
Tentativa de Sistematização de Tendências do Pensamento Social Contemporâneo Buscando a sua Reflexão no Campo do Conhecimento Geográfico

Rosana Figueiredo Salvi*

RESUMO

Nesse texto procuramos identificar as tendências do pensamento contemporâneo, destacando três que consideramos de significativa produção para as humanidades. Compreendemos que uma tendência foi formadora da outra, de maneira que hoje é difícil estabelecer os limites de distinção entre elas. São as correntes: Histórico-humanística, Estruturalista e Pós-Moderna.

PALAVRAS-CHAVE: tendências do pensamento, crítica da modernidade, teorias sociais contemporâneas.

1. TENDÊNCIAS DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO A PARTIR DA CRÍTICA DA MODERNIDADE

A modernidade, sendo compreendida como período histórico que se desenvolve desde os ideais do Iluminismo ou como uma prática estética originada deste período, envolve valores culturais que passam a ser questionados a partir da influência das leituras de Nietzsche e Freud. A correspondência firmada entre a libertação do indivíduo e o progresso histórico (tanto na concepção liberal quanto na concepção marxista) foi desacreditada desde que o indivíduo pôde também ser compreendido como um ser de desejo e de linguagens, além de ser concebido apenas como um ser trabalhador, consumidor ou mesmo cidadão.

No século XX, também a relação entre os intelectuais e a história se desarranja. O primeiro motivo é que a modernidade engendrou de si própria a produção e o consumo de massa e o segundo motivo é que a razão moderna veio sendo cada vez mais

subordinada, neste século, às políticas de modernização e às ditaduras nacionalistas. Muitos intelectuais encontraram, sobretudo depois de 1968, uma nova filosofia da história no antimodernismo. A eles coube a denúncia do mundo moderno como o destruidor da razão, o que satisfaz tanto seu elitismo antimassas como sua hostilidade contra o autoritarismo das ditaduras modernizadoras. Esses intelectuais foram dominados pelo sentimento da catástrofe, do sem sentido, do desaparecimento dos atores da história, denunciando a ascensão da barbárie, a ascensão do poder absoluto ou a do capitalismo monopolista do Estado. Essa crítica da modernidade levou ao radicalismo e à marginalidade da qual a Escola de Frankfurt será seu maior exemplo, sendo o ponto de partida dos filósofos antimodernos.

1.1. A CORRENTE HISTÓRICO-HUMANISTA

O marco teórico desta vertente parte especialmente de Kant, Hegel e Marx. A lógica

* Docente do Departamento de Geociências da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: salvi@uel.br

dominante é a dialética; o valor básico vem do humanismo e do sujeito histórico.

O pensamento marxista desdobrou-se em duas vertentes principais que foram o materialismo dialético e o materialismo histórico. O primeiro, efetivou-se na história soviética, tendo em Lênin seu representante mais importante e voltando-se à implantação de um Estado socialista. O segundo, de filiação à esquerda hegeliana, teve George Lukács como seu representante principal e que estabeleceu, nos anos 20, uma oposição teórica à orientação socialista ortodoxa soviética. Dessa vertente, desenvolveram-se fecundos estudos teóricos a partir dos anos de 1950, que se incorporaram na chamada Teoria Crítica da Sociedade. De um lado, influenciada pela obra de Freud e, de outro, pelo pensamento hegeliano, esse corpo de teoria acabará por tecer a crítica ao Iluminismo e aos desdobramentos da técnica, especialmente no período do pós-guerra.

Dentro da vertente humanista, a partir de 1950, o pensamento marxista se fará representar, além dos componentes da Escola de Frankfurt, por Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty e Henri Lefébvre. Isso porque, na própria França irá se originar a ruptura teórica, inclusive entre os marxistas, dando origem ao pensamento estruturalista, que virá produzir seu próprio corpo de pensadores.

O pensamento esquerdista de linha freudiana, representado nos anos de 1920 por Berstein, Reich, Fromm e Bernfeld e nos anos de 1940 e 1950 pelos teóricos de Frankfurt, chagaria, nos anos de 1970 e 1980, com uma nova corrente mais capacitada para explicar os desdobramentos do capitalismo avançado do pós-guerra, sem os equívocos da psicanálise da cultura e do consumo. A psicanálise de esquerda se fará representar, a partir dos anos 80, por Alfred Lorenzer e por Jacques Lacan.

Quanto aos representantes da Teoria Crítica, seu desenvolvimento iniciou-se a partir dos anos 30 na república de Weimer. O pensamento frankfurtiano concentrou-se na sociedade de pós-guerra, na expansão dos meios de comunicação e nas formas sofisticadas de repressão e domínio. A Teoria Crítica elaborou estudos sobre a sociedade

de consumo, as formas de manipulação e a consciência manipulada.

Os teóricos de Frankfurt, no que tange aos meios de comunicação, desenvolveram profunda reflexão sobre os novos processos de industrialização do bem cultural e de reificação da cultura. Também foram os primeiros que questionaram as possibilidades de um ego forte, como pretendia a psicologia do ego.

