seu fundamento.

Em terceiro lugar, que a realidade social é uma processualidade, ou seja, um conjunto de partes articuladas em permanente movimento e em permanente determinação recíproca, mas todas elas tendo como matriz o trabalho.

Em quarto lugar, que a realidade social, como resultado da práxis humana, é sempre um compósito de essência e aparência. Portanto, não apenas uma pletora de dados empíricos.

Se, com base nesses pressupostos, analisarmos o mundo moderno, o que veremos? Que ele está assentado sobre a base do trabalho abstrato, sobre a mais-valia extraída daqueles cuja propriedade é a força de trabalho. Que daí surgem as classes sociais e que estas estão permanentemente em luta pela forma da produção e da apropriação da riqueza.

Que este sistema social é produto da atividade humana e não de qualquer outra força sobrenatural ou mesmo da natureza.

Que este sistema social, regido pelo capital, implica, pela sua própria natureza, ao mesmo tempo, a unidade e a fragmentação, a permanência e o movimento, a continuidade e a descontinuidade. Todos eles articulados em uma unidade indissolúvel, não obstante todas as aparências em contrário.

Que a mercadoria, forma e núcleo fundamental desse sistema social, é marcada pelo fetichismo, ou seja, pelo fato de esconder, por seu próprio modo de ser, a sua verdadeira natureza, conferindo às relações sociais um caráter de coisa natural.

Que este sistema social é profundamente marcado pela alienação, ou seja, pelo fato de que os produtos humanos, devido à forma da sua produção, se transformam em elementos estranhos e hostis aos próprios homens e passam a dominar a vida humana.

Que é da natureza do sistema capitalista tornar-se tanto mais fragmentado, mais fetichizado, mais irracional e mais poderoso face aos indivíduos, quanto mais desenvolvido for.

Não se trata, pois, de uma mudança radical da modernidade, do capitalismo, para uma outra forma de sociabilidade. Trata-se de mudanças, certamente muito profundas e muito intensas, mas no interior do próprio sistema capitalista. Não há que se admirar dessas mudanças, pois o capitalismo é extremamente dinâmico, aliás, algo que Marx e Engels já tinham constatado no século XIX. Dizem eles (1998: 8): *A burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção – por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais.*

Confundir, fundado nos dados fenomênicos, essas mudanças com a superação do capitalismo (fim da contradição capital x trabalho; fim das classes sociais; fim das ideologias, etc), eis a “façanha” do pensamento chamado pós-moderno.

De fato, não há nenhuma necessidade de desconhecer essas profundas transformações para negar a existência de um mundo pós-moderno como uma forma de sociabilidade radicalmente diferente daquela que teria caracterizado o mundo moderno. Trata-se apenas de reconhecer que a essência do mundo moderno, com todas as modificações que ela mesma tenha sofrido – pois a essência também é mutável – permanece idêntica a si mesma sob as miríades de formas diferentes de sua manifestação. Mas, este reconhecimento é uma tarefa que só pode ser levada a cabo pela razão ontológica, porque esta não se limita ao mundo dos fenômenos, mas apreende o mundo como uma síntese de essência e aparência. E, por paradoxal que pareça, a própria compreensão da natureza do chamado pensamento pós – moderno – como, aliás, num sentido geral, de todo tipo de pensamento – só é possível a partir da apreensão da forma do trabalho, ou seja, da forma da produção material que está na sua origem.

Do mesmo modo, orientados pela razão ontológica, podemos dizer que, ao contrário do que pensa Habermas, no mundo moderno não se opõem razão instrumental e razão comunicativa (emancipadora). Tanto a razão instrumental quanto a razão emancipadora têm sua origem no próprio capital. Importa, contudo, ter claro que, no que tange à emancipação, se trata de emancipação política e não de emancipação humana. Essa distinção é fundamental. Sem a emancipação política, o capital não poderia desenvolver plenamente a sua natureza instrumental. A emancipação política, por sua vez, decorre do próprio núcleo essencial do capital, que é o contrato de trabalho. Nele estão pressupostos dois sujeitos portadores da igualdade, da liberdade e da

propriedade. São estas qualidades que constituirão a semente da emancipação política. O conjunto de direitos – civis, políticos e sociais –, que surgirá ao longo da trajetória do mundo moderno, por um processo extremamente complexo e difícil, nada mais será do que um desdobramento dessa matriz inicial.

Contudo, o exame da natureza da emancipação política revela, ao mesmo tempo, as possibilidades que ela abre para a humanidade e os seus limites essenciais. O conjunto de direitos e instituições democrático/cidadãos perfaz um todo unitário, ainda que não homogêneo, com a produção material da riqueza, fundada na exploração do trabalho pelo capital. Donde se segue que razão instrumental – produção de mercadorias – e razão emancipatória (política) – conjunto de direitos e instituições democrático/cidadãos – não se opõem entre si, mas, pelo contrário, se exigem mutuamente.

O exemplo mais pleno disso pode ser visto nos países mais desenvolvidos. Lá, esses dois momentos – o instrumental e o emancipatório – alcançaram o máximo desenvolvimento possível na forma da sociabilidade capitalista. Lá, a emancipação atinge o seu patamar mais elevado possível sob o capital. Para além disto, só a emancipação humana.

De modo que nos parece equivocado pensar, como Habermas que, dada a subsunção da razão emancipatória à razão instrumental, a modernidade não teria cumprido plenamente as suas promessas. Foram os pensadores modernos, entre eles Habermas, que se equivocaram ao confundir emancipação política com emancipação humana e ao não perceber que o mundo moderno, enquanto regido pelo capital, prometia a emancipação política, com todas as suas contradições, e não a emancipação humana. O equívoco foi dos pensadores, não do mundo!

