

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

KLEITON MARTINS DE SOUZA

O “velho” (tradicional) e o “novo”:
As periodizações Moderna e Pós-moderna em Gianni Vattimo

GOIÂNIA

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO NO REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio do Repositório Institucional (RI/UFG), regulamentado pela Resolução CEPEC no 1240/2014, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei no 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo dos Trabalhos de Conclusão dos Cursos de Graduação disponibilizado no RI/UFG é de responsabilidade exclusiva dos autores. Ao encaminhar(em) o produto final, o(s) autor(a)(es)(as) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação (TCCG)

Nome(s) completo(s) do(a)(s) autor(a)(es)(as): **Kleiton Martins de Souza**

Título do trabalho: **O “velho” (tradicional) e o “novo”: As periodizações Moderna e Pós-moderna em Gianni Vattimo**

2. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador) Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [] NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: a) consulta ao(à)(s) autor(a)(es)(as) e ao(à) orientador(a); b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo do TCCG. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro.

Obs.: Este termo deve ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Kleiton Martins De Souza, Discente**, em 09/10/2024, às 18:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ulisses Do Valle, Professor do Magistério Superior**, em 01/11/2024, às 07:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4789886** e o código CRC **CDBC7031**.

Referência: Processo nº 23070.038988/2024-37

SEI nº 4789886

Kleitton Martins de Souza

O “velho” (tradicional) e o “novo”:

As periodizações *Moderna* e *Pós-moderna* em Gianni Vattimo

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de História pela Universidade Federal de Goiás como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em História.

Orientador: Prof. Dr. Ulisses do Valle

GOIÂNIA

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

SOUZA, Kleiton Martins de

O “velho” (tradicional) e o “novo”: As periodizações Moderna e Pós-moderna em Gianni Vattimo [manuscrito] / Kleiton Martins de SOUZA.
- 2023.

LXIV, 64 f.

Orientador: Prof. Dr. Ulisses do VALLE.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), História, Goiânia, 2023.
Bibliografia.

1. História de Conceitos. 2. periodizações. 3. pós-moderno. 4. moderno. 5. o “velho” versus o “novo”. I. VALLE, Ulisses do, orient. II. Título.

CDU 94



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos **vinte e oito dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e três** iniciou-se a sessão pública de defesa do **Trabalho de Conclusão de Curso (TCC)** intitulado “*O “velho” (tradicional) e o “novo”: As periodizações Moderna e Pós-moderna em Gianni Vattimo*”, de autoria de **Kleiton Martins de Souza**, do curso de Bacharelado em História, da Faculdade de História da UFG. Os trabalhos foram instalados pelo orientador **Prof. Dr. Ulisses do Valle (FH/UFG)** com a participação do segundo membro da Banca Examinadora: **Cristiano Pereira Alencar Arrais (FH/UFG)**. Após a apresentação, a banca examinadora realizou a arguição do estudante. Posteriormente, de forma reservada, a **Banca Examinadora atribuiu a nota final de 10,0**, tendo sido o TCC considerado **aprovado**.

Proclamados os resultados, os trabalhos foram encerrados e, para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos Membros da Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Cristiano Pereira Alencar Arrais, Professor do Magistério Superior**, em 02/09/2024, às 09:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ulisses Do Valle, Professor do Magistério Superior**, em 01/11/2024, às 07:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4789813** e o código CRC **897FFBFB**.

Resumo

Diante das inúmeras problemáticas e controvérsias no que concerne às definições terminológicas, conceituais e cronológicas das macro-periodizações, comumente denominadas de *Idades* (*Idade Antiga*, *Idade Média*, *Idade Moderna*, e quaisquer outras), neste texto, objetivamos, inicialmente, explorar e analisar algumas das problemáticas e controvérsias que nos parecem mais recorrentes e emblemáticas. Por conseguinte, objetivamos realizar algumas reflexões, especialmente de caráter filosófico e conceitual, sobre algumas questões pertinentes às concepções do ‘Pós-moderno’, mas, também, do ‘Moderno’, dada a indissociabilidade entre os termos; ou, poderíamos dizer, devido certa “dependência” do ‘pós-moderno’ em relação ao ‘moderno’, ao menos em relação à sua constituição terminológica, com o prefixo ‘pós-’ que se posiciona criticamente sobre o ‘moderno’. Para tal, buscamos fundamentação principalmente em Gianni Vattimo. Nesse sentido, exploramos os conceitos, ideias, ideais e valores que nos parecem mais centrais, os quais, em suma, contribuem para, em algum grau, possibilitar a caracterização ou definição de traços mais imediatos, emblemáticos e recorrentes tanto do ‘Pós-moderno’, quanto do ‘Moderno’ (deste, destacamos especialmente a sua gênese de uso conceitual).

Palavras-chave: História de Conceitos; periodizações; pós-moderno; moderno; o “velho” *versus* o “novo”.

Resumen

Ante los numerosos problemas y controversias en torno a las definiciones terminológicas, conceptuales y cronológicas de las macroperiodizaciones, comúnmente denominadas Edades (Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna y cualquier otra), en este texto nos proponemos, en un primer momento, explorar y analizar algunos de los problemas y controversias que nos parecen más recurrentes y emblemáticos. Posteriormente, pretendemos realizar algunas reflexiones, especialmente de carácter filosófico y conceptual, sobre algunas cuestiones pertinentes a las concepciones de lo ‘posmoderno’, pero también de lo ‘moderno’, dada la inseparabilidad entre los términos; o, podríamos decir, por una cierta “dependencia” de lo ‘posmoderno’ en relación con lo ‘moderno’, al menos en relación a su constitución terminológica, con el prefijo ‘pos-’ que toma una posición crítica sobre la ‘moderno’. Para esto, buscamos basarnos principalmente en Gianni Vattimo. En este sentido, exploramos los conceptos, ideas, ideales y valores que nos parecen más centrales y que contribuyen para, en cierta medida, posibilitar la caracterización o definición de rasgos más inmediatos, emblemáticos y recurrentes de ambos, ‘Posmoderno’ y ‘Moderno’ (de lo ‘Moderno’, destacamos, especialmente, su génesis de uso conceptual).

Palabras clave: Historia de Conceptos; periodizaciones; posmoderno; moderno; Lo “viejo” *versus* lo “nuevo”.

Sumário

Introdução	1
1. O ‘Moderno’ e o ‘Pós-moderno’ em questão	3
1.1. O problema do ‘(Pós-)moderno’ à luz da terminologia.....	3
1.2. O ‘(Pós-)moderno’ como problema de periodização histórica.....	9
2. Uma versão contemporânea do “moderno” – e pós-moderno – em Gianni Vattimo	17
2.1. Gianni Vattimo e a centralidade do conceito de <i>secularização</i>	17
2.2 Do Moderno ao Pós-moderno.....	24
3.0 Os condicionamentos culturais da pós-modernidade segundo G. Vattimo	36
3.1. <i>Imagem(ns)</i> , “Realidade(s)”, os <i>Mass Media</i> e “A vontade de poder como arte”	36
3.2. O Pós-Moderno e a História: “crise” da História (“única” ou “universalista”).....	45
Conclusão	52

Introdução

O trabalho cognitivo, intelectual e acadêmico de estruturar periodizações (tanto *Micro* quanto *Macro-periodizações*) determinando recortes temporais de modo a sistematizar relações de sentido paradigmáticas entre determinados períodos cronológicos da história, constitui um trabalho fundamental para um profícuo e válido ordenamento das ideias, fatos, acontecimentos, marcos históricos, rupturas e mesmo continuidades, etc. Assim é, ainda que este possa receber críticas diversas por suas eventuais contradições e controvérsias, e por resultados que, de algum modo, não abarquem ou não contemplem todos os aspectos da realidade a que um determinado estudo se proponha trabalhar.

Apesar de que, de algum modo, as periodizações *Idade Antiga*, *Idade Média*, *Idade Moderna* e até mesmo a “*Idade Contemporânea*”, tenham alcançado relativo consenso na historiografia, nota-se que muitas controvérsias persistem, dadas as dificuldades de se estabelecer, inquestionável e definitivamente, não só os limites cronológicos de tais periodizações, mas, inclusive, em se definir, de maneira inquestionável e cabal, todas as caracterizações, valores e sentidos de cada uma das periodizações. Em outras palavras, são bastante recorrentes os debates, em diferentes perspectivas (sociológica, filosófica, terminológica, conceitual, etc.), sobre as devidas definições (cronológicas, conceituais e filosóficas) dos “Tempos Modernos” (aqui utilizamos o termo em sentido genérico e expandido: *Idade Moderna*, *Idade Contemporânea*, *Pós-Modernidade*...). Inclusive, relacionado a isso, é notório o fato de que, na historiografia, não há consenso quanto a qual seria o marco histórico ou ano em que se poderia definir como o início da Idade Moderna. Ademais, principalmente a partir da década de 1970, incluiu-se a esse debate a questão conceitual, filosófica e cronológica do Pós-moderno. O que, em vez de simplificar ao menos as delimitações cronológicas, incitou ainda mais questionamentos.