As teses mais contundentes da Teoria Crítica foram desenvolvidas nos anos de 1940 e 1950, mas é no final dos anos de 1960 que a efervescência do movimento estudantil e político nas sociedades capitalistas avançadas irá contribuir para divulgar com destaque a sua produção, principalmente nos EUA. Na Alemanha, nesse período, desponta também o nome de Jürgen Habermas.

Outra corrente alemã, cuja posição teórica rompe, especialmente nos anos de 1970 e 1980, com o pensamento clássico frankfurtiano e com o de seus seguidores mais recentes e que teve sua produção marcada, em Berlim, junto à revista *Aesthetik und Kommunikation*, foi o grupo formado em torno de Eberhardt Knoedler-Bunte. A sua visão capta o social de maneira renovada, pois o vê como processo que transcende o campo específico da realidade, tornando-se uma dimensão que cobre as demais definições do social. O conceito de sociedade cultural põe em evidência essa ruptura quando o mesmo é contraposto aos conceitos tidos como clássicos pela Teoria Crítica como indústria cultural, indústria da consciência, etc. Esse grupo vem representar a reflexão sobre as possibilidades individuais e coletivas dentro de uma realidade que necessariamente passou a ter que conviver com a chantagem nuclear. Esta variável, não estava presente nos teóricos de Frankfurt.

1.1.1. A Escola de Frankfurt

O período em que se formou a Escola de Frankfurt foi de esperanças revolucionárias e de decepções históricas, marcadas pelo êxito da Revolução Russa que expandiu a visão intelectual e a política revolucionária dos bolcheviques Lenin e Trotsky para os países europeus.

Entre suas raízes filosóficas, destaca-se o ensaio de Horkheimer escrito em 1937, "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", que passou a ser o manifesto da Escola de Frankfurt. Também será ponto de referência dessa Escola, o pensamento de Kant, Hegel e Marx.

A Teoria Crítica elaborada na Escola de Frankfurt parte da separação entre a práxis e o pensamento, entre a ação política e a filosofia.

Segundo Matos (1993), duas principais visões críticas podem ser identificadas. A primeira, diz respeito ao industrialismo que trouxe em si a dominação social pelo taylorismo e também pelo nazismo e pelo stalinismo e que acabaram por transformar a sociedade numa grande indústria estruturada na disciplina de fábrica, nos aspectos mais gerais da vida. Quanto mais o capitalismo avança, mais elimina os sentimentos de piedade e de humanidade. Na segunda visão, a referência à subjetividade demonstra a submissão dos indivíduos.

Apesar da descrença de emancipação na dialética hegeliano-marxista, os estudiosos da Escola não abandonaram conceitos como o de fetichismo e o de reificação. O caráter fetichista das mercadorias reside no feitiço, no aspecto mágico que assumem quando se omite a história social da reprodução dos objetos. A mercadoria fetiche nos escapa porque se desconhece sua produção humana. Não são os homens ativos e conscientes que comandam o mundo das mercadorias, mas, ao contrário, são as mercadorias que determinam as relações entre os homens.

Quanto a reificação, esta radicaliza o caráter fetichista das mercadorias. Na reificação são invertidas as relações entre o homem e o produto de seu trabalho. O universo da reificação impossibilita que o homem, que transforma a natureza e cria produtos, se reconheça em seus objetos, em suas criações. O homem "não se contempla a si mesmo no mundo que ele criou": são as mercadorias que se contemplam a si mesmas num mundo que elas próprias criam. Elas movimentam-se segundo o princípio da indiferença: indiferença entre coisas e coisas, coisas e homens.

Compreende-se que os intelectuais que mergulham na saudade do Ser elaboram uma imagem negativa da sociedade moderna na qual os três outros componentes (consumo mercantil, poder das empresas e ascensão dos nacionalismos) são supostos e estão tão fortemente soldados entre si que formam um ser monstruoso, a ponto de devorar o pensamento e as liberdades. (Touraine, 1995, p. 69)

Os filósofos da Escola de Frankfurt discutem a cultura de massa com referência à repressão e à sublimação. Tal postura culmina numa crítica geral da modernidade e também no abandono progressivo do otimismo marxista. Os filósofos de Frankfurt afastaram-se do cientificismo materialista, da crença na ciência e na técnica como pressupostos da emancipação social. Eles também puseram em evidência a razão moderna perguntando porque as promessas iluministas não foram cumpridas e o mundo que foi apregoado não se concretizou.

Os estudiosos da Escola de Frankfurt encontraram em Nietzsche uma genealogia desses questionamentos, descobrindo a origem humana dos valores. Em Freud, encontraram substância para a crítica da cultura, diferenciando liberação política de liberação psíquica e chamando a atenção para o instinto de morte que habita a razão e para o impulso de transcendê-lo na civilização. Freud, ao afirmar que a razão é prisioneira dos instintos, abalou a crença nos ensinamentos de Hegel e Marx que estabelece os seres humanos como intrinsecamente sociais.

