

Marx e a crítica contemporânea à pós-modernidade

RESUMO

Quando nos deparamos com a crítica contemporânea à pós-modernidade observamos o fato desta não ser considerada uma 'novidade', 'teoria' inaudita. Ao contrário, ela representa apenas os interesses do poder econômico que domina a sociedade atual, designando-a seja como a lógica cultural do capital, como pensa Jameson, seja como o mundo dos negócios, segundo a propositura de Eagleton, ou um novo momento pelo qual passa o capital, afundado em uma crise estrutural sem precedentes, como defende Mészáros. Esse horizonte de criticidade tem as suas raízes na reflexão de Karl Marx. A reflexão que segue é um esclarecimento sobre em que sentido algumas das teses marxianas estão presentes na crítica que a contemporaneidade desferiu à pós-modernidade.

Palavras-chave: Marx, crítica, pós-modernidade.

RESUMÉ

Face à la critique contemporaine à la postmodernité on regarde le fait d'elle ne pas être considéré comme une « nouveauté », « théorie » sans précédent. Au contraire, elle ne représente que les intérêts du pouvoir économique qui domine la société d'aujourd'hui qui la désigne soit comme la logique culturelle du capital, selon Jameson, soit comme le monde des affaires, selon le pensée de Eagleton, ou un nouveau moment pour lequel passe le capital, sombré dans une crise structurelle sans précédent, tel que défend Meszaros. Cet horizon de criticité a ses racines dans la réflexion de Karl Marx. La discussion qui suit est un éclaircissement a propos du sens de quelques thèses marxiennes présents dans la critique que la contemporanéité fait à la postmodernité.

Mots clés: Marx, critique, postmodernité.

* Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da UFPE; Professor Adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú.

** Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará; Professor Assistente do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú.

Considerações Preliminares

É comum hoje em dia encontrar o uso do termo *pós-modernidade* em campos diversos da atuação humana. Talvez isso explique o fato da inexistência de consenso, marcada, sobretudo, por uma nítida atitude de negação, um questionamento sobre a validade absoluta das dimensões fundamentais que marcam a existência humana, a saber, a epistemológica, a ética, a política, a econômica, entre outras.

O que caracteriza sobremaneira o pensamento pós-moderno é a idéia segundo a qual não existem verdades absolutas, tudo é relativizado. Com isso, os pós-modernos pretendem eliminar do campo da teoria explicações dominantes, visões de mundo acabadas. O resultado de tal postura é uma abertura ilimitada à multiplicidade dos discursos. Não existe um *télos* absoluto que rege a realidade, mas indivíduos, culturas, teorias.

Os que se posicionam a favor da pós-modernidade alegam que a mesma é fruto do desencanto com o século XX, com suas guerras, catástrofes, extermínios em massa, só para citar alguns acontecimentos que imprimiram no homem um sentimento de niilismo, de total descrença na racionalidade, nas ciências e nas tecnologias.

O que se observa, quando nos deparamos com a crítica contemporânea¹ à pós-modernidade, é o fato desta não ser considerada uma 'novidade', 'teoria' inaudita. Ao contrário, ela representa apenas os interesses do poder econômico que domina a sociedade atual, designando-a seja como a lógica cultural do capital, como pensa Jameson, seja como o mundo dos negócios, segundo a propositura de Eagleton, ou um novo momento pelo qual passa o capital, afundado em uma crise estrutural sem precedentes, como defende Mészáros. Esse horizonte de criticidade tem suas raízes na reflexão de

Karl Marx, a qual não temos a pretensão de exaurir nem, tampouco, dar conta de toda a literatura correspondente.

A reflexão que segue é um esclarecimento sobre em que sentido algumas das teses marxianas ainda estão presentes no pensamento atual, especialmente na crítica contemporânea à pós-modernidade.

Marx e a Filosofia Contemporânea

É fato corriqueiro, hodiernamente, seja entre teóricos marxistas ou não, a defesa de uma reinterpretação do pensamento de Marx, a alegação de que sua filosofia deve ser atualizada e até mesmo, para aqueles mais radicais, superada. Os que defendem essa postura a justificam como o único caminho para que possa ser revelado o verdadeiro conteúdo, a cientificidade, da teoria marxiana. Entre os marxistas que propugnam essa idéia estão Gabriel Cohen e John Elster, os quais fazem parte do chamado marxismo analítico², cuja finalidade principal seria extinguir as ambigüidades existentes na filosofia de Marx, conferindo-lhe precisão e um maior rigor científico.