Contudo, diante do conjunto dessas problemáticas e algumas outras, objetivamos explorar e abordar algumas questões especialmente sobre o *Pós-moderno*, mas também do *Moderno*, sempre que for conveniente. Entendemos ser necessário esse “recuo” cronológico ao “moderno”, pelo fato óbvio de que o ‘pós-moderno’, tendo como lexema o ‘moderno’, demanda que abordemos, de algum modo, algumas de suas questões. A saber, sobre o “moderno”, optamos por introduzir sua gênese de uso para em seguida, brevemente mencionar e refletir sobre o que, sob nossa ótica, constitui o que, análoga e metaforicamente, chamamos de “espinha dorsal” ou “esqueleto” do moderno: a

supervalorização do *novo*. O que se confirma desde seu étimo, *modernus*, o qual, em latim, tinha como algumas de suas acepções, as ideias ou noções de *recens*, *novus*. Em seguida e ao longo de todo o texto, exploramos, em diversas partes, alguns dos consequentes efeitos da supervalorização do *novo*. O *novo* como a “identidade” e o “eixo” do “Moderno”, ou dos “Tempos Modernos” (em sentido expandido). Por conseguinte, considerando, então, que a “Idade Moderna” se encontre findada, e que estejamos em outra periodização (“Contemporânea” ou “Pós-moderna”, etc.), buscamos explorar e discorrer algumas considerações sobre o “moderno” e o “pós-moderno”, fundamentando-nos, principalmente, em três livros do filósofo italiano Gianni Vattimo, com apoio também de algumas considerações de Reinhart Koselleck, além de alguns outros autores complementares.

Em geral, nota-se que, no que concerne às mudanças paradigmáticas caracterizadas entre as macro-periodizações (*Idades*), ao contrário do senso comum de muitos, recorrentemente, estas não costumam se constituir apenas de *rupturas*, mas sim, de *rupturas e continuidades*, dificultando, assim, o consenso cabal sobre os limites entre uma *Idade* e outra. E este é um fenômeno que pode ser identificado entre todas as macro-periodizações. Assim sendo, demanda-se que, sempre que oportuno, as academias (filósofos, historiadores, filólogos, linguistas e outros) se empenhem em tentar identificar as possíveis caracterizações imediatas e gerais, ainda que sem o adequado distanciamento cronológico conveniente ao trabalho historiográfico. Neste sentido, muito se questiona se estaríamos na *Idade Moderna*, ou *Contemporânea*, ou *Pós-moderna*, e, para tal, pensadores de diversas áreas têm se empenhado para solucionar tal questão. Dentre tantos, optamos por nos fundamentarmos em Gianni Vattimo, que trabalha principalmente com questões de natureza filosófica, mas também históricas. Dentre as muitas questões trabalhadas por Vattimo, nestes três livros, optamos por focar, entre outras coisas, na questão da centralidade da secularização; na dissolução do *ser*; na discussão sobre o papel desempenhado pelas imagens e pelos *mass media* nas conformações culturais; e, por fim, em algumas reflexões sobre uma suposta “crise da História”.

Portanto, *dialogando* com Vattimo e um conjunto de outros autores, objetivamos produzir um novo enfoque, a partir de determinados aspectos trabalhados pelos mesmos, visando contribuir, de alguma forma, para aprofundar os deslindamentos e definições (cronológicas, conceituais e filosóficas) dos “Tempos Modernos” (“Moderno”, e/ou “Contemporâneo”, e/ou “Pós-moderno”).

1. O ‘Moderno’ e o ‘Pós-moderno’ em questão

1.1. O problema do ‘(Pós-)moderno’ à luz da terminologia

Como característica inerente aos métodos cognitivos de construção do saber *racionalista* que se dá, fundamentalmente, por meio da distinção dual, binômica e dicotômica entre sujeito e objeto, o *homem* “moderno” (em sentido *lato*), constrói seus saberes de modo a segmentá-los, classificá-los, categorizá-los, e hierarquizá-los, em estruturas de sentido estabelecidas conforme a ótica e as expressões estruturadas em perspectivas pré-determinadas. O que pode ser notado nos mais variados campos do saber “moderno” e/ou “contemporâneo”. Tudo deve estar segmentado em especialidades, especificidades, particularidades, *campos* de conhecimento, etc. Assim, cremos que, sinteticamente, podemos dizer: Estamos no *tempo* das fragmentações ou segmentações do *saber* – ou dos saberes. Nos campos dos saberes historiográficos, por exemplo, é trivial e conveniente que, metodologicamente, se busque estabelecer micro e macro periodizações, de modo que determinadas periodicidades possam ser adequadamente delimitadas e estruturadas com profundas e vastas relações de sentido e representem inquestionáveis distinções paradigmáticas em comparação com outros períodos.

Em outras palavras, e como um exemplo claro disso, podemos verificar que, no *campo* do saber historiográfico, os “modernos” se incumbiram do trabalho de segmentar o passado – e também o “presente” – da *história da civilização* em ao menos quatro grandes e paradigmáticos períodos: *Idade Antiga*, *Idade Média*, *Idade Moderna*, e, por último, aquilo que muitos historiadores convencionaram – creio que “inadequadamente”, ou, ao menos provisoriamente – chamar de ‘*Idade Contemporânea*’. Digo, “inadequadamente”, ao menos se considerarmos as noções, acepções básicas e etimologias do termo ‘contemporâneo’, as quais remetem a qualquer ideia de coetaneidade. Nesse sentido, pois – ironicamente – cremos que sem essa ponderação crítica, poderíamos chamá-la, também, de *Idade Coetânea*. Quanto a estas problemáticas conceituais e terminológicas, destacamos que Reinhart Koselleck, em *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos* (2006), referindo-se à consciência histórica em voga desde meados do século XVIII, sobre as relações entre os conceitos de “modernidade” e de “contemporaneidade”, afirma que

É verdade que um “tempo contemporâneo” [neueste Zeit], distinto do “novo tempo” [neue Zeit], ainda podia ser encontrado. Então cada “última geração” ou século não seria outra coisa senão a comunidade das gerações que vivem ao mesmo tempo, como a descreveu Chladenius em sua hermenêutica histórica. Mas o “tempo contemporâneo” logo se impôs, ao contrário do “novo tempo”, o que atesta a atualidade de sua ênfase. (KOSELLECK, 2006, p. 281, grifos meus).

Ademais, entendemos ser relevante destacar que, ao menos em relação às *passagens* da *Idade Média* para *Idade Moderna* e desta para a chamada *Idade Contemporânea*, muitos debates têm persistido sobre qual teria sido o fato ou marco histórico mais determinante entre cada periodização, de modo a caracterizar uma paradigmática ruptura em relação às condições históricas, culturais e sociais vigentes até então. Todavia, apesar de estas periodizações estarem amplamente aceitas, muitas controvérsias ainda persistem sobre os debates e estudos realizados quanto aos limites temporais destas categorizações, as quais, apesar de bem consolidadas na historiografia, consideramos, ainda, no mínimo problemáticas, ao menos em termos etimológicos e conceituais. A mais recente (*Idade Contemporânea*), nos parece ainda mais problemática por usar um termo que remete à ideia de coetaneidade (o que pode se referir a qualquer época); e, quanto à periodização anterior (*Idade Moderna*), entre outras coisas, por vislumbrarmos como não isento de intencionalidade “política” quanto às formas estéticas, de saber e de *visão de mundo* estabelecidas até então; o que não quer dizer que não reconheçamos o inquestionável mérito do caráter “emancipatório” do condicionamento cultural *Moderno* – mas também *Contemporâneo* – sobre uma crescente, mas relativa “liberdade” de pensamento, e a mais ampla sistematização da construção de conhecimento.

Contudo, ainda que as periodizações entre “modernidade” e “contemporaneidade” (e/ou pós-modernidade) tenham se consolidado em praticamente toda a historiografia, *a priori*, consideramos, assim como muitos outros pesquisadores, a ‘Pós-Modernidade’ não necessariamente como *outro* momento subsequente, em que a Modernidade já se encontre superada, terminada, mas, talvez, como um “momento crítico”, ainda da própria ‘Modernidade’ ou ‘Idade Moderna’, neste caso, em profunda crise. Portanto, nesta perspectiva a ser trabalhada mais adiante, o ‘pós-’ pode não se referir a outra ‘-idade’, mas, sim, a uma *fase* de ocaso, de crise de seus valores e ideais constitutivos. Uma *Fase*, fenômeno, condicionamento cultural ou período sobre o qual, diferentes pesquisadores estruturam suas teses e argumentações, definindo-a, descrevendo-a e denominando-a de diferentes formas.

Ademais, antes de prosseguirmos, entendemos ser importante abriremos um *parêntesis* para iniciarmos uma breve análise morfossemântica dos vocábulos em questão, primeiramente sobre seus sufixos (‘-ismo’ e ‘-i-dade’), pois, apesar de que esta possa parecer uma discussão elementar, notamos não ser nada incomum, ao contrário, bastante recorrente que não se atente para estes fundamentais pormenores linguísticos, os quais consideramos imprescindíveis não perder de vista. Assim, antes de passarmos ao labor principal a que nos propomos, aqui, realizamos essa discussão preambular por entendê-la como muito conveniente e pertinente. Além do fato de estarmos trabalhando, aqui, um pouco da metodologia de Reinhart Koselleck, articulada a uma análise linguística (morfossemântica). Parece-nos de suma importância abordar previamente e antes de qualquer coisa, algumas relações entre os termos constituídos do mesmo radical simples ‘Modern-’, assim como do pelo radical composto: ‘Pós-Modern-’, mas que variam com sufixos ‘-i-dade’ e ‘-ismo’: *Modernidade*, *Modernismo*, *Pós-Modernidade* e *Pós-Modernismo*. Apesar das recorrentes “confusões” ou “deslizes”, acreditamos que muitas ponderações pertinentes podem ser sintetizadas sobre as implicações de cada sufixo, assim como sobre suas aproximações, distanciamentos e intersecções semânticas, além de, conseqüentemente, seus efeitos sobre os saberes relacionados a estas questões.