A razão genuinamente emancipatória é a razão ontológica. Exatamente porque ela apreende o mundo como produto da práxis humana, na qual, sem nenhum desmerecimento e diminuição da subjetividade, a objetividade é o pólo regente. Porque, apreendendo a conexão entre o momento da materialidade e o momento da subjetividade, constata as possibilidades e os limites postos à emancipação humana pela sociabilidade capitalista. E porque lhe permite ver que há fundamentos para a construção de uma autêntica comunidade humana e que estes fundamentos implicam a conexão entre o momento da materialidade – vale dizer, uma forma de produção da riqueza, via trabalho associado, que, ela mesma é a forma mais livre possível de transformação da natureza – e o momento da emancipação humana, ou seja, da liberdade posta no nível mais elevado possível para o ser humano. Que, somente uma

forma efetivamente livre de trabalho pode dar suporte à autêntica liberdade humana. Vale a pena citar, aqui, um belíssimo trecho de *O Capital*, em que Marx expressa exatamente isso (1974: 942):

De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. (...) A liberdade nesse domínio só pode consistir nisto: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino da necessidade. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade. E a condição fundamental desse desenvolvimento humano é a redução da jornada de trabalho.

Concluindo

Partimos do pressuposto de que o mundo social é sempre o resultado da relação entre subjetividade e objetividade; entre consciência e realidade objetiva. Em conseqüência disso, entendemos que a racionalidade é sempre histórica e socialmente determinada. Isto nos permite constatar, ao analisarmos o mundo moderno, a emergência, no interior dele, de duas formas da racionalidade: uma de caráter fenomênico, outra de caráter ontológico. Permite-nos, também, compreender as transformações ocorridas ao longo da história desse mundo, tanto nos aspectos objetivos quanto nos aspectos subjetivos e a conexão entre esses dois momentos.

Tudo isso nos levou a afirmar a existência de uma continuidade, embora na diferença, entre a razão moderna e o chamado pensamento pós-moderno, pois ambas são produtos de um mundo – o mundo do capital – que, não obstante as suas enormes transformações, permanece idêntico em sua essência. Mas, também nos levou a afirmar a radical diferença entre a razão fenomênica e a razão ontológica, produto deste mesmo mundo, porém expressando a perspectiva do trabalho e não do capital, e a superioridade teórica desta última na inteligência do complexo mundo atual.

Ignorar ou não dar a devida importância às enormes mudanças que o mundo sofreu nessas últimas décadas é índice seguro de estreiteza mental. Por outro lado, tomar como base as manifestações fenomênicas dessas mudanças para afirmar ou a

incompletude e os extravios da modernidade ou a transformação *radical* do mundo e, portanto, a obsolescência de todas as perspectivas abertas pelo mundo moderno é candidatar-se a uma compreensão superficial dessa realidade. E, com isso, contribuir para a reprodução dessa mesma ordem social.

Mas, não há como iludir-se. As formas da razão, que levam a um ou outro tipo de compreensão não são meros produtos da subjetividade. Não são simples elaborações que emanam da cabeça dos pensadores. São, ainda quando isto é negado, o mundo traduzido e interpretado pela cabeça do ser humano, como assevera Marx no Posfácio à segunda edição alemã de *O Capital*. E têm conseqüências políticas e sociais da mais alta importância.

Referências bibliográficas

CHASIN, J. Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão. In: CHASIN, J. (org). *Marx Hoje*. São Paulo: Ensaio, 1987.

HABERMAS, J. *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1999.

LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002

MARX, K. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974-1975

MARX, K. e ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Cortez, 1998.

OLIVEIRA, M. A. de. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

PAULO NETTO, J. Notas para a discussão da sistematização da prática e teoria em Serviço Social. In: Cadernos ABESS, n. 3, 1989.

_____, Razão, ontologia e práxis. In: *Serviço Social e Sociedade*, n. 44, 1994.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TONET, I. *Educação, cidadania e emancipação humana*. Ijuí: Unijuí: 2005.

Resumo

O presente artigo pretende mostrar que a modernidade dá origem não a uma oposição entre razão instrumental e razão comunicativa – como quer Habermas – nem a um pensamento pós-moderno, mas a duas formas de racionalidade: a razão fenomênica e a razão ontológica. Que a razão fenomênica é e será a forma dominante da racionalidade durante todo o tempo da vigência do mundo moderno, vale dizer, do mundo regido pelo

capital. E que, por isso mesmo, o chamado pensamento pós-moderno, não obstante as enormes diferenças, guarda uma linha de continuidade com a razão fenomênica, por se fundar nos mesmo pressupostos. E que a razão ontológica, expressão da perspectiva posta pela classe trabalhadora, é a forma da racionalidade autenticamente pós-moderna, isto é, que aponta para um mundo para além do capital.

Abstract

This paper intends to demonstrate that the modernity doesn't start an opposition between the instrumental reason and the communicative reason – as says Habermas – neither to a post-modern thinking, but both ways of rationality: phenomenic and ontological reason. That the phenomenic reason is and will always be the dominant manifestation of the rationality during the enduring time of the modern world, we can say, of the world mastered by the capital. And that, because of this, the so called post-modern thinking, although the enormous differences, keeps a continuous line with the phenomenic reason, due to being based on the same principles. And also, that the ontological reason, expression of the perspective of the work class, is the form of the rationality authentically post-modern, so to say, that points to a world beyond the capital.

Maceió, agosto de 2006