Foi, sem dúvidas, o marxismo analítico que mais aproximou a filosofia de Marx do pensamento contemporâneo, do que se habituou chamar de pós-modernidade, especialmente com John Elster, que formulou o "individualismo metódico", princípio segundo o qual as categorias universais (capital, natureza humana, classes sociais etc.) não possuem sentido algum, mas são meros nomes desprovidos de uma significação concreta. Tais categorias devem ceder espaço ao indivíduo, enquanto único ser capaz de agir na realidade e sobre o qual estão fundados todos os fenômenos sociais. Desse modo, a sociedade, as relações e os modos de produção, o capital em geral, se explicam mediante o indivíduo.

¹ Aqui se designa com a expressão 'crítica contemporânea' todo o esforço crítico dos autores que rejeitam a idéia de um paradigma pós-moderno com forte conotação do pensamento marxiano em tais representantes.

² Corrente de pensamento que se formou durante a década de 80 do século XX. Os que dela fazem parte se encontram profundamente inspirados pelas temáticas do marxismo e tentam abordá-las mediante algumas ferramentas contemporâneas de disciplinas como a lógica e a matemática, assim como da construção de modelos. Sua postura metodológica é acadêmica. Seus teóricos reconhecem resultados da tradição marxista e não marxista. Cf. ROEMER, John E. *El marxismo: una perspectiva analítica*. Traducción de Rafael Núñez Zúñiga. Fondo de Cultura Económica, 1989, [sb]: p. 9.

Reduzir, contudo, a complexidade das relações sociais, a dinâmica do capital, seu movimento imanente, a um conjunto de relações individuais, a vontades privadas, não significa revelar o autêntico sentido da filosofia de Marx, mas, antes, corrobora os elementos do capital que ele combateu, especialmente a idéia da fragmentação social causada pelo estranhamento do trabalho. O indivíduo apresentado pelos marxistas analíticos é o indivíduo burguês, o qual considera que os interesses privados se contrapõem aos interesses coletivos porque a sociedade não passa de um obstáculo à acumulação privada de riquezas.

O que podemos fazer referente à relação de Marx com o pensamento contemporâneo - não que ele seja o "precursor" da pós-modernidade, o que soaria estranho - é elucidar que já estavam presentes nas teses marxianas alguns dos traços da crítica contemporânea à sociedade capitalista, que a crítica marxiana à dominação da lógica do capital ainda está 'viva', o que nos permite, de início, afirmar que Marx seria um opositor e crítico ferrenho da época do capitalismo em suas vestes pós-modernas.

Beuy (2004, p. 17), em seu livro *Marx(sem ismos)*, considera Karl Marx um clássico lido em pleno século XXI, um autor que desfruta do bom envelhecimento de sua obra. "Marx é um clássico. Um clássico interdisciplinar. Um clássico da filosofia secularizada, do jornalismo vigoroso, da historiografia com idéias, da sociedade crítica, da teoria política com ponto de vista". Todavia, um clássico 'vitimado' por uma leitura 'falsa', a qual pretendeu reduzir seu pensamento ao simples plano da economia. O objetivo de Buey é desmascarar o caráter de incoerência de tal leitura e apresentar um Marx 'sem ismos', 'ismos' que, ao longo da tradição marxista, causaram bastante furor e discordância entre os defensores de seu pensamento. Buey também esclarece que não se pode responsabilizar Marx pelas 'transfigurações' de seu pensamento e as interpretações, de certo modo inválidas, de suas obras.

Outros autores reforçam o coro daqueles que asseveram a vitalidade do pensamento de Marx em nossos dias. Um dos argumentos é aquele que demonstra como os

acontecimentos das últimas décadas, o desgaste ecológico global, a guerra ao "terror", a violência generalizada, as constantes crises econômicas etc., apenas confirmam as leituras que Marx fez do capitalismo moderno. Nas palavras de Jorge Nóvoa (2007, p. 8):

[...] é possível se verificar por isso mesmo, e também, que ele, o capitalismo, na leitura de muitos intérpretes, não faz senão confirmar os prognósticos da crítica marxiana. O desemprego não desaparece, ao contrário tem crescido em termos globais, as crises de superprodução se ampliam, assim como a queda da taxa média de lucro dos diversos setores capitalistas que só é contrariada pelos setores especulativos do capital financeiro, ou aqueles de natureza destrutiva como o tráfico de armamentos, drogas, influência e corrupção. A recessão que grassa globalmente desde 1974 não demonstraria, desse modo, que se trata de uma crise orgânica? Ou, não obstante a gravidade através da qual assume a cena, não seria mais uma crise importante a ser superada a médio e a longo prazo?