Em suma, destacamos que, o sufixo ‘-ismo’, genericamente, nos mais variados vocábulos, remete a ideias como de “tendência”, “voga”, “ondas” ou “movimentos”, os quais possam ser ideologicamente “conscientes”, autoconscientes, refletidos ou não. O que parece remeter e depender de ações prévias e particularmente formatadas de indivíduos ou grupos, atribuindo aos indivíduos um caráter de “agente interventor” sobre uma *dada* “real-i-dade”. Por outro lado, o ‘-dade’, como a própria estrutura sonora aponta, remete a uma *dada* condição, a um contexto, uma “realidade” que seja – ou que pareça ser –, ao menos até certo ponto, alheia às intervenções de indivíduos isolados ou pequenos grupos, de modo efetivo. Relacionado à questão do sufixo ‘-ismo’ na composição de termos e conceitos associados ao que poderíamos chamar de “movimentos promotores de transformações sobre a realidade, ou sobre a percepção da realidade”, Reinhart Koselleck, exemplificando, esclarece que estes se orientam pela promoção de um futuro diferente:

Inicialmente se poderia citar a longa série dos conceitos terminados em “ismo”, que superestimam a perspectiva da orientação histórica para o futuro, para, aliados a ele, justificar a si mesmos. [...]. Logo se viu o “liberalismo” penetrar no campo das alternativas temporais, que dividiam toda a vida política e social, conforme estivesse ligada ao passado ou ao

futuro. [...] Vieram a seguir o “socialismo” e o “comunismo”, querendo reivindicar para si a gênese do futuro. (KOSELLECK, 2006, p. 296-297).

Todavia, entendemos ser importante frisar que, conforme poderemos verificar ao longo deste texto, semântica e conceitualmente, ambos os conceitos – Pós-Modernidade e Pós-Modernismo – possuem pontos ou áreas de aproximação, de distanciamento e até mesmo de intersecção conceitual, das quais, terminologicamente, estes dois termos podem ser adequadamente conjugados e “simplificados” apenas como ‘Pós-Moderno’. Nesse sentido, é interessante notar que o termo ‘Pós-Moderno’, sendo mais flexível e adaptado, é comumente utilizado para se referir a ambos os conceitos – ‘Pós-modernidade’ e ‘Pós-modernismo’. Neste caso, podemos falar tanto em “arte pós-moderna”, assim como em “período pós-moderno”, ou ainda, em “condicionamento cultural pós-moderno”.

Assim, entendemos como compreensível que muitas vezes os conceitos de pós-modernismo e de pós-modernidade se “misturem” e se confundam, pois, analogamente, em nosso cotidiano, podemos observar essa “mistura”, por exemplo, quando refletimos sobre as relações (inclusive de intersecção) conceituais entre “cultura” e “arte”. De um lado, a *cultura* além de ser composta pelas mais variadas expressões e formas de ação dos indivíduos, se materializa, também, por meio de expressões e manifestações artísticas; de outro lado, a *arte*, em sentido *lato*, não se limita a noção de *arte* vinculada a específicos e coesos grupos artísticos de vanguarda – como ocorreu com o *modernismo* (ou *modernismos*), o qual, inclusive, se desenvolveu posterior ao que se convencionou chamar de modernidade –, mas se expressa por meio de diversificadas ações do cotidiano de um dado grupo.

Consideramos ser importante destacar o conjunto destas questões, inclusive, por compreendermos o papel da língua e da linguagem para o condicionamento do pensamento, e para as posteriores, consequentes e dialógicas produções de sentido, de modo que as estruturas linguísticas moldam e influenciam os pensamentos dos sujeitos nas inter-relações entre linguagem e cultura (individual e coletiva). Assim, diante destas reflexões preambulares antepostas, e, diante de outras problemáticas a serem apresentadas e discutidas ao longo deste texto, esclarecemos que, a partir das metodologias elaboradas por Reinhart Koselleck, articuladas a saberes especificamente linguísticos, filológicos e filosóficos, objetivamos e nos propomos a apresentar e discutir as considerações, concepções e descrições de Gianni Vattimo acerca dos conceitos de “Pós-Modernidade” e “Pós-Modernismo”, ou ainda, acerca da “versão simplificada” destes: o “Pós-moderno”.

Mas, também, lateral e pontualmente algumas concepções e considerações relevantes deste e de outros autores acerca do termo (especialmente sua gênese de uso) e condicionamento cultural anterior – “Moderno” – ao qual o *Pós-moderno* criticamente se posiciona. Nesse sentido, como não poderia deixar de ser, o condicionamento cultural *Moderno*, sobre o qual o período mais recente, inextrincavelmente, se relaciona e se posiciona, inclusive desde a própria constituição morfossemântica, por compô-la criticamente – ‘-pós’ – compreendemos não só como simples ideia de “superação”, mas como um posicionamento crítico. Assim, objetivamos explorar e analisar as concepções destes, dentre os mais destacados ou relevantes teóricos do “Pós-Moderno” (e do “Moderno”), a saber, Gianni Vattimo e Reinhart Koselleck, e a partir deste último, fundamentamos parte de nossa metodologia, articulada, também com alguns conhecimentos linguísticos, filológicos, mas também filosóficos. Relacionado ao conjunto destas questões até aqui discutidas, como as de periodização e as imprescindíveis metodologias da História de Conceitos, Reinhart Koselleck esclarece que

[...] A identificação do nível de generalização sobre o qual se está trabalhando – e isso diz respeito a toda história social que investigue duração, tendências e prazos – só pode ser conseguida com a reflexão sobre os conceitos ali empregados, que por sua vez auxiliam a identificar, do ponto de vista teórico, a relação cronológica entre o acontecimento e a estrutura, ou a justaposição de permanência e alteração. (KOSELLECK, 2006, p. 117).

Observamos, contudo, que, dentre tantos teóricos que se propuseram a dissertar sobre os conceitos de *Pós-modernidade* e de *Pós-Modernismo*, nota-se a destacada “dificuldade”, ou até mesmo “impossibilidade” de se produzir uma conceituação dissociada de outros dois termos correspondentes anteriores (modernidade e modernismo, ou sua “simplificação”: moderno), sendo sempre ou quase sempre necessário mencionar o intrínseco condicionamento cultural anterior ou movimentos de vanguarda anteriores para caracterizar o(s) mais recente(s). Assim sendo, não objetivamos nos esquivar de, sempre que oportuno e conveniente, abordar de algum modo tais conceituações (Modernidade e Modernismo), as quais nos parecem inextrincáveis – ou quase sempre – em suas relações. Inclusive, relacionado a essas comparações, associações e distinções entre os termos (moderno e pós-moderno), consideramos importante destacar que, diferentemente do chamado “Modernismo” (o qual, em diversos países, teve movimentos artísticos de vanguarda assumidamente “modernistas”), o “renegado” “Pós-Modernismo”, parece ainda

não gozar de semelhantes movimentos vanguardistas, ao menos até o presente. Mas, nem por isso, não se pode dizer que determinados artistas e expressões culturais estejam livres de suas influências e caracterizações, ainda que não se definam como tal. Todavia, o que pretendemos frisar é que, não necessariamente o sufixo ‘-ismo’ deva sempre estar vinculado a específicos e coesos movimentos artísticos de vanguarda, como ocorreu com o “Modernismo” – ou “Modernismos”. Consideramos, portanto, que se possa falar em “modernismo”, tanto em sentido estrito, para se referir tanto a esses coesos grupos e movimentos de vanguarda, quanto, em sentido expandido, para se referir, genericamente, a quaisquer tendências culturais de supervalorização do *novo*, expressos, por exemplo, nos processos de “modernização” política, social, urbana, etc.; independente do que o termo possa significar para diferentes grupos sociais.

Sobre a questão do “Modernismo” (ou “Modernismos”), como movimento estético, cabe destacar, também, que, conforme aponta Monica Pimenta Velloso¹ (2003, p. 354), no Brasil, por exemplo, ocorreram não apenas os diversos movimentos modernistas da década de 1920, mas, também, outros anteriores, os quais já se desenvolviam desde a década de 1870 (simultaneamente no Brasil e em Portugal) –, mas todos após o “fim da Modernidade”, enquanto periodização historiográfica convencional. Inclusive, Monica Pimenta Velloso, no seu texto denominado *O modernismo e a questão nacional*, esclarece que “[...] de modo geral, a nossa historiografia não estabeleceu esses vínculos de continuidade entre o pensamento dos intelectuais da geração de 1870 e os da geração de 1920”. (VELLOSO, 2003, p. 358).

Outras duas autoras que também trabalham no sentido de o “modernismo” brasileiro ter dado seus primeiros passos ainda na década de 1870, em vez de na década de

¹ “Para entendermos como ele de fato ocorreu, vamos empreender uma viagem retrospectiva no tempo e no espaço. Meio século antes de acontecer, em São Paulo, a famosa Semana de Arte Moderna, já existia no Brasil um movimento literário que foi denominado pelo crítico e historiador José Veríssimo de “modernismo”. Tobias Barreto, Silvio Romero, Graça Aranha, Capistrano de Abreu e Euclides da Cunha destacaram-se como intelectuais que compunham esse grupo, conhecido como a “geração de 1870”. Se conhecemos bem alguns desses nomes, geralmente não associamos as suas figuras e produção literária ao nosso modernismo. Isso acontece justamente porque acostumamos a pensar o modernismo como um movimento espaço-temporal definido: São Paulo, 1922. Geralmente não prestamos a devida atenção aos “sinais de modernidade” que já vinham despontando, das mais distintas maneiras, em várias regiões e cidades. Na virada do século XIX, vai ocorrer uma série de modificações técnico-industriais que alteram, de maneira drástica, as percepções e sensibilidades sociais. No Brasil, o fim da guerra com o Paraguai (1865-70) vai funcionar como um verdadeiro divisor de águas entre o denominado tempo antigo e o moderno. As crônicas de Machado de Assis, conforme mostra Foot Hardmann (1992), deixam clara essa percepção. Elas funcionam como expressivo documento histórico, mostrando o choque vivenciado pelos atores sociais ante as bruscas mudanças tecnológicas”. (VELLOSO, 2003, p. 354).