A Escola de Frankfurt, pode ser interpretada como uma "escola de desencantamento" dada pela crítica à racionalidade, mas o desencanto dos frankfurtianos mais tarde será restabelecido através do re-encantamento dado pela imaginação, em particular a imaginação na arte.

1.2. A CORRENTE ESTRUTURALISTA

Originária da França nos anos 50, essa tendência aparece, ora como um apêndice, ora como uma reação à visão humanista da história e dos processos sociais, tentando dar nova interpretação para o mundo, até então marcada pela ênfase dada ao sujeito.

Alguns autores preferem dividir essa vertente entre o estruturalismo e o pós-estruturalismo, que congregaria uma geração mais recente de analistas. Preferimos, neste trabalho, considerar o estruturalismo como uma única vertente que, de forma geral, desloca o sujeito para um plano secundário e torna as estruturas o centro de referência de suas interpretações. A urgência dessas estruturas questiona o funcionamento da instância social que é vista como máquina, importando perguntar sobre seus mecanismos fixos, como eles são e estão.

O estruturalismo assinala, dessa forma, uma ruptura no desenvolvimento intelectual, antes fortemente marcado pela tradição hegeliana. Inicia-se com o ingresso de Claude Lévi-Strauss, no *College de France* e, segue com a criação da revista "Tel Quel", uma edição trimestral de filosofia, literatura e política publicada entre 1960 e 1982, tida como a principal revista de vanguarda teórica e literária da época. Os principais nomes ligados a essa orientação teórica foram o próprio Lévi-Strauss, Roland Barthes, Michel Foucault, o primeiro Jean Baudrillard, Louis Althusser e, de certa forma, Jacques Lacan.

O desdobramento literário do estruturalismo pode ser visto no *Nouveau Roman* de Alain Robbe-Grillet, onde os objetos passam a adquirir status de autonomia, o sujeito da ação desaparece, opera-se a recusa da continuidade cronológica clássica e descarta-se a metáfora antropológica.

As Ciências Humanas avançaram impulsivamente pela influência advinda da Lingüística e da Semiologia. Assim, o estruturalismo também analisa os fenômenos sociais e humanos como se fossem textos, discursos. Fatos humanos, como a moda, o casamento, o sonho, podem ser "lidos" como se fossem "frases" de uma dada língua.

Na psicanálise lacaniana, o estruturalismo se apresenta como uma interpretação onde o homem deixa de ser o próprio centro, não organiza seu destino, que já se acredita traçado pelo Outro: o lugar organizado como teia estruturante do sujeito. Constituindo-se como sujeito dividido, o homem experimenta uma "perda essencial de si mesmo", cria uma máscara, passa a ser representado, traduzido em termos lingüísticos. Lacan separa

em dois momentos a história individual do infans: o primeiro momento seria marcado pelo domínio do imaginário e o segundo, seria o momento em que o infans acede ao mundo social através da linguagem, no território do simbólico. Desde então, o sujeito assume uma natureza que é dada externamente pelo Outro e guarda a instância do imaginário como um território perdido.

Os pensadores influenciados por Lacan investem no caráter simbólico ou no imaginário. No primeiro, o representante mais conhecido do pensamento político é Louis Althusser, que faz uma fusão entre marxismo e psicanálise através de uma re-leitura de Marx. Outra derivação do pensamento lacaniano, dada pela exploração do imaginário, encontra-se em Félix Guatarri e Giles Deleuze, que tentam re-encontrar a natureza humana através da investigação da condição psíquica pré-simbólica, isto é, do estágio do homem ainda não ocupado pelo discurso social e genérico. Esta fase é apreensível pela análise do discurso psicótico, cuja manifestação seria dada pelo inconsciente. O esquizofrênico, como um caso clínico de regressão à fase pré-simbólica, permitiria o afloramento deste campo chamado "imaginário".

O pensamento mais genuinamente político dentro da escola lacaniana é o de Cornelius Castoriadis (1982), que através de sua "Instituição Imaginária da Sociedade" propõe, superando as formas ultrapassadas do marxismo clássico, uma re-leitura do social e do sujeito nele inserido. Para Castoriadis, a categoria fundamental desse próprio sujeito é a da autonomia. Através dela "meu discurso deve tomar o lugar do discurso do Outro, ou seja, deste discurso estranho que está em mim e que me domina" (Castoriadis, 1982, p. 124). O que se tenta é dar condições ao homem para sobrepor-se ao discurso social e genérico ou a este "lugar estruturado como teia", para não se deixar dominar.

É possível verificar que sobrevive na estratégia estruturalista, especialmente entre aqueles que acreditam no investimento do imaginário, a possibilidade de que homens concretos possam superar o conjunto maior, apesar da força e da determinação deste sobre suas vidas.