Em termos marxianos, esses fatos demonstram, segundo Nóvoa, que a modernidade entrou numa crise profunda, pois suas promessas de uma melhoria na condição de vida dos indivíduos não foram cumpridas. Por esse motivo, a filosofia de Marx situar-se-ia num momento de crítica da modernidade, lançando as bases para as diversas correntes de pensamento que se caracterizam pela tentativa de superar o projeto moderno. Marx, com efeito, representa a mais sólida crítica à totalidade dos processos históricos, e muito particularmente dos processos de constituição do sistema produtor de mercadorias. "Nestes, aquilo que Marx designou como sendo o fetichismo da mercadoria, adquiriu uma centralidade sem medida comum na contemporaneidade." (NÓVOA, 2007, p. 9).

A crítica de Marx ao projeto moderno desvela-se no seu embate com a filosofia idealista de seu tempo, especialmente com Hegel e os neo-hegelianos. As obras *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), *A Sagrada Família* (1844) e *A Ideologia Alemã* (1845-46), entre outras, ilustram bem esse embate.

Segundo Marx, Hegel não transcendeu o campo do puro pensar abstrato. Desse modo, a sua filosofia não passa de um mero movimento especulativo do pensamento dentro de si mesmo. A realidade, o mundo concreto, é apenas um modo da Idéia, transposta para o âmbito do pensamento. A consequência antropológica da filosofia especulativa de Hegel é a compreensão do homem como essencialmente um ser da consciência, espiritual. Se a totalidade surge como o movimento do pensamento em si mesmo, o homem, como momento dessa totalidade abstrata, aparece também como ente abstrato, que se diferencia da objetividade pela autoconsciência. Em última instância, o que Hegel faz é uma transposição do homem para dentro de si mesmo, separando-o da vida efetiva e tornando-o equivalente à sua autoconsciência, como afirma Marx: "A essência humana, o homem, refere-se para Hegel = consciência-de-si. Todo estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da consciência-de-si." (MARX, 2004, p. 125).

Quando trata da relação entre Estado e sociedade civil, Hegel está apenas fazendo alusão à *relação essencial*, poderíamos dizer, *relação lógica*. As esferas particulares nada mais são do que divisões do Estado, são esferas ideais do seu conceito, ou o aspecto finito deste. Somente com a suprassunção dessa finitude é que o Estado ou o Espírito pode tornar-se Espírito real infinito. Desse modo, família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado. Nessa concepção hegeliana, consoante Marx, aparece claramente um "misticismo lógico", um panteísmo. A realidade aparece como mera manifestação da Idéia em si mesma, ou seja, não se expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade. (MARX, 2005, p. 29).

Com a morte de Hegel, houve uma disputa entre os seus seguidores para saber qual o verdadeiro sentido da filosofia do mestre. Dois grupos disputavam essa interpretação, a saber, os hegelianos de direita, mais focados no aspecto formal da obra de Hegel, e os jovens hegelianos de esquerda, que viam em Hegel um filósofo revolucionário. Do grupo de esquerda faziam parte pensadores

como Edgar Bauer, seu irmão Bruno Bauer, David F. Strauss, Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, entre outros. Todos estes pensadores estavam engajados na transformação da realidade alemã. Cada um formulou sua teoria para contribuir com essa transformação.

Marx opõe-se a essas leituras, afirmando que todas elas não escaparam das abstrações hegelianas. Os seus companheiros "críticos" permaneceram presos ao homem alegórico, ideal, e não consideraram o homem como ser sócio-histórico. Bruno Bauer, por exemplo, tinha como conceito central de sua filosofia a *autoconsciência*, conceito este que procedia da obra hegeliana, especificamente da *Fenomenologia do Espírito* (1807).