1920 são, de um lado, a economista e doutora em história social Luciana Murari², em seu livro *Literatura e transformação da sociedade no debate intelectual brasileiro: dos “modernistas” de 1870 aos modernistas de 1922*, e, de outro lado, a historiadora e antropóloga brasileira Lilia Katri Moritz Schwarcz³, por meio de seu livro *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*, as quais realizaram esclarecedores estudos sobre o assunto.

1.2. O ‘(Pós-)moderno’ como problema de periodização histórica.

Antes de avançarmos no que nos propomos aqui, consideramos imprescindível recuar um pouco, pois os termos que buscamos explorar, “pós-modernismo” e “pós-modernidade”, ou sua *versão simplificada*, o “pós-moderno”, tendo como lexema ou radical ‘modern-’, requer, ainda que de maneira breve e panorâmica, exploremos o conceito de ‘moderno’ (por extensão, modernidade e modernismo) visando sintetizar um também breve quadro e, conseqüentemente, se alcançar um melhor deslindamento tanto do conceito quanto do fenômeno ou condicionamento cultural pós-moderno.

Assim, consideramos fundamental destacarmos alguns dos aspectos mais essenciais e mais centrais do *moderno*, especialmente em termos de valores e motes em voga desde o advento da Modernidade – ou, mesmo antes da instauração da mesma. Valores e aspectos os quais caracterizem uma mudança de paradigma e que expressem distinção em relação aos períodos anteriores, os “pré-modernos”. Nesse sentido, inicialmente, por meios dos primeiros registros de uso do termo, buscamos compreender alguns traços fundamentais da gênese de uso do termo, os quais, histórica e filologicamente, darão as bases semânticas

² “[...] É bastante conhecida, mas pouco compreendida, a definição de José Veríssimo, na sua “História da Literatura Brasileira”, publicada em 1916, que atribui à geração de 1870 o rótulo de “modernismo”. [...]”. Deve-se compreender, neste sentido, que a afirmação do paradigma intelectual da geração de 1870 representou uma ruptura com a visão de mundo estática e continuísta associada às origens monárquicas lusas, estabelecendo, pelo contrário, uma aguda percepção do processo histórico e das transformações estruturais da realidade brasileira, somada à subversão das noções de tempo e de distância, relacionada às novas tecnologias de transporte e de comunicação – o que acendia o problema da linguagem e da possibilidade de representação de um mundo cada vez mais fluido e mais inseguro”. (MURARI, 2009, p. 168-169).

³ “Segundo vários críticos, coube à “geração dos 70” a introdução do Brasil na “modernidade cultural”, na medida em que se propunha o rompimento com o pensamento religioso em prol de uma visão laica do mundo.⁶ Com efeito, a partir desse momento toma força um movimento de contestação à teoria do direito natural em que a ordem social era compreendida como absolutamente rígida e imutável. A recepção dessas teorias científicas deterministas significava a entrada de um discurso secular e temporal que, no contexto brasileiro, transformava-se em instrumento de combate a uma série de instituições assentadas.” (SCHWARCZ, p. 150, 1993, grifo meu).

para seus usos posteriores, e nos possibilitam compreender melhor os valores mais essenciais do *moderno*, nos seus mais variados sentidos.

Quanto à gênese de uso do ‘moderno’, o arquiteto e professor emérito de História da Arquitetura junto ao Politécnico de Milão, Luciano Patetta (2012, p. 99), em *A questão do moderno*, propõe em “um breve *excursus* histórico sobre a noção e sobre o próprio termo de moderno, que são [...] muito mutáveis no tempo [...]” e esclarece que

O termo *moderno* é retomado da língua latina na Idade Média (talvez adotado por Cassiodoro no VI século). Encontramo-lo improvisamente pela primeira vez na fachada de uma igreja do século XIII em Viterbo: abaixo de um mosaico está escrito “*fecit doctor Solternus modernus*”. [...] Os eruditos da Idade Média, e mais tarde os humanistas renascentistas, conheciam sem dúvidas o significado de dois termos latinos: um era *modo*, advérbio que queria dizer atual, de hoje, deste momento; o outro era *modus* que, ao contrário, mais ambigualmente queria dizer maneira, isto é, qualquer coisa que muda. É deste substantivo *modus* que derivam, não saberia dizer quando, o termo e a noção de moda que duram até hoje. De fato, nada é tão mutável, de breve duração e destinado a transformar-se sempre, como a moda. (PATETTA, 2012, p. 99).

Segundo Patetta, em *A questão do moderno* (2012, p. 99), “O primeiro a utilizar o termo moderno em senso histórico foi Cennino Cennini escrevendo o seu *Libro dell’Arte* (c. 1390) uma obra fundamental para a história da pintura”. Por conseguinte, contextualizando historicamente o uso do termo, Patetta relata que

Cennini percebeu que aquela pintura dos ícones com olhos arregalados e prevalentemente privada de profundidade era de todo diversa da pintura do seu tempo, isto é, aquela de Giotto, Cimabue e Duccio da Boninsegna, e se deu conta que era preciso dar uma clara definição da primeira. Nós hoje usamos chamá-la pintura bizantina, mas esse termo, bizantino, não existia ainda no tempo de Cennini, que escrevia: “*existiram os Gregos antigos – isto é, os construtores dos grandes templos da Grécia e os decoradores dos famosos vasos – e eu chamo de gregos modernos aqueles a nós mais próximos*”³. Para ele, os “gregos modernos” eram artistas grosseiros e se deveria prestar atenção a um pintor como Giotto que “transformou a arte da pintura de grego em latino e a reportou ao moderno”.⁴ Mas a questão do termo *moderno*, como quase todas as questões da crítica literária e artística, começou a se tornar problemática e interessante quando foi contraposta a outro termo. De fato, se não há contraposição, as polêmicas não são interessantes. Portanto, o termo *moderno* se tornou importante e problemático quando apareceu o termo *antigo*, ou ainda quando vieram a se precisar a categoria e a concepção do antigo. O *moderno* então se transformou em uma contraposição formal e ideológica da renascença do antigo, e isto apareceu na cultura literária e

filosófica com o Humanismo, na arte e na arquitetura com o Renascimento. (PATETTA, 2012, p. 99-100).

No excerto acima, é interessante observar que um costume generalizante de nossos coetâneos no uso de vocábulos “antigos” e “modernos” associados às épocas, em vez de ser um fenômeno relativamente recente, provém desde tempos mais remotos, ao menos desde a época citada acima. Assim, o “moderno”, generalizado como “mais recente”, em vez de se contrapor semanticamente à convencional periodização anterior (medieval), inclusive pela “suposta” ruptura paradigmática proposta pela “modernidade”, se opõe a um termo associado a uma periodização ainda mais distante no tempo, a “antiga” (também em um sentido generalizante). Ademais, nota-se que o autor menciona uma problemática que resultou na chamada “Querela dos antigos e dos modernos”, na qual se realizou um “choque” valorativo e comparativo sobre as pretensas superioridades culturais, especialmente filosóficas, entre “antigos” e “modernos”, em sentido generalizante.

João Feres Junior, por outro lado, em *Introdução a uma crítica da modernidade como conceito sociológico*, em diálogo com a metodologia de história de conceitos do teórico literário Hans Ulrich Gumbrecht, presentes no “principal ensaio de história conceitual sobre o conceito de modernidade” (Feres Junior, 2010, p. 28), apresenta um amplo conjunto de considerações, descrições e deslindamentos sobre *modernidade*, neste caso, “para articular uma crítica ao uso contemporâneo do termo “modernidade” por parte da sociologia [...]” que contribui consideravelmente para se aprofundar na compreensão deste conceito e outros relacionados. Neste sentido, Feres Junior resume a mencionada perspectiva do “moderno como oposto ao tradicional em um esquema temporal evolutivo linear, e o de modernidade no sentido de período transitório que se opõe ao eterno inamovível” (Feres Junior, 2010, p. 28). Em outro excerto, Feres Junior, a partir das considerações de Gumbrecht, resume que:

Gumbrecht identifica três significados básicos que o termo “moderno” assumiu durante sua história: “o primeiro significado é simplesmente “presente”, em oposição a “anterior” ou “prévio”, e foi usado dentro de tradições institucionalizadas onde tendências se sucedem temporalmente. O segundo significado é de “novo” e oposição a “velho”: nesse caso já se tem o embrião de uma consciência epocal onde moderno define um espaço de experiência presente que se quer distinto do passado. Esse uso geralmente está ligado a um esquema temporal mais ou menos explícito de hierarquização das eras, ou seja, é fortemente valorativo. Por fim temos o significado de “período transitório”, em oposição ao eterno. Nessa versão, moderno designa um presente que é experimentado como

fluxo temporal contínuo e veloz que, como tal, só pode ser oposto ao eterno, qual inamovível". (GUMBRECHT, 1978, apud FERES JUNIOR, 2010, p. 31, grifos meus).

Quanto à gênese de uso do termo e das primeiras concepções associadas ao mesmo, diferentemente da síntese elaborada por Patetta, Feres Junior (2010, p. 31-32) relata que o teórico literário Hans Ulrich Gumbrecht “oferece uma série de exemplos históricos reveladores”, os quais ajudam a compreender a gênese e os primeiros usos e concepções de “moderno”; concepções a partir das quais, com o passar do tempo e dos processos históricos, se pode evoluir filologicamente para as concepções posteriores, mais recentes.