1.2.1. Michel Foucault

Michel Foucault rejeita a idéia de uma repressão e de uma manipulação generalizadas e mesmo a de um poder central que se cerca de funcionários e agentes de propaganda. O principal de seu pensamento, neste aspecto, consiste em saber que o próprio exercício do poder se confunde cada vez mais com as categorias da própria prática, de maneira que, na sociedade moderna liberal, o poder está em toda parte e em nenhuma parte. Consiste também em saber principalmente que a organização social, longe de ser regida pela racionalidade técnica, é regida pelo exercício do poder. Para Foucault, o poder é normalização, e é o conjunto da sociedade que coloca em ação este mecanismo e quem, portanto, produz a separação entre o normal e o anormal, o sadio e o patológico, o permitido e o proibido, o central e o marginal. O poder é um conjunto de enunciados produzidos de maneira autônoma em todas as instituições.

Foucault critica a natureza do liberalismo e também se inquieta com a ascensão da presença do Sujeito na história e com o papel crescente da ética. (Touraine, 1995, p. 175)

Ele vai estudar costumes que permitem aos indivíduos se reconhecer como sujeitos sexuais através da averiguação de práticas que os levou a prestar atenção a si mesmos, a se dividir, a se reconhecer e a se confessar como sujeitos do desejo. Foucault identifica essa "ascese moral" que repudia o prazer em nome do controle exercido pelo Sujeito sobre si mesmo, entre o final do período clássico grego e o do império romano e que se encontra, em grande parte, na cultura cristã. A aparição do Sujeito – a subjetivação – é antes de tudo sujeição (Foucault, 1977).

A objetivação do ser humano e, por conseguinte, o nascimento das ciências humanas tem um duplo aspecto: por um lado o indivíduo anormal é deixado à parte, rejeitado ou enclausurado, mas, por outro lado, ele é canalizado como um caso particular, individualizado, de sorte que o castigo, por exemplo, leva em conta as intenções do culpado e se esforça por reabilitá-lo, seja para o trabalho, seja para o isolamento.

Ao contrário da maioria dos pensadores críticos da modernidade, Foucault rejeitará a tese de que a normalização tem somente efeitos repressivos. Rejeitará também a idéia de que o século XIX e o capitalismo tenham reprimido e ocultado a sexualidade. Para ele, nenhuma sociedade falou tanto dela, apelando, muitas vezes a procedimentos científicos associados a essa objetivação da sexualidade. O que importa para Foucault é demonstrar que o Sujeito foi criado pelo poder, portanto, pelos mecanismos que têm por objetivo a normalização.

Foucault (1990) também descreve o indivíduo como uma realidade fabricada por uma tecnologia específica de poder que se chama "disciplina". Esta concepção supõe que o Sujeito seja identificado com a razão, já que a disciplina impõe o esforço da razão a uma natureza que reage ao prazer imediato. Em grande parte, Foucault contribuiu para evidenciar a crise do Sujeito, construído e edificado pela Razão Moderna.

1.2.2. Jacques Derrida

O filósofo Jacques Derrida, que recebeu muitos apelidos como o "Intelectual da Discordância", ou o "Arquiteto da Desconstrução", faz parte de uma geração de intelectuais franceses, que influenciaram as ciências humanas e a crítica literária durante os anos 60 e 80, em vários lugares do mundo.

Na década de 60, além de publicar os livros fundamentais de sua obra, Derrida começou a difusão de seu trabalho nos EUA, inspirando os adeptos da contracultura nascida nos departamentos de teoria literária e de ciências humanas de universidades americanas como a de Yale, por exemplo.

Conforme acredita Derrida, no centro da cultura e da filosofia ocidental está o logos, o espírito racional que fala, que discursa. O Logos é a razão e a palavra falada no sujeito humano, transformando coisas em conceitos universais. Embutida no Logos, Derrida descreve uma cadeia de grandes conceitos (discursos) universais, que atravessa toda a cultura ocidental. Esses conceitos se promoveram reprimindo e silenciando os termos de uma outra cadeia de conceitos: corpo,

emoção, poesia, inconsciente, desejo, acaso, invenção, por exemplo.

O logocentrismo caracteriza-se por desconsiderar as diferenças entre as coisas reais, reduzindo a sua identidade no conceito. Esse é um atributo ocidental que se manifesta na forma de agir e pensar. Pode-se exemplificar o logocentrismo identificando-o na conversão dos povos a uma idêntica religião ou fé pelos jesuítas ou na submissão de vários povos de diferentes raças e etnias a uma idêntica economia dos povos brancos europeus. Para Derrida, além de desconsiderar as diferenças de identidades, o Logos hierarquiza valores dos elementos com que lida, tornando uns superiores a outros. Os primeiros, maiúsculos e superiores, reduzem o mundo a identidades: são sólidos, centrais, racionais, duradouros, programáveis. Os outros, minúsculos e inferiores, pulverizam o mundo em diferenças: são fugidios, sem centro, irracionais, breves, imprevisíveis (Perrone-Moisés, 1995, p. 5-6).