Marx considera Bruno Bauer a verdadeira encarnação do pensamento crítico jovem hegeliano, pensamento este preso aos conceitos abstratos da filosofia de Hegel. Em *A Sagrada Família*, Marx tece uma crítica a Bauer por este fazer uma distinção radical entre a "Crítica" e a "massa". Para Bauer, o espírito crítico está acima da massa (da humanidade) e é o seu elemento ativo. Desse modo, Bauer é considerado por Marx como um pensador "idealista", pois não considera o homem real, mas apenas a autoconsciência humana; ele não está conectado com a realidade histórica concreta, mas com a história do pensamento. Marx apresenta como o pensamento baueriiano é uma versão caricatural da filosofia da história como concebida por Hegel, a qual admite um espírito absoluto que se desenvolve aquém da humanidade, e esta o leva consigo de um modo inconsciente.

A filosofia de Bauer é caracterizada por Marx como genuinamente teológica. O neohegeliano desenvolve concepções abstratas e nebulosas, distorcendo a realidade e resumindo-a em conceitos que não correspondem às questões reais.

Ao criticar o que chama de "massa", Bauer acredita que a verdade encontrava-se do lado da Crítica, do espírito. Contudo, refuta Marx, a verdade, para Bauer, seguindo os passos de Hegel, aparece como um autômato e não como esforço humano, como criação dos indivíduos reais. Se Bauer estiver certo, a função do homem é apenas seguir a verdade que está além de si e captá-la. Desse modo, a

tarefa da Crítica seria levar a verdade à consciência. Para reforçar sua crítica, Marx cita uma passagem do artigo escrito por Bauer intitulado *Escritos mais recentes acerca da questão judaica* (*Neuester Schriften über die Judenfrage*). Nesse artigo, Bauer afirma que “a massa se acreditava na posse de tantas verdades que, segundo ela, compreendiam-se por si mesmas. Porém, só se possui uma verdade por completo depois de persegui-la até o fim através de suas provas.” (MARX, 2003, p. 96).

A verdade, portanto, está fora do homem e ele deve esforçar-se por buscá-la, e se o deve fazer, ele o faz no palco da história. Desse modo, a história serve precisamente para demonstrar a verdade ao homem. Nas palavras de Marx, “a História existe para que exista a demonstração da verdade.” (MARX, 2003, p. 96). A existência histórica do homem, na perspectiva baueriana, não passa de um processo de elevação da verdade à auto-consciência. Sendo assim, tanto a verdade quanto a história aparecem no pensamento de Bauer como sujeitos metafísicos, entes autônomos, e o homem apenas serve-lhes de suporte. As verdades demonstradas de antemão pela história, conforme a Crítica, aparecem, ambos (as verdades e a História), como seres etéreos, separados dos homens reais, da vida material. Quer dizer:

Porque a verdade, assim como a história, é um sujeito etéreo, separado da massa material; ela não se dirige aos homens empíricos, mas sim ao “mais íntimo da alma”; não toca, para chegar a ser “experimentada de verdade”, ao corpo grosseiro do homem, alojado por exemplo nas profundidades de um porão na Inglaterra ou nas alturas de um sótão na França, mas “percorre”, “de cabo a rabo”, os canais idealistas de seus intestinos. É verdade que a Crítica absoluta estende até “a massa” o testemunho de que, até aqui, foi tocada a seu modo, quer dizer,

de um modo artificial, pelas verdades que a História teve a magnanimidade de pôr sobre o tapete. (MARX, 2003, p. 98).

Em *A Ideologia Alemã*, Marx leva às últimas conseqüências sua crítica à filosofia neo-hegeliana e, por conseguinte, desenvolve o arcabouço teórico de sua concepção materialista da história que influencia toda a produção historiográfica contemporânea. O tom contundente se explica na forma como Marx se reporta à tradição alemã³, tentando abandonar o solo hegeliano no qual se assentava a produção teórica de sua época. Desse modo, Marx qualifica pejorativamente de ideólogos os filósofos que acreditaram mudar a realidade com as idéias, libertar os homens dos dogmas significaria a libertação da escravidão. Ele defende, contudo, que tais teorias são inconsistentes, pois a libertação dos homens deve necessariamente acontecer pela transformação do mundo, concepção que continua presente em suas *Teses sobre Feuerbach* (1846).

Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por elas já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. [MARX; ENGELS, 1996, p. 26]

Já em 1848, quando da publicação da célebre obra *Manifesto do Partido Comunista*, Marx, juntamente com Engels, inicia uma nova época para o próprio movimento operário e socialista: acima de tudo, a obra representa a síntese da atitude crítica de Marx, da sua concepção de revolução social e, principalmente, um alerta para as circunstâncias históricas.