O primeiro uso do termo latino “modernus” de que se tem notícia encontra-se na *Epistolae pontificum* de Gelasius⁴, do ano 494 da era cristã. Nela, esse papa de origem africana qualifica os decretos do Concílio de Calcedônia como *admonitiones modernae*, em oposição às *regulis antiquis* ainda em vigor. Em 507, Cassiodorus⁵ emprega a palavra em uma carta já com o sentido de oposição entre épocas. O autor denominava-se *antiquorum diligentissimus imitator* e defendia o modelo de grandeza romana como objeto de emulação por parte do império gótico, passando assim a receber também a alcunha de *modernorum nobilissimus institutor*. Há outros exemplos do uso do termo nesse sentido durante a alta idade média. Por exemplo, o “império universal” de Carlos Magno⁶ foi batizado de *saeculum modernum* e, já naquele período, Boethius⁷ passou a ser conhecido como o fundador da literatura moderna. Como nota Gumbrecht, nesses exemplos do primeiro milênio o termo não está inscrito em uma teoria valorativa da história. (GUMBRECHT, 1978, apud FERES JUNIOR, 2010, p. 31-32, grifo meu).

Aos poucos – neste longo processo, entre a gênese de uso do termo, passando pelo advento do condicionamento cultural moderno até seu *ocaso*: o “pós-moderno” –, podemos notar que, conforme aponta Feres Junior, ao termo “moderno”, gradativamente, vai-se agregando novas nuances, traços e elementos em sua composição semântica, conforme os valores sociais e culturais vão se transformando e novos ideais políticos e filosóficos (*iluministas, racionalistas, “liberais”, etc.*) vão se impondo. O que, muito provavelmente, pode ajudar elucidar a questão de saber se o “pós-moderno” faz parte do próprio “moderno”, como uma *fase* de crise, ou, ao contrário, se pode ser definido, com convicção, como um fenômeno exterior e posterior, legitimando-se, assim, o justo emprego do sufixo ‘Pós-’.

Somente com o iluminismo francês, ou mais especificamente durante a *Querelle des anciens et des modernes* (1680), o sentimento definitivo de

superioridade do presente frente ao passado clássico foi claramente enunciado dentro de uma concepção temporal evolutiva e linear, orientada pelo conceito da perfectibilidade humana. Nesse esquema, a antiguidade clássica passa a ser a infância da humanidade, a renascença sua adolescência e a modernidade sua maturidade. [...]. Sua concepção temporal, ainda que se abrisse para o futuro através da idéia de perfectibilidade, ainda olhava para o passado como modelo normativo. Segundo Gumbrecht, foi só com o romantismo alemão que o futuro passa a ser o ponto de referência da consciência histórica. [...]. (FERES JUNIOR, 2010, p. 33, grifos meus).

Contudo, é digno de nota que, somente a partir de meados século XIX que se viu o termo desenvolver seus valores e nuances mais marcantes para consolidação de ideias do ‘moderno’ como “superação”, como “superioridade” do “presente”, e mais ainda, do devir e do futuro em detrimento do passado, etc. Valores que, conforme Feres Junior (2010, p. 33), serão fundamentais para o desenvolvimento dos valores da sociedade moderna e do Estado moderno, como objetivos incessantes a serem alcançados. Nesse sentido, Feres Junior, articulando essas questões com outras de natureza mais sociológica e econômica, esclarece que

É só a partir da década de 1830 que o termo *modernidade* passa a ser usado no sentido de tempo presente transitório, que está destinado a ser superado por um futuro. Baudelaire declara que “La modernité, c’est le transitoire, le fugitif, le contingent”. É nesse sentido que esse conceito é articulado por Marx. Na Crítica à Filosofia do Direito de Hegel (MARX; O’MALLEY, 1970), o autor defende que o surgimento do regime representativo constitucional marca o advento do Estado moderno, em contraposição ao Estado medieval, onde o dualismo Estado/sociedade era implícito. Em seus textos subsequentes Marx iria explicitar a transitoriedade dessa modernidade burguesa e prever sua superação revolucionária (MARX; ENGELS; BEER, 1987; MARX; et al., 1970). (FERES JUNIOR, 2010, p. 33, grifos meus).

Nota-se, portanto, que os condicionamentos promovidos pelos novos valores – transitoriedade, supervalorização do novo, superação do passado enquanto valores tradicionais, etc. – foram gradativamente se agregando ao ‘moderno’ e, conseqüente, foram se infiltrando nos espaços públicos e instituições do Estado, no caso, do ‘Estado Moderno’. Assim, congruente a estas questões, Feres Junior, a partir das considerações de Weber, e a partir das concepções das ciências sociais brasileiras e estadunidenses, tece um quadro que resume os efeitos da influência da “academia norte-americana [que] promove um enxugamento radical do campo semântico do conceito de modernidade” (FERES JUNIOR, 2010, p. 36-37), evidenciando, assim, a cada vez mais hegemônica influência ideológica

estadunidense sobre o desenvolvimento dos novos valores do ocidente “moderno” – mas, também, e, por conseguinte, “contemporâneo”. Com destaque para “[...] o domínio da racionalidade instrumental na sociedade moderna como um produto da secularização da ética protestante puritana de controle do corpo e domínio do mundo exterior”, o que caracteriza profundamente as formas culturais e visões de mundo empregadas nos processos de “ocidentalização” de todo o mundo.

[...] A sociologia de Weber, principalmente na leitura feita a partir da academia norteamericana, promove um enxugamento radical do campo semântico do conceito de modernidade [...], um expurgo da história, propriamente dita. Modernidade ou moderno pode então ser definido como um modo de proceder, uma modalidade de dominação, uma forma de governo. É claro que a história não é completamente expelida. Ela ainda está presente na miríade de exemplos de textos que adornam trabalhos como *Economia e Sociedade* (WEBER, 1968) e mesmo em obras como *A Ética protestante e o espírito do capitalismo* (WEBER; PARSONS; TAWNEY, 1950). É na Ética Protestante que a teoria da modernidade de Weber se apresenta de maneira mais completa. O texto explica o domínio da racionalidade instrumental na sociedade moderna como um produto da secularização da ética protestante puritana de controle do corpo e domínio do mundo exterior. Aqui temos uma teoria da gênese histórica da modernidade, de ética de uma minoria religiosa a espírito de uma época. Mas é também na Ética Protestante que Weber mostra uma forte influência de Nietzsche, ao pintar o quadro cinzento do homem moderno dominado pela racionalidade instrumental e, portanto, incapaz de eleger valores substantivos que possam dar sentido à sua vida: a gaiola de ferro, na tradução equivocada de Talcott Parsons. (FERES JUNIOR, 2010, p. 36-37, grifos meus).

Ademais, nesse mesmo sentido, destacamos a seguir, como mui relevante o resumo crítico de Feres Junior, que expressa um claro quadro da permeabilidade do hegemônico poder estadunidense no sentido da “manipulação” e “instrumentalização” de conceitos (como o próprio conceito de “moderno”) em favor de valores seus, os quais são propagados e impostos sob variadas “justificativas” consideravelmente distorcidas em suas concepções originais, como “democratização”, “modernização”, “defesa de direitos humanos”, entre outros conceitos que são reiteradamente deturpados e instrumentalizados.

Poderíamos escrever volumes sobre a complexidade, tensões e contradições da concepção de modernidade em Weber. Infelizmente, para a reflexão sociológica, o weberianismo chega aos nossos dias como uma teoria empobrecida, muitas vezes filtrada pela leitura dele feita pela poderosa e influente sociologia norte-americana. Nessa tradição acadêmica, a compressão semântica é máxima¹⁰. A ambivalência e mesmo o pessimismo de Weber em relação à modernidade é descartado,

ou melhor, substituído por uma visão otimista do progresso material e moral do ocidente moderno. Essa leitura já é clara na aplicação que Parsons faz de suas *pattern variables* (PARSONS, 1964, 1966). Mas em lugar algum esse weberianismo raquítico refulgiu com tanta intensidade como na teoria da modernização. Nos textos de seus arautos, o moderno/modernidade se define por uma versão simplificada e completamente desistoricizada da teoria de Weber: protestantismo = racionalidade = desenvolvimento material e moral = modernidade. [...] A teoria da modernização desapareceu como denominação, após severas críticas desfechadas contra ela tanto do interior do mundo acadêmico norteamericano como de fora. Infelizmente, seus pressupostos continuam presentes e operantes nas ciências sociais do presente, muitas vezes através do uso do próprio conceito de modernidade. Uma imagem de ocidente idealizada é tomada, muitas vezes de maneira não-reflexiva e mesmo implícita, como modelo contra o qual sociedades reais devem ser medidas. O conceito de modernidade funciona como a régua e as hifenizações como gradações da medida. (FERES JUNIOR, 2010, p. 37, grifos meus).

Congruente ao conjunto destas questões discutidas até aqui, quando buscamos suas origens e seu étimo – *modernus*⁴: *recens, novus* – e também quando refletimos sobre seus usos mais recentes e triviais, podemos observar que, analogamente, sempre se posiciona de modo a negar, ignorar, e até a rejeitar todo o passado, a tudo que é passado e tradicional, desde períodos mais remotos e até mesmo de períodos relativamente recentes, em uma espécie de “futurismo” (em termos genéricos) incessante e “patológico”. Bastante intrigante, também, nos parece é a falta de nexos entre o *significante* (moderno) e o *significado* frequentemente empregado (contemporâneo, atual ou coetâneo) em que, contraditoriamente, muitas vezes, aquilo que é classificado ou julgado como “mais moderno”, não possui nenhuma relação com a chamada ‘Idade Moderna’, não remete à ‘Modernidade’, mas sim ao *presente*, à contemporaneidade (seria “mais contemporâneo?”), e às vezes até mesmo a condições e objetos de tempos vindouros ou com perspectivas “futuristas”.