Derrida foi, além de filósofo, um teórico da escrita. Para ele, haveria nesta uma disseminação de sentidos que o idealismo filosófico temeu e reprimiu. O idealismo que privilegia a fala e a voz em detrimento da escrita, põe a primeira como mais próxima da verdade do Ser ou da Idéia e considera a segunda como um simulacro "ruim", exterior à memória, produtora de opinião em vez de ciência, de aparência em vez de verdade. A esse privilégio concedido à fala, Derrida chamou de fonocentrismo. O fonocentrismo está intimamente ligado ao logocentrismo (Perrone-Moisés, 1995, p. 5-6).

Desde a publicação de "A Escrita e a Diferença" e da "Gramatologia", em 1967, até o presente momento, as propostas de Derrida têm tido repercussão internacional, sob o nome de desconstrução. Esta, busca um pensar sem centro e sem fim, vinculado a pequenas causas, tendo como objeto o corpo, a prosa, a loucura, o cotidiano, por exemplo. O que Derrida procurou fazer foi uma espécie de "revisão" da história da filosofia.

Esse tipo de leitura crítica com relação ao discurso filosófico institucional (conceitual e logocêntrico) encontra sua área mais profícua nos textos literários. Assim, a literatura e a poesia tenderam a aceitar

melhor do que a filosofia a afirmação de que as obras verbais não têm um sentido único e final, mas uma significância ou um poder de criar sentidos que se renovam a cada leitura e através do tempo.

A contribuição da desconstrução para a crítica literária foi a consciência de seus pressupostos filosóficos, um aguçamento do senso crítico com relação aos textos, um afinamento dos instrumentos de leitura e um estímulo à criatividade escritural. A crítica desconstrucionista permitiu a ultrapassagem do formalismo tecnicista que começava dominar nas universidades como 'método científico'. Mas a desconstrução por suas próprias premissas tende a chegar a aporias. Já em 72, Derrida perguntava se a crítica literária não estaria presa ao 'mimetologismo metafísico' e se o próprio projeto de um 'juízo' não estaria minado pela postulação da diferença, do descentramento, e pelos próprios textos literários da modernidade." (Perrone-Moisés, 1995, p. 5-6)

Em meados da década de 70, a obra de Derrida se estabeleceu na cultura acadêmica norte-americana. Pode-se dizer que a história de Derrida nos EUA começa nos departamentos de literatura, para só depois chegar à filosofia e, mais recentemente, à ciência social, ao Direito, a economia e à política.

O desconstrutivismo americano desenvolveu-se mais na área literária do que na filosófica. Vários foram os teóricos e críticos literários atentos à proposta de Derrida. Podemos destacar entre eles Roland Barthes, com "O Prazer do Texto", Julia Kristeva e todo o grupo da "Tel Quel" (Perrone-Moisés, 1995, p. 5-6).

O encontro de Derrida com os americanos se dá no contexto do New Criticism. Para os "Novos Críticos", cada poema é um objeto "orgânico" que se volta sobre si mesmo e é construído de forma a reconciliar características opostas. Nas universidades, o New Criticism vai se ver porém, na interpretação de Netrovvski (1995, p. 5-7), "incapaz de acomodar outra idéia de literatura que coloque em cheque a noção de um significado último das obras e não se satisfaça com uma leitura puramente formal dos textos literários".

Até o começo dos anos 90, conceitos como o de desconstrução e logocentrismo eram adotados na Universidade de Yale para criticar a tradição filosófica européia, o “logocentrismo ocidental”. As idéias de verdade e razão seriam estratégias de uma civilização repressiva, etnocêntrica e antifeminina.

Uma outra grande contribuição de Derrida e dos desconstrucionistas foi de privilegiar as formas não-canônicas da literatura, como a paródia e o pastiche, por exemplo, ou de divulgar as expressões de literaturas marginalizadas por situação geográfica ou opressão ideológica. A desconstrução abriu caminho para estudos de literaturas emergentes ou de grupos minoritários, e resultou no êxito atual de cultural studies e na contestação do cânone ocidental. A proposta anárquica (que representa a oposição à dominação) resultou também na criação de novas disciplinas institucionais que privilegiaram os estudos de e sobre feminismo, negros, gays e chicanos (Freire, 1995, p. 5-4).

É impressionante a dimensão institucional que essas idéias viriam ter em pouco tempo na sociedade norte-americana e mais tarde em diversos países. Noções como a de “diferença” acabariam provocando uma transformação inigualável na vida social do país expressa sob o nome de “politicamente correto”. Para quem analisa essa situação à distância é ela aparece como excessiva ou afetada para dar-se como projeto de transformação nacional. Mas o politicamente correto é a disseminação de um movimento que tem seu núcleo inicial nas salas de aula do departamento de leitura comparada em New Haven, ganhando logo outra conotação. Estimulados por uma posição de leitura capaz de resistir à dominação de marcas sexuais, ideológicas e religiosas, os estudos filosóficos e de literatura começaram, a partir de 1985, a migrar para outros campos como as artes, a sociologia, a história, a ciência política e, de maneira especial, o direito. Assim, feministas, historiadores, juristas e outros intelectuais americanos politicamente engajados passariam a questionar, entre outras coisas, as bases filosóficas do sistema legal, as leis. Percebendo-se a inexistência de um humano essencial e último e percebendo-

se ainda, na legislação, desvios e interesses sexualmente ou racialmente determinados, coube partir de um exame dessas condições e efetivarem-se alterações cabíveis. Esse é o nascimento de um comportamento (muito ridicularizado e criticado) que se denominou “politicamente correto”.