No início do *Manifesto*, os autores expõem a principal tese de sua crítica quando

³ Segundo Marx: “Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou, em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.” (MARX, ENGELS, 1996, p. 37).

assinala que “a *História de toda sociedade até hoje é a história de lutas de classes.*” (MARX; ENGELS, 2005, p. 66). Isso quer dizer que Marx e Engels adotaram o procedimento de reconhecer que o antagonismo das classes sociais sempre constituiu - e em nosso tempo isso ainda é visível - o mecanismo eficiente de toda a historiografia. Um antagonismo traduzido no jogo de forças e de interesses que sempre predominaram nas relações sociais, priorizando assim a preocupação com o poder político⁴ do Estado, considerado pela tradição marxiana negócio secular da classe dominante.

A condição de libertação da classe laboriosa é a abolição de todas as classes, da mesma maneira como a condição de libertação do terceiro estado, da ordem burguesa, foi a abolição de todos os estados e de todas as ordens. [...] Não digais que o movimento social exclui o movimento político. Não há movimento político que não seja ao mesmo tempo social. (MARX, 2004, p. 215).

O pensamento de Marx, nesse sentido, constitui o traço intransponível da filosofia contemporânea quando propõe um corte radical no sistema especulativo em que as idéias devem confrontar a realidade cotidiana, ou seja, Marx “inaugura”, como pudemos perceber nos argumentos das obras acima citadas, aquilo que se designa como filosofia secularizada:

[...] tudo o que é sólido e estável se volatiliza, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar com sobriedade e sem ilusões sua posição na vida, suas relações recíprocas”. (MARX; ENGELS, 2005, p. 69).

Desse modo, se percebe que a era das incertezas, do fim das idéias absolutas, que qualificam as teses mais caras da filosofia contemporânea (pós-moderna) já foram

objeto do prenúncio marxiano, que desautoriza todas as normas e valores deduzidos das essências. Marx, assim, possibilita ao homem perceber a sua finitude existencial e as suas relações em meio às contradições da sociedade capitalista. Para Gianni Vattimo, Marx, enquanto membro da escola da suspeita, denuncia a ideologização dos valores e inaugura assim uma nova época para o pensamento filosófico-político.

[...] os valores não são valores absolutos, apenas são funcionais para certos interesses, exigência dos indivíduos, dos grupos e das classes sociais: são, por isso, ideológicos. A crítica da ideologia é aquele discurso filosófico que desmascara mentira, consciente ou não, do interesse e da parcialidade que se ocultam nos valores difundidos como absolutos e universais. (VATTIMO, 1990, p. 81).

A presença da reflexão marxiana nos tempos atuais ainda pode ser percebida. Portanto, o pensamento marxiano é um pensamento vivo e Marx, assim, se torna um dos patronos da filosofia contemporânea, influenciando autores como Adorno, Marcuse, Eagleton, Jameson, Mészáros, para citar alguns.

A Crítica Contemporânea à Sociedade Pós-moderna

Fredric Jameson, um dos mais expoentes críticos do pós-modernismo, tem como objeto de sua reflexão a transformação da cultura em mercadoria, o que é bem expresso no título de seu livro *Pós-modernismo: a Lógica Cultural do Capitalismo Tardio* (1991). Em tal obra, Jameson sustenta que a cultura se tornou um produto no pós-modernismo: a cultura se torna objeto de consumo, a lógica que abrange toda a dimensão existencial, um puro obscurecimento da consciência. É por isso que a sua pretensão é explicitar criticamente a forma como a cultura se insere

⁴ Buey define o Manifesto como um texto perturbador, tem a politicidade inerente, pois toda luta de classes é uma luta política: “O que nos perturba, no caso do Manifesto, é que alguém tenha se atrevido a dizer que, neste nosso mundo, os que não têm nada poderiam ter consciência, e voz própria, e se unir politicamente para configurar uma nova hegemonia político-cultural e uma sociedade de iguais socialmente considerados.” (BUEY, 2004, p.153).

no capitalismo, uma leitura dos tempos pós-modernos à luz do marxismo.