Todavia, sobre a noção de relativa distinção entre os termos e conceitos de *moderno*, *modernidade* e *modernismo*, e, quanto ao lançamento do termo ‘modernidade’ no sentido em que se compreende hodiernamente, consideramos importante destacar que, segundo Jacques Le Goff, em seu livro *História e Memória* (1924), reeditado em 1990, o termo foi lançado no artigo de Charles Pierre Baudelaire, *O Pintor da Vida Moderna* (1863):

⁴ **Dicionário de Latim-Português, Português-Latim.** Porto: Porto Editora, 2008, p. 403. (Dicionários Acadêmicos).

O termo ‘modernidade’ foi lançado por Baudelaire no artigo *Le peintre de la vie moderne*, escrito na sua maior parte em 1860 e publicado em 1863. O termo teve um sucesso inicial limitado aos ambientes literários e artísticos da segunda metade do século XIX; teve depois um reaparecimento e uma ampla difusão após a Segunda Guerra Mundial. (LE GOFF, 1990, p. 188).

Por fim, relacionado às questões das periodizações e seus correspondentes conceitos, especialmente quanto à “modernidade” (*neue Zeit*) e à “contemporaneidade” (*neueste Zeit*), destacamos que, em seu livro *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, Reinhart Koselleck esclarece que

A partir do século XVIII, a historiografia fala cada vez mais de uma “época contemporânea”. O conceito de “tempos modernos”, ou “modernidade” [*Neuzeit*], segundo o dicionário de Grimm, só é documentado a partir de 1870, em Freiligrath.¹ Embora possam ser apontados exemplos anteriores – Ranke claramente evitou o conceito, se é que o conheceu² –, o conceito de “modernidade” só veio a impor-se depois de decorridos cerca de quatro séculos do período que ele englobava. Lexicalmente só se implantou no último quartel do século XIX.³ (KOSELLECK, 2006, p. 269, grifo meu).

Todavia, nota-se que, em ambos os excertos supracitados, fica claro, primeiramente, que a concepção e metodologia de conveniência do distanciamento espaço-temporal para as definições historiográficas foi “prudentemente” aplicada, pois os primeiros que se propuseram a traçar as definições gerais tanto do fenômeno e arcabouço cultural, assim como dos supostos limites temporais da modernidade, o fizeram conformando-a no *passado*, como superada, e estando esses já em uma periodização que, ao menos provisoriamente, se convencionou denominar de “contemporânea”. Ainda que persistam várias controvérsias sobre seus limites temporais – marco histórico inicial e final –, assim como persistem, também, as controvérsias sobre suas definições em termos de caracterizações, descrições, etc. No caso, é notório que, como já discutido, aqui, somente a partir dos movimentos estéticos e artísticos que se autodenominaram de “modernistas” e se formaram a partir de 1870 – especialmente pelas influências de Charles Pierre Baudelaire – que a concepção de “Modernidade” ou “Idade Moderna” começou a se consolidar como uma periodização completamente definida, ao menos em termos cronológicos.

2. Uma versão contemporânea do “moderno” – e pós-moderno – em Gianni Vattimo

2.1. Gianni Vattimo e a centralidade do conceito de *secularização*

Quanto à origem do termo, segundo o historiador britânico Perry Anderson (1938), após amplo estudo sobre a origem histórica dos conceitos de Pós-Modernidade e de Pós-modernismo, o qual resultou em seu livro intitulado *As Origens da Pós-Modernidade*, o termo *Posmodernismo* foi cunhado e empregado pela primeira vez no ano de 1934, pelo crítico literário espanhol Federico de Onís, como crítica ao experimentalismo (como fenômeno que poderíamos associar à incessante busca pelo novo) da poesia modernista; e “só uns vinte anos depois o termo surgiu no mundo anglófono, num contexto bem diferente – como categoria de época e não de estética” (ANDERSON, 1999, p. 10). Entretanto, é importante ressaltar que o conceito de pós-modernismo dos dias atuais já não é o mesmo que foi conceituado por Federico de Onís, e alguns de seus diferentes aspectos buscamos abordar ao longo deste texto. Contudo, é notório que o termo ‘pós-moderno’, nas últimas décadas tem sido objeto de muitos estudos, descrições, especulações e concepções, mas, sem dúvida, tem sido objeto de muitas controvérsias, tanto no que se refere às suas delimitações temporais, quanto suas caracterizações em termos filosóficos, mas também políticos e culturais.

Antes de avançarmos, aqui, nos objetivos centrais desta pesquisa, a saber, explorar, ponderar e analisar principalmente as concepções e descrições de Gianni Vattimo sobre o “Pós-moderno”, devido à estreita relação entre os termos, consideramos imprescindível iniciarmos com algumas considerações dos mesmos acerca de outra periodização ou condicionamento cultural, da qual o ‘pós-moderno’, terminológica e conceitualmente, se constitui e se posiciona criticamente, mas que em muitos contextos chega a se misturar ou se confundir: o moderno. Relacionado a isto, consideramos importante lembrar que o próprio ‘Modernismo’, em termos genéricos e em sentido *lato*, não se limitou e não se limita ainda hoje, àqueles específicos movimentos artísticos e estéticos denominados *modernistas* e já findados. Ao contrário, assim como muito bem deslindado por Gianni Vattimo, em *O fim da Modernidade*, o “Modernismo” – e, por extensão, a “consciência moderna” –, em conformidade com sua origem etimológica, constitui-se de uma consciência sociocultural fortemente associada a ideias e ideais “futuristas” (em sentido genérico, mas também específico: estético), “fervorosamente devotadas ao novo”,

constituindo, assim, o fenômeno o qual Vattimo denomina de *patos do novo e patos do futuro*.

[...] Naturalmente, o mesmo se pode dizer das vanguardas artísticas do século XX, das quais futurismo e dadaísmo exprimem, do modo mais autêntico, a inspiração radicalmente antipassadista. Seja na filosofia, seja nas poéticas da vanguarda, o patos do futuro ainda se faz acompanhar, porém, por uma referência ao autêntico, segundo um modelo de pensamento característico de todo o “futurismo” moderno: a tensão ao futuro como tensão à renovação [...]. (VATTIMO, 2002, p. 98, grifos meus).

Assim, o fenômeno cultural chamado *patos do novo*, em suma, caracteriza-se como abstraído de fundamentos e referências em termos de conservação e cultivo de memória histórica, avesso a qualquer ideal de valor “tradicional”, e apoiado apenas em estéticas superficiais e efêmeras. Um fenômeno que também é sujeito à instrumentalização e manipulação cognitivo-psicológica, e que pode ser observado permeando progressivamente todas as culturas ao redor do globo, independe do quanto cada sociedade nacional esteja imersa ou sob a influência dos condicionamentos culturais moderno, e/ou pós-moderno. Porém, apesar de tal fenômeno ser originalmente associado ao advento da Modernidade, acrescentamos que a “supervalorização do novo”, de algum modo, parece persistir em nossas sociedades “contemporâneas”.

Também nas utopias futuristas extremas, portanto, além de no efetivo processo de secularização, parece manifestar-se uma tendência do progresso a dissolver-se, arrastando consigo também o valor do novo. É essa dissolução, mais clara e nitidamente do que Gehlen reconhece, o evento que nos põe em condição de distanciar-nos do mecanismo da modernidade. Na mesma linha das reflexões de Gehlen, ainda que sem uma referência explícita a ele, move-se o já recordado ensaio de Krzysztof Pomian sobre A crise do futuro, que acrescenta alguns elementos úteis para o nosso discurso, na medida em que tematiza mais claramente a crise do valor do novo, que parece caracterizar a situação presente (que, poderíamos acrescentar, precisamente com base nisso se define como *post-histoire*, num sentido mais preciso do que aquele que o termo tem em Gehlen). No que concerne à caracterização da modernidade como época “futurista”, é notável em Pomian a explicitação do nexo entre imposição do valor do novo e constituição do estado moderno. Já recordei que a utopia de Mercier citada por Gehlen prevê o fim dos mecanismos do crédito; Pomian escreve, por sua vez, que “o futuro é, literalmente, injetado no próprio tecido do presente sob a forma de papel-moeda... A mais que bimilenar história da monetarização da economia também é a história de uma dependência crescente do presente em

relação ao futuro”. (102) [...]. (VATTIMO, 2002, p. 102-103, grifos meus).

Contudo, ao contrário desta nossa observação, Gianni Vattimo, ponderando as considerações de Gehlen e Pomian, observa e ressalta certa *crise* ou *esgotamento* na própria “lógica de superação” e no *novo* como valor intrínseco à modernidade, explicada, talvez, pela finitude de possibilidades ou limitação temporal e de recursos para produção de sucessivas e constantes inovações, as quais são produzidas com pouca ou sem qualquer preocupação quanto a seus conteúdos e sentidos.

[...] Se, deixando Pomian e a macro-sociologia, olharmos mais modestamente para o campo das artes, também aqui o fenômeno que mais golpeia é a dissolução do valor do novo. É esse, creio, o sentido do pós-moderno, na medida em que não se deixa reduzir a um fato de moda cultural em sentido pejorativo. Da arquitetura ao romance, da poesia às artes figurativas, o pós-moderno mostra como sua característica comum e mais imponente o esforço para escapar à lógica da superação, do desenvolvimento e da inovação. [...]. (VATTIMO, 2002, p. 104.).