A crítica tem decaído sobre a forma com que as idéias de Derrida são invertidas completamente. Mas a influência da desconstrução, sob vários nomes, no que se chama de esfera pública é inegável.

1.2.3. “o anti-édipo” de Giles Deleuze e Felix Guatarri

Deleuze e Guatarri, em 1972, publicam o “O Anti-Édipo”, obra que traz a noção marxista de produção vinculada com a noção de inconsciente freudiano. Para eles, o inconsciente deixa de ser o guardião das imagens e emoções recalcadas para virar “máquina desejante”, energia produtora de desejos. Sociedade e indivíduos aparecem, nessa obra, como máquinas desejantes, cujas energias domesticadas dirigiam-se para outros fins que não a liberdade e o prazer. Para o indivíduo chegar a ser sujeito, ter uma identidade, ele passa necessariamente pelo Complexo de Édipo. Se a criança supera essa fase, entre os 3 e 4 anos, a educação terá sucesso em programar sua identidade: o sujeito será um cidadão “normal”, dentro dos padrões de sua programação. Se a criança não supera essa fase, se rejeita a programação social, tem-se o esquizofrênico, que é o sujeito não programado e que usa suas energias como lhe convém. Não come, ou come quando quer; respeita ou não respeita horários ao seu bel prazer. Mas ele não é o psicótico que está fora da realidade. Liberado em seu desejo, deixando suas energias fluírem e se conectarem com outras máquinas desejantes, o esquizofrênico é o modelo que desmonta a programação capitalista na fábrica, nos serviços, por exemplo, ao liberar os seus fluxos de energia. Para derrotar o sistema e liberar o desejo em sua plenitude, Deleuze e Guatarri promovem o “Anti-Édipo” (o esquizofrênico), representado pela “máquina desejante”

(cuja produção encontra-se desvirtuada) que o complexo de Édipo, lido dentro da estrutura familiar, não programou. Como as "Enormes Máquinas" (Sindicatos, Estados, Empresas) têm energias que seguem programações repressivas, a liberação possível se faz pela "Revolução Molecular", que fragmenta o sistema, "desconstrói" os grandes "Organismos" nas salas de aula, em casa, no hospício, no Banco, no trânsito, na praça, enfim, nas menores moléculas do sistema. A revolução deve vir pela anarquia, deve vir do "despaçamento" que evita as unidades maiores, as normas, os centros de comando. Disto conclui-se que a revolução molecular se dá pelas manifestações menores, como por exemplo, o feminismo, a utilização de drogas, a antieducação, a antipsiquiatria, o trabalho improdutivo, etc..

1.3. A CORRENTE PÓS-MODERNA

Essencialmente derivada do estruturalismo, a tendência pós-moderna não se concentra no sujeito autônomo, mas num homem enfraquecido, ainda que, segundo alguns autores, passível de identidade. Conforme Freire (1995), a teorização da pós-modernidade também deve muito à desconstrução.

Pode-se dividir a corrente pós-moderna em duas vertentes claramente reconhecidas. Existem os entusiastas das novas tecnologias de comunicação e informação, dos computadores, da inteligência artificial e que são geralmente identificados na tendência pós-moderna norte-americana. Existem ainda os críticos da supremacia técnica e que, em geral, são identificados na vertente pós-moderna européia.

A corrente pós-moderna acredita num "novo homem" integrado à máquina, cuja sociedade se constitui marcadamente pelo investimento no superficial, na crença do imprevisível, do indeterminado. Em tal sociedade, instala-se a perda das referências clássicas da modernidade na filosofia, na arte, na política, na história e nas ciências humanas, permanecendo uma precedência da técnica, um uso instrumental da ciência, um domínio amplo dos meios de comunica-

ção que passam a recontar e a re-ordenar a história, a política e a cultura. O sujeito habitante desse mundo se encontra num estado fractalizado, sendo o seu comportamento cínico, indiferente e autocentrado.

É um trabalho difícil aglomerar as diferentes propostas num terceiro paradigma chamado pós-moderno, pois sua diversidade de produção é ampla, seguindo caminhos bem variados. Sabendo disso, foi utilizada tal divisão apenas para ilustrar rapidamente parte de idéias iniciais de seus propositores com o intuito de demarcar uma outra e mais recente fronteira intelectual de nossos dias. É preciso lembrar que muito embora neste trabalho se faça uma redução do pensamento de vários autores, tem-se a consciência de que as idéias referendadas estão além do que aqui vem sendo exposto.