O que é fundamental, para ele, é avaliar a problemática da produção cultural,⁵ levando-se em conta as determinantes do sistema capitalista sobre tal produção – o que é possível encontrar em Marx quando critica a cultura como adestramento no *Manifesto*. Já anuncia que – apesar da existência da diversidade de teorias e de discursos, o que torna conflituoso o próprio conceito⁶ – a pós-modernidade não representa uma nova época, não é uma teoria perfeita e pura, totalmente distinta da tradição. Para tanto, Jameson (2002, p. 16) sustenta que

[...] o pós-modernismo não é a dominante cultural de uma ordem social totalmente nova (sob o nome de sociedade pós-industrial, esse boato alimentou a mídia por algum tempo), mas é apenas reflexo e aspecto concomitante de mais uma modificação sistêmica do próprio capitalismo.

Nesse sentido, se percebe que o autor afirma ser impossível o pós-modernismo representar uma nova época, pois reconhece que em sua essência se encontra a marca da lógica do capital. Para ele, o pós-moderno representa a nova etapa de tal lógica, ou melhor, considera ser ele a própria lógica como dominante cultural. Desse modo, Jameson defende ser o pós-modernismo a dominante cultural, o campo de forças confluentes na idéia de dominação, objeto da análise crítica da situação atual, realizada em sua obra. A pós-modernidade seria, por fim, o período de transição entre dois estágios do capitalismo,

transição esta que representa um processo de reestruturação da economia capitalista que avança em escala global. Não foi sem razão que Jameson identificou pós-modernismo com americanização. (JAMESON In BLACKBURN, 1993, p. 231).

Entretanto, Jameson rejeita a designação de ‘pós-industrial’ para a época atual, preferindo falar de capitalismo multinacional⁷. A concepção de pós-modernismo é, para ele, histórica, por representar a dominante cultural da lógica do capitalismo tardio, em suma, a cultura submersa na lógica da mercadoria. Por isso, Jameson [2002, p. 402] ressalta que o pós-modernismo não é simplesmente uma categoria especificamente cultural, como muitos interpretaram, mas “[...] se destina a nomear um ‘modo de produção’ no qual a produção cultural tem lugar funcional específico [...]”.

A pretensão real de Jameson, que merece a nossa atenção, foi salvaguardar o pensamento crítico contra a alienação, característica do pós-modernismo que marca a sociedade capitalista. Isso não valida a insinuação de que Jameson seja um ‘simpatizante’⁸ do pós-modernismo. Ao contrário, o que se constata é que preferiu analisá-lo seriamente em vez de rejeitá-lo por razões simplistas.

Eu também, como todo mundo, fico às vezes muito entediado com o slogan ‘pós-moderno’, mas quando começo a me arrepender de minha cumplicidade com ele, a deplorar seu uso errôneo e sua notoriedade e a concluir, com alguma relutância, que ele levanta mais problemas

⁵ Fridman (1999, p. 353) assinala que se identifica em Jameson a idéia de sinonímia entre pós-moderno e ‘capitalismo da mídia’, o que se conclui que a linguagem midiática altera os modos de vida. O que mais especificamente se reconhece é a dimensão de ‘desdiferenciação’ entre cultura e economia que se efetiva no pós-modernismo enquanto atmosfera cultural do capitalismo.

⁶ Jameson (2002, p. 25) ressalta que: “Com relação a pós-modernismo, não procurei sistematizar um uso ou impor um significado convenientemente conciso e coerente, uma vez que esse conceito não só é contestado, mas é também intrinsecamente conflitante e contraditório. Vou argumentar que, por bem ou por mal, não podemos não usa-lo. [...] não é algo que se possa estabelecer de uma vez por todas e, então, usa-lo com a consciência tranqüila. O conceito, se existe um, tem que surgir no fim, e não no começo de nossas discussões”.

⁷ Aqui Jameson se refere ao pensamento de Ernest Mandel (*O Capitalismo Tardio*), afirmando: “[...] que tornou possíveis meus pensamentos sobre o ‘pós-modernismo’, e eles devem, portanto ser entendidos como uma tentativa de teorizar a lógica específica da produção cultural deste terceiro estágio, e não como mais uma crítica cultural desencarnada, ou diagnóstico do espírito da época”. (JAMESON, 2002, p. 397).