Semelhante às considerações relativas às áreas de estudos das artes, na filosofia, conforme argumenta Vattimo (2002, p. 170), “Pode-se sustentar legitimamente que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche [...]”, especialmente com o conceito Heideggeriano de *Verwindung*, o qual, segundo Vattimo, “O primeiro filósofo a falar em termos de *Verwindung*, ainda que, naturalmente, não empregue essa palavra, não é Heidegger, mas Nietzsche”. Este central e fundamental conceito de *Verwindung* foi discutido por Heidegger, conforme Vattimo (2002, p. 169), “para indicar algo análogo à *Ueberwindung*, a superação ou ultrapassamento”. Todavia, dada as costumeiras e recorrentes problemáticas em processos de tradução, especialmente de conceitos filosóficos, e mais ainda quando formulados em idioma estrangeiro, cabe, aqui, destacarmos uma reflexão sintetizada por Vattimo sobre a melhor forma de traduzir o conceito alemão de *Verwindung*, o qual nos possibilita ampliarmos ainda mais nossa compreensão sobre o *moderno* e o *pós-moderno*:

Como traduzir, então, o termo *Verwindung* nessas páginas de *Identität und Differenz* (e, embora eventualmente com especificações, também nos outros textos heideggerianos em que aparece)? [...] o significado léxico da palavra no vocabulário alemão contém duas outras indicações: a da convalescença (*eine Krankheit verwinden*: curar, recuperar-se de uma doença) e a de (dis)torção (um significado bastante marginal, ligado a

winden, torcer, e ao significado de alteração desviante que, entre outros, o prefixo *ver* possui). Liga-se ao sentido de convalescença também o de “resignação”: não se *verwindet* apenas uma doença, mas se *verwindet* também uma perda, uma dor. [...]. (VATTIMO, 2002, p. 179).

Congruente ao conjunto destas questões, Gianni Vattimo, refletindo, a seguir, sobre as perspectivas de Nietzsche, amplia suas descrições acerca da modernidade, associando-a a um de seus principais aspectos culturais que, a partir de então, começa a se opor progressivamente a todas as perspectivas do passado místico, mítico, religioso, metafísico: a *secularização*. E isto, num esforço incessante de distanciamento do passado, por meio de uma constante e intensa busca pelo *novo*, cada vez mais novo, cada vez mais “moderno”, ainda que esvaziado de sentidos. O que, abstraindo-se quaisquer discussões sobre as periodizações “pós-medievais”, é notório que esses fenômenos – secularização, *patos do novo*, etc. – atravessam toda a história a partir do advento da *Idade Moderna*, passando pela chamada “Idade Contemporânea”, ou quaisquer outras periodizações que se possa aventar e propor para se referir aos tempos mais recentes.

[...] creio se deva reconhecer que a peculiar conexão entre centralidade da arte e modernidade se faz mais clara para nós do que para Nietzsche, à luz de um conceito preciso, que Nietzsche não conseguiu tematizar, talvez porque ainda estivesse por demais próximo dele: o do valor do novo, ou da novidade como valor. É necessário introduzir explicitamente aqui uma definição da modernidade que, se bem não formulada explicitamente nos termos que pretendo propor, pode-se considerar amplamente presente em muitos teóricos do moderno, de Weber a Gehlen, de Blumenberg a Koselleck⁹, e que, por certo, também reflete temáticas nietzschianas. Essa definição diz: a modernidade é a época para a qual o ser moderno se torna um valor, ou, melhor, o valor fundamental, a que todos os demais são referidos. Essa fórmula pode ser corroborada mostrando-se que coincide com a outra e mais difundida definição do moderno em termos de secularização. Secularização, como moderno, é ao mesmo tempo um termo que descreve o que aconteceu em certa época e que é assumido como seu caráter, e o “valor” que domina e guia a consciência da época em questão, sobretudo como fé no progresso (que é, ao mesmo tempo, uma fé secularizada e uma fé na secularização¹⁰). Mas, precisamente, a fé no progresso, entendida como fé no processo histórico cada vez mais despojada de referências providenciais e meta-históricas, se identifica pura e simplesmente com a fé no valor do novo. [...] Modernidade e moda não têm um vínculo apenas terminológico e nominal: modernidade também é – e é em primeiro lugar – a época em que a maior circulação das mercadorias (Simmel¹¹) e das ideias, e a maior mobilidade social (Gehlen¹²) focalizam o valor do novo, predispõem as condições para a identificação do valor (do ser mesmo) com a novidade. [...]. (VATTIMO, 2002, p. 96-98, grifos meus).

Assim, como já havíamos antecipado, para além das influências do “Modernismo” e “Pós-Modernismo” sobre as estéticas e expressões artísticas de definidos e coesos movimentos artísticos vanguardistas, conforme destaca Gianni Vattimo, as esferas de influência dos ‘-ismos’ supracitados não se restringem a limitados espaços e a específicos grupos, mas permeiam toda ou grande parte das sociedades nacionais, conformando o pensamento dos sujeitos. Especialmente no que se refere ao conceito de “secularização” que é chave e é central para a compreensão e definição dos condicionamentos culturais posteriores ao medievo: “moderno”, “contemporâneo”, e/ou “pós-moderno”. Ademais, sobre a permeabilidade dos mencionados condicionamentos culturais desde o advento da Modernidade, e, mais tarde, com o desenvolvimento dessa *nova fase crítica*, podemos bem refletir, a partir da citação de Gianni Vattimo sobre o ensaio de Arnold Gehlen, de 1967, que os processos de secularização, de sobrevalorização do *novo* e do *progresso* passam, então, a adquirir centralidade sobre as mais diferentes esferas da cultura, de ideais sociais, políticos e mesmo acadêmicos.

No já citado ensaio de 1967, *Die Säkularisierung des Fortschritts*, Arnold Gehlen descreve esse processo em termos um tanto diferentes, mas que, em substância, coincidem amplamente com as teses aqui propostas. A secularização do progresso parece-lhe articular-se diferentemente conforme diga respeito ao campo das ciências-técnicas (ou aquele que, mais precisamente, ele chama de conexão operativa, *Zusammenarbeit*, de “ciências exatas, desenvolvimento técnico e valorização industrial”¹⁵), ou, em vez deste, ao campo da cultura em sentido mais restrito: as artes, a literatura, as *schöne Wissenschaften*. No primeiro caso, o progresso tornou-se uma espécie de fatalidade, “rotinizou-se”; o novo na ciência, na técnica, na indústria significa a pura e simples sobrevivência dessas esferas de atividade; de resto, em economia, só se raciocina em termos de taxas de desenvolvimento, não em termos de satisfação de exigências vitais de base. A transformação do progresso em rotina, nesses campos, segundo Gehlen, descarrega todo o patos do novo no outro âmbito, o das artes e da literatura. Aqui, contudo, de um modo e por razões que Gehlen não parece esclarecer a fundo no texto citado, o valor do novo e o patos do desenvolvimento sofrem uma secularização ainda mais radical do que a que aconteceu na passagem da fé na história da redenção à ideologia profana do progresso. Por diferentes motivos, seja na “rotinização” do progresso científico-tecnológico-industrial, seja no deslocamento do patos do novo para o território das artes, tem-se uma verdadeira dissolução do próprio progresso. De um lado, a dissolução está ligada ao próprio processo de secularização; de fato, escreve Gehlen, a secularização “consiste em geral em que as leis próprias, específicas do mundo novo, sufocam a fé, ou, melhor, não tanto a fé, quanto a sua certeza triunfalista (*die siegesbeglückte Gewissheit*). [...]. A própria secularização, em suma, contém uma tendência dissolutiva, a qual se acentua com a passagem do patos do novo para o campo da arte, que é, de

per si, um campo periférico, segundo Gehlen, e no qual, portanto, se extremiza à necessidade de novidade e, ao mesmo tempo, o progressivo devir inessencial dela¹⁷. [...]. (VATTIMO, 2002, p. 99-101, grifos meus).

Assim, dada a centralidade do conceito de *secularização* tanto em relação à modernidade quanto a quaisquer outras periodizações pós-medievais (“contemporaneidade”, “pós-modernidade”, etc.) que se proponha trabalhar, consideramos fundamental refletir um pouco mais, sobre este fundamental conceito: *secularização*. Um conceito que, apesar de pouco compreendido, pouco refletido, e bastante deturpado, explica muito dos condicionamentos culturais pós-medievais. Costumeiramente o termo tende ser sintetizado, grosso modo, como mera “libertação” de qualquer pensamento místico e metafísico, mas principalmente uma “libertação” do “jugo da religião e do dogma”. Estas considerações, obviamente, não estão muito distantes de nossa compreensão, não está diametralmente oposta a nossa compreensão, porém, as consideramos, no mínimo, insuficientes para explicar o fenômeno. Em alguns excertos do artigo *A Filosofia e o Declínio do Ocidente*, Vattimo (1999, p. 48), entre outras coisas, resumidamente, argumenta no sentido de que “com o fim da metafísica não estamos alcançando uma visão mais verdadeira da realidade – o que seria outra metafísica. [...]”. (VATTIMO, 1999, p. 48). Em seguida complementa explicando que

[...] Se o fim da metafísica é um fenômeno de secularização, e não a descoberta da verdade verdadeira que desmente a mentira da ideologia, o problema da racionalidade se põe de um novo modo, mas não nos termos dispersivos do relativismo. A história da dissolução da metafísica, e por extensão da redução do sagrado à dimensão humana, tem a sua lógica, à qual pertencemos e que fornece, na ausência da verdade eterna, o único fio condutor para argumentar racionalmente e orientar-se também na escolha ética. (VATTIMO, 1999, p. 48, grifo meu).