Jean Baudrillard propõe a ressurreição do princípio do Mal. A concepção aqui tem caráter difuso e destituído de conotação negativo-moral que normalmente lhe é atribuída. Para Baudrillard, a ordem existe para ser desobedecida, por isso ele acredita no gênio maligno das massas, dos objetos e da paixão. Para ele, qualquer estrutura que expulse, recuse ou reprima a natureza da negatividade nela própria existente, corre o risco de reversão total. Não se deve, portanto, ignorar o mal que está em todas as manifestações (Baudrillard, 1979).

Um bom exemplo de seus argumentos encontra-se na sua idéia de sedução. Esta, investe contra o terror e a violência da interpretação, que marcam não somente o princípio das manifestações teórico-filosóficas do Iluminismo mas, em particular, a psicanálise e as ciências sociais contemporâneas. Como oposição, a estratégia da sedução aponta para o domínio das aparências onde não há o campo da profundidade, não há o jogo entre uma aparência falsa e enganosa e uma essência que estaria em seu fundo, obscura, desconhecida. No domínio das aparências não existe a estratégia do desvelamento. É, pois, na aparência que as coisas se dão e nela estão contidas as leis dos fatos. Neste ponto, principia-se o espaço dos jogos, das cartadas, da paixão pelo desvio.

Baudrillard, assume a estratégia da sedução como sendo um procedimento que procura destituir a validade de tentativas de homens, classes, nações e agrupamentos, de controlar e administrar os setores da vida, de tentar subordiná-los a visões de mundo. Em suma, a estratégia da sedução não permite a razão sobrepor-se aos fatos, legitimando-os ou não conforme seus princípios. Para Baudrillard, os fatos em si ocorrem independentemente dos desejos dos homens, tendo sua própria dinâmica e sendo incontrolláveis. Não se subordinando às aspirações controladoras da razão e rindo-se das investidas racionalmente dominadoras, os fatos exprimem as reações das massas, dos objetos e das paixões (Baudrillard, 1981). As primeiras, por sua vez, realizam de forma mais ou menos espontânea, sem direção ou programação externa, um humor silencioso, ludibriando as estatísticas, não desejando ou delegando o exercício do poder, exercendo uma soberania passiva, opaca. Apesar dos políticos, dos meios de comunicação, dos estudos "científicos" de seu comportamento, as massas se mantêm não captáveis, não programáveis, imprevisíveis e por isso, soberanas (Baudrillard, 1985).

Também, o objeto que os homens tentam apropriar e submeter às suas leis exerce, segundo Baudrillard, uma estratégia irônica e se comporta de forma independente no que diz respeito ao que lhe queiram impor. Este reage, rebela-se, nega o homem e afirma-se enquanto autonomia cínica aos investimentos do aprisionamento e da domesticação. O saber científico passa, portanto, pela idéia de uma construção fictícia e o que reveste seu objeto é aquilo que o homem lá quer ver. Imune a isso, o objeto trapaceia, vinga-se, "faz o jogo" do pesquisador, impondo no silêncio de sua superioridade, a sua vontade.

Jean-François Lyotard foi quem primeiro sintetizou e difundiu a "condição pós-moderna". Ele retoma na obra seguinte, "L'Inhumain" (Lyotard, 1986), os destinos da modernidade. Se a pós-modernidade produziria o desmoronamento dos metarrelatos, o fim da possibilidade de uma ciência legitimada por um discurso filosófico e político maior, nesta obra, caberia ser re-

pensado a partir das condições da própria modernidade. Assim, Lyotard propõe a reescrita das características reivindicadas pela modernidade a partir do não rompimento, já que a pós-modernidade é "fruto tardio" da modernidade. Nessa reescrita, exclui-se a pretensão de basear a legitimidade da ciência e da técnica no projeto de emancipação da humanidade. Para ele, há uma continuidade possível da modernidade através da "perlaboração" que é um trabalho sem fim e sem vontade, cuja direção não se dá por um conceito de "meta"; não obstante, sua perlaboração não deixa de ter finalidade (Lyotard, 1986, p. 33). Lyotard se coloca contra a posição de Gianni Vattimo (1989), que fundamenta a pós-modernidade dentro da postura nietzschiana, genuinamente como a como superação da modernidade.