⁸ Isto fica claro em diversas passagens da obra de Jameson e que aqui nos remetemos às seguintes: na página 17, quando ele diz que: “[...] fingir acreditar que o pós-moderno é tão diferente como pensa ser e que constitui uma ruptura em termos de cultura, e de experiência, que vale a pena explorar em maiores detalhes.” E também na página 303, ao afirmar que: “[...] em termos culturais, escrevo como um consumidor do pós-modernismo relativamente entusiasmado, ou pelo menos que gosta de algumas de suas manifestações: gosto da arquitetura [...]”.

do que resolve, eu me vejo parando para pensar se qualquer outro conceito poderia dramatizar essas questões de forma tão eficiente e econômica. (JAMESON, 2002, p. 413).

Terry Eagleton, em uma atitude semelhante à de Jameson, afirma que o pós-modernismo expressa a íntima relação entre as formas simbólicas e as formas econômicas presentes no contexto da sociedade capitalista atual. O horizonte que se abre é apenas a 'lógica do mercado', que transformou tudo em mercadoria, onde "[...] o termo 'pós' se significa alguma coisa, significa negócios, como sempre, só que agora um pouco mais", adverte Eagleton [1993, p. 275].

Na esteira dessa reflexão crítica se encontra a idéia de que a pós-modernidade é um fenômeno inerente a *mundialização*, que Jameson chamou de '*capitalismo em sua forma avançada*', a lógica de dominação do capital por outros meios. Dessa forma, defende-se a tese de que o pós-moderno representa a insuperabilidade do capitalismo, pois no atual estágio, o processo de mercantilização capitalista se realiza com o codinome pós-modernismo – a idéia da não-distinção entre a economia e a cultura, onde a arte e o saber se tornam mercadorias.

[...] a hipótese de que a pós-modernidade nada mais é do que o modelo sóciopolítico e cultural do capitalismo na época de sua globalização total, o que me leva a concluir, da mesma forma, que o marxismo é uma filosofia imprescindível de nosso tempo, ainda que, isoladamente, não dê conta de toda a realidade. (MAGALHÃES, 2005, p. 193).

A leitura crítica sobre a pós-modernidade, desse modo, a classifica não como uma nova teoria, mas como uma lógica que legitima o atual estágio do capitalismo. O que se verifica é a própria negação⁹ da pós-modernidade, considerada a época do capital globalizado e, ao mesmo tempo, se afirma a presença do pensamento de Marx, ou seja, se reporta à reflexão crítica marxista

como ferramenta para a superação da pós-modernidade.

Considerações Finais

Sob o nosso ponto de vista, a pós-modernidade lança o homem num mundo fragmentado, fragmentação esta resultante do processo de desenvolvimento do capitalismo moderno. O homem é cindido em *citoyen* e *bourgeois*. O primeiro é o membro abstrato da comunidade política; o segundo, o membro da sociedade civil. Este está voltado apenas para si, para seus interesses particulares, a conservação da sua propriedade e da sua individualidade egoísta, dissociado dos interesses comuns da sociedade. O *citoyen* é o homem genérico, universal, porém, que não existe efetivamente, ao passo que o *bourgeois* é o indivíduo, compreendido como ser privado, particular, o homem real. Temos, desse modo, uma dupla existência humana, não só distintas, mas opostas. Marx apresenta essa oposição nos seguintes termos:

O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios e tornando-se juguete de poderes estranhos. (MARX, 1989, p. 45).

Nessa perspectiva, até que ponto a pós-modernidade é uma superação da modernidade? Ela não seria apenas uma exacerbação desta? Por conseguinte, não seria mais adequado afirmar, como faz Sérgio Paulo Rouanet, que a tentativa de ruptura com a modernidade nada mais é do que um fenômeno "neomoderno"? (ROUANET, 1987, p. 268).

⁹ MAGALHÃES, F. O discurso filosófico da pós-modernidade: a filosofia do espetáculo contra o marxismo. *Revista de Ciências Sociais*, São Leopoldo, Unissinos, v. 41, n. 3, 2005.