Ademais, Vattimo esclarece ainda mais complementando suas considerações situando o fenômeno cultural da *secularização* em contextos econômico-sociais, e articulando considerações suas com as de Max Weber, especialmente em relação a questões de natureza mais material que abstratas. No caso, Vattimo explica que, no contexto da *racionalização social moderna* e da emergência do capitalismo, teorizados por Max Weber, a substituição do metafísico e do não-secular pelo modo de vida capitalista conforma os modos do ocidente conceber a história como essencialmente secularizada.

Esse é o sentido mais importante e radical da descoberta de Max Weber a respeito da origem do capitalismo (e da racionalização social moderna) na ética calvinista e ainda mais no monoteísmo judaico-cristão. O Ocidente, pode-se dizer, declina porque declinar constitui a sua vocação histórica. Em outras palavras, a história, no único modo que o Ocidente consegue concebê-la e vivê-la, é a história da secularização. Assim, um dos pais do historicismo moderno, Gianbattista Vico, vê o sentido da evolução da civilização humana como uma passagem da era dos deuses à era dos heróis e, enfim, à era dos homens. (VATTIMO, 1999, p. 48, grifos meus).

Assim, além destas questões mais basilares que introduzimos a respeito das estruturas linguísticas constituintes dos termos, e das discussões iniciais sobre a inserção do “pós-moderno” nos campos das artes e da filosofia, os quais também constituem o objeto deste estudo, várias outras questões são convenientes de serem analisadas sobre as complexidades do que se convencionou chamar ‘Pós-moderno’. Dentre o conjunto dos pontos mais debatidos, se encontra, por exemplo, a questão da pertinência ou não de uso; e, relacionado a isto, há, também, a problemática da delimitação temporal (ao menos sobre a definição de seu início), além de suas mais adequadas caracterizações, entre outras.

Quanto aos usos do termo ‘pós-moderno’ (o qual se relaciona a outros dois: ‘pós-modernismo’ e ‘pós-modernidade’) e às diversas concepções atribuídas aos mesmos, além de Gianni Vattimo, destacamos pontualmente, aqui, outro autor que é o crítico literário e teórico político estadunidense, Fredric Jameson, pois, além de trabalhar com o conceito, aborda, também, a questão da pertinência de uso do termo. No capítulo “Teorias do pós-moderno”, presente no livro *A Virada Cultural*, Jameson (2006, p. 47) expressa um questionamento de muitos sobre a conveniência do uso deste – ou destes termos –, mas não sem, ao mesmo tempo, agregar outros conceitos (como “sociedade de consumo”, etc.). Em um ensaio anterior, o qual foi produzido a partir de uma conferência apresentada no Whitney Museu, em 1982, e traduzido ao português em 1985, sob o título “Pós-modernidade e Sociedade de Consumo”, Fredric Jameson⁵ (1985, p. 25) propõe outros questionamentos acerca da conveniência do uso, destacando que, ao menos algumas das características associadas ao “pós-moderno”, são comumente encontradas desde o “moderno”. Contudo, notamos e destacamos que, curiosa e recorrentemente, o autor

⁵ “[...] Chegou o momento também de responder à principal objeção a conceitos de pós-modernidade, como esse aqui esboçado: a saber, que todos os traços que enumeramos não são de maneira alguma novos, caracterizaram abundantemente a modernidade propriamente dita ou aquilo que chamamos modernismo canônico. [...] Afinal, o que é novo nisso tudo? Precisaríamos realmente de um conceito de pós-modernidade?” (JAMESON, 1985, p. 25, grifos meus).

discute o assunto sem estabelecer distanciamentos conceituais entre ‘pós-modernidade’ e ‘pós-modernismo’, e recorrentemente opta pelo “pós-modernismo”, para se referir tanto à periodização quanto aos fenômenos e condicionamentos culturais.

2.2 Do Moderno ao Pós-moderno.

O filósofo e político italiano Gianni Vattimo (1992, p. 07), em *A Sociedade Transparente*, apesar de frequentemente utilizar o termo, também questiona a pertinência de uso do termo e suas correspondentes conceituações, mas não sem deixar de reafirmar os sentidos de seu uso. Para tal deslindamento, por exemplo, associa o fenômeno ou condicionamento cultural com a questão do advento do que ele chama de “sociedade de comunicação generalizada”, ou de “sociedade dos *mass media*” – expressões e conceitos os quais abordaremos mais adiante.

Fala-se hoje muito de pós-modernidade; ou melhor, fala-se tanto dela que já se tornou quase obrigatório manter as distâncias em relação a este conceito, considerá-lo uma moda passageira, declará-lo mais uma vez um conceito <<ultrapassado>>... Pois bem, eu considero, pelo contrário, que o termo pós-moderno tem um sentido; e que este sentido está ligado ao facto da sociedade em que vivemos ser uma sociedade de comunicação generalizada, a sociedade dos *mass media*. (VATTIMO, 1992, p. 07, grifos meus).

Dando prosseguimento à discussão sobre o “pós-moderno” como um “período” ou um “condicionamento cultural”, notamos que, concernente a esta, outra noção importante para se refletir refere-se à noção de “ruptura”, a partir da qual inferimos que tanto a Modernidade quanto a Pós-modernidade se constituem profundamente. Pelo fato de as periodizações serem tratadas como fenômenos em que se conformam alterações paradigmáticas, as quais alcançam diversas esferas da vida, compreendemos ser fundamental destacar a noção de movimentos de ruptura, os quais tenham como efeito alterar considerável e radicalmente a “realidade”, a percepção da “realidade” ou condicionamentos culturais. Mas não sem ter em mente que a História – ao menos quando a analisamos sob perspectivas de longa duração – são simultaneamente constituídas por rupturas e continuidades. Destacamos essa questão por considerarmos como muito próximas às relações conceituais entre a “ruptura” e a “supervalorização do novo”, amplamente presentes nos condicionamentos culturais pós-medievais, especialmente desde

a Modernidade, que, desde seu étimo, se constitui pela *supervalorização do novo* que, incessantemente, busca *romper* com o passado.

Abordando, também, a ideia de ruptura, e, ainda insistindo, aqui, nas discussões sobre a pertinência de se falar em ‘pós-moderno’, destacamos que, a seguir, Gianni Vattimo, analisa a “pós-modernidade” de forma a defini-la distinguindo-a mais categoricamente em relação à “Modernidade”. Um termo – Modernidade – que, apesar de já estabelecido consenso na historiografia sobre sua utilização, não superou todas as suas problemáticas conceituais, especialmente se não esquecermos sua origem etimológica e o conjunto de seus aspectos semânticos – dos quais discutimos ao longo deste texto. Por ora, como exemplo, trazemos um excerto de Gianni Vattimo, em que ele, de certo modo, justifica a presença do prefixo ‘pós-’ em relação ao período a que, conceitual e criticamente, o termo ‘pós-moderno’ – ou pós-modernidade – se posiciona: a modernidade.

Antes de mais: falamos de pós-moderno porque consideramos que, em alguns dos seus aspectos essenciais, a modernidade acabou. O sentido em que se pode dizer que a modernidade acabou está ligado àquilo que se entende por modernidade. Entre as muitas definições, creio que há uma sobre a qual se pode concordar: a modernidade é a época em que se torna valor determinante o facto de ser moderno. (VATTIMO, 1992, p. 07, grifos meus).

Em seguida, em outra parte mais extensa do qual faz parte o mesmo excerto acima, Vattimo complementa esclarecendo como o termo ‘moderno’ (radical e lexema do termo pós-moderno, sobre o qual este último conceito *se posiciona* criticamente), se relaciona cognitivamente com as concepções políticas dos indivíduos de diferentes espectros políticos. Penetrando ainda mais profundamente nesta questão, creio que poderíamos dizer que, a partir das considerações de Vattimo, podemos observar como a estrutura linguística do ‘moderno’, e suas concepções convencionadas socialmente, têm influenciado para moldar o pensamento contemporâneo não somente sobre a política, mas sobre as concepções de mundo, em geral. Assim, conforme Gianni Vattimo, o termo ‘moderno’, entre outras coisas, remete a ideia de “superação do passado” e de culto ao *novo*, no qual, em última instância, muitas vezes, cognitivamente, sugere-se que se busque ignorar, rejeitar e até mesmo “esquecer”, desconsiderando, inclusive, o caráter histórico do passado enquanto formador e constituinte do que somos. Contudo, apesar da presença do sufixo ‘pós-’, é interessante notar que tal fenômeno de *culto ao novo*, apesar de *próprio* da Modernidade e presente desde seu étimo *modernus*, persiste nos períodos em que propõe

chamar de Pós-modernidade, em vez de ser considerado um fenômeno superado e exclusivo da Modernidade. Ao contrário, nota-se que se intensificou e conforma o pensamento em geral, incluindo os valores políticos, conforme vemos a seguir.

Em italiano, mas creio que também em muitas outras línguas, é ainda uma ofensa chamar a alguém <<reaccionário>>, isto é, agarrado aos valores do passado, à tradição, a formas de pensamento <<superadas>>. [...] Esta atitude não é tão evidente desde o final do século XV (início oficial da idade moderna), embora, desde então, o novo modo de considerar o artista como gênio criador, por exemplo, abra caminho a um culto cada vez mais intenso pelo novo, pelo original, que não existia nas épocas anteriores (em que, aliás, a imitação dos modelos era um elemento de extrema importância). Com o passar dos séculos, tornar-se-á cada vez mais evidente [...] o culto do novo e do original na arte [...], como sucede na época do Iluminismo [...]. Se a história tem este sentido progressivo, é evidente que terá mais valor aquilo que é mais <<avançado>> em termos de conclusão, aquilo que está mais perto do final do processo. No entanto, a condição para conceber a história como realização progressiva da humanidade autêntica, é que se possa vê-la como um processo unitário. [...]. (VATTIMO, 1992, p. 07, grifos meus).

Por outro lado, diferentemente da ideia de *