O projeto moderno, conforme entende Lyotard, diferentemente do mito, não funda sua legitimidade no passado, mas no futuro. Assim, não se trata de projetar a emancipação humana, mas de projetar o futuro como tal. Para isso, Lyotard estabelece uma recusa às propostas finalistas e humanistas que estavam embutidas no conceito de modernidade. Ele acredita que não há mais uma utopia a se atingir mas, mesmo assim, há um trabalho a ser realizado com vistas a um futuro e, assim, o apoio no passado desaparece como uma força sustentadora do pensamento de outras épocas. A noção de projeto, associada a um fim histórico determinado, é deixada de lado em defesa de uma noção de "programação".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em Geografia, muitas vezes nos sentimos compelidos a utilizar como parâmetro determinadas análises sem que tenhamos, na maior parte das vezes, idéia de como nasceram, sob quais circunstâncias foram geradas e a quais nomes principalmente se ligam. Esse trabalho resume-se numa tentativa de sistematizar tendências do pensamento contemporâneo nascidas de problemas postos na área das humanidades e que de certa maneira vêm sendo direta ou indiretamente apropriadas, utilizadas e adaptadas para

a ciência geográfica. Pode-se citar como exemplo, as referências que se tem feito a estudos sobre o imaginário, sobre a idéia de cotidiano, sobre os elementos simbólicos, os signos e seus derivativos, ou mesmo a referência às teorias pós-modernas. O interessante é que adeptos de contra-correntes cada vez mais se incorporam às vertentes aqui mencionadas. É por isso que achamos importante considerar pontos que levem à reflexão do significado dessa adesão e do sentido que as contribuições nessa área têm para o avanço da Geografia.

Em primeiro lugar, dentro da preocupação epistemológica, poderemos nos remeter ao seguinte questionamento: é possível pensar a Geografia a partir da crítica contemporânea que põe em evidência a Razão, o Sujeito o Discurso e a Modernidade? Se a resposta a tal questão for afirmativa, então é preciso que busquemos uma justificativa para a aceitação da crítica, já que a crise eminentemente anunciada pelo pensamento social contemporâneo aparentemente não nos parece afetar. Mas é inconcebível que se aceite a inconsistência da influência de tais concepções, desde que a ciência geográfica seja colocada como um campo do saber humano, ou seja, uma ciência humana. Devemos, portanto, nos indagar as bases em se manifesta tal crise em nossa ciência? Ou será que simplesmente incorporamos novas teorias somente por que são novas e não pela quase exclusiva necessidade de respostas mais adequadas aos problemas que nos desafiam?

Supondo que se encontre justificativa para a aceitação da crítica contemporânea no discurso que expõe os entraves erguidos à apreensão e continuidade do conhecimento geográfico dada pelas condições atuais do mundo moderno e que demonstram a necessidade da construção de novas bases para o desenvolvimento da ciência geográfica, resta ainda a tarefa de determinar tais bases. Se adotarmos a crítica ao racionalismo, por exemplo, identificando e refutando estruturalmente suas construções, o que devemos por no lugar para substituí-las? As teorias freudianas/lacanianas? As teorias nietzchianas/derrideanas? Ainda, como ler tais conteúdos voltando-os para a análise

geográfica, ou melhor dizendo, para a análise espacial? Talvez devêssemos começar por perguntar: – em que consistem nossas teorias?

Esperamos ter contribuído para estimular reflexões sobre as temáticas contemporâneas e de pôr em evidência os debates que estão em torno delas, os diferentes momentos e os fundamentos que deram origem às teorias sociais contemporâneas, indicando aspectos relativos às fronteiras e aos limites para a sua utilização, ou mesmo favorecendo o conhecimento sobre o seu nascimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDRILLARD, J. *De la séduction*. Galilée: Paris, 1979.
- BAUDRILLARD, J. *Simulacres et simulation*. Galilée: Paris, 1981.
- BAUDRILLARD, J. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*, São Paulo: Brasiliense, 1982.
- DERRIDA, J. *Pacific Deconstruction*, 2. *Lettera a un amico giapponese*. *Rivista di Estetica*, Torino, Anno XXV, n. 17, p. 5-10, 1984.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, São Paulo: Editora Martins Fontes, 1990.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.
- FREIRE, V. T. *O intelectual da discordância*. *Jornal Folha de São Paulo*. Caderno mais!, São Paulo, 3/12/95, p. 5-4.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicação Dom Quixote, 1990.
- KANOEDLER-BUNTE, E. *Editorial: Kulturgesellschaft*, Frankfurt/M, 1987.
- LACAN, J. *La cosa freudiana*. *Escritos*, México: Siglo XXI, 1971.
- LYOTARD, J. F. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MATOS, O. *A escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

NETROVSKI, A. Os sentidos da diferença. *Jornal Folha de São Paulo, Caderno mais!*, São Paulo, 03/12/95, pg. 5-7.

PERRONE-MOISÉS, L. Outras margens. *Jornal Folha de São Paulo, Caderno mais!*, São Paulo, 3/12/95, pg. 5-6.

TOURAINÉ, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*, Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

Attempt of Organization of Tendencies of the Contemporary Social Thought Looking for your Reflection in the Area of the Geographical Knowledge

ABSTRACT

In that text we tried to identify the tendencies of the contemporary thought, three that we considered of significant production for the humanities highlighting. We understood that a tendency was formed goes other, only that today it is difficult to establish the distinction limits among them. They are the currents: historical-humanistic, structuralistic and post-modern.

KEY-WORDS: tendencies of the thought, critic of the modernity, contemporary social theories.