Além disso, ao negar as categorias marxianas fundamentais, especialmente o conceito de classes sociais, afirmando que a luta de classes e o socialismo não passam de metarelatos que foram ultrapassados pelos desenvolvimentos do mundo contemporâneo, os teóricos da pós-modernidade acobertam, em termos de teoria, a exploração e miséria reinantes na realidade. Se não há classes sociais, como falar de uma superação do capitalismo? A resistência de grupos específicos? A vontade do indivíduo que decide tomar determinadas atitudes diante de problemas que dizem respeito a toda a humanidade? ONG's, sindicatos, movimentos sociais, entre outros, perderam de vista o elemento revolucionário que impulsionava a classe trabalhadora do século XIX e primeira metade do século XX. Seus discursos hoje se balizam na idéia de um ajuste do sistema, como se o capitalismo fosse uma ordem insuperável, fadada a existir eternamente. O mundo dos trabalhadores fragmentou-se sob a pressão do capital. Um fator primordial contribuiu, consoante Fontes (2007, p. 14), para tal estado de coisas, a saber: a impotência como lema universal difundido através do chamado pensamento único: teoricamente, o capitalismo criou um dogma que se generalizou entre os intelectuais de todas as partes do mundo; criou-se uma espécie de escola filosófica da impotência, que se caracterizou por uma séria de argumentos fragmentários que se convencionou chamar pós-modernismo. A principal consequência dessa nova forma de encarar o papel da filosofia foi a eliminação de qualquer forma de pensamento consequente, ou seja, que fosse capaz de constituir projetos de futuro.

Marx sempre assumiu uma postura crítica em relação a exploração e a perpetuação do poder econômico, social e político da burguesia, opondo a este uma sociedade sem classes. Nesse sentido, se percebe que Marx desenvolveu a sua filosofia da emancipação como luta de classes, ponto bastante acentuado no diálogo dos mais diversos pensadores com a reflexão marxiana, pois Marx é considerado como um clássico comprometido com projetos sociais.

Ao que tudo indica, e as páginas anteriores nos confirma, a incontestável postura

crítica em relação ao contexto da sociedade atual, considerada por alguns como pós-moderna, tem suas raízes em Marx. Se para Jameson a estetização na pós-modernidade se configura como colonização do inconsciente, para Marx, os filósofos, muito acertadamente, apenas divagaram especulações, descreveram o mundo, porém, adverte que chegou a hora de transformá-lo (11ª tese sobre Feuerbach).

O que, no entanto, observamos nos últimos anos foi uma tentativa de domesticação do pensamento marxiano. Marx ainda tem muito a nos dizer, sobrevive não como um pensador da grande síntese, mas como pensador da oposição, contrário a toda forma de dominação da consciência dos homens. Sua filosofia caracteriza-se como *crítico-emancipatório*, na medida em que representa uma ruptura com as condições estranhadas da vida humana.

Referências Bibliográficas

BUEY, F. F. *Marx (sem ismos)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

EAGLETON, T. *A ideologia da estética: da polis ao pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1993.

FONTES, Virgínia. Introdução a Marx, o incontornável: de mortes e vidas. In: NÓVOA, Jorge. *Incontornável Marx*. Salvador: UDFBA, 2007.

FRIDMAN, Luis Carlos. Pós-modernidade: sociedade da imagem e sociedade do conhecimento. In: História, ciência, saúde. *Manguinhos*, v. 2, p. 353-75, jul. e out. 1999.

JAMESON, Fredric. Conversas sobre a nova ordem mundial. In: BLACKBURN, Robin. *Depois da queda*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. *Pós-modernismo: alógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2002, 1991.

MAGALHÃES, Fernando. *Tempos pós-modernos: a globalização e as sociedades pós-industriais*. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. O discurso filosófico da pós-modernidade.

- nidade: a filosofia do espetáculo contra o marxismo. *Revista de Ciências Sociais*, São Leopoldo, Unissinos, v. 41, n. 3, 2005.
- MARX, Karl. & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 8. ed. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Ícone, 2004.
- _____. A questão Judaica. In: _____. *Manuscrítos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *A sagrada família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2005. (Coleção Pensamento Humano).
- _____. *Manuscrítos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MÉSZÁROS, István. *Marx: a teoria da alienação*. Tradução de Waltersin Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- NÓVOA, Jorge. *Incontornável Marx*. Salvador: UDFBA; São Paulo: UNESP, 2007.
- OLIVEIRA, M. A. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ROEMER, John E. *El marxismo: uma perspectiva analítica*. Traducción de Rafael Núñez Zúñiga. Fondo de Cultura Económica, 1989.
- VATTIMO, G. *Filosofia al presente. Conversazioni con F. Barone, R. Bodei, I. Mancini, V. Mathieu, M. Perniola, P.A. Rovatti, E. Severino, C. Sini*. Milano: Garzanti, 1990.
- WOOD, Allen W. *Karl Marx: arguments of the philosophers*. 2.ed. New York: Routledge, 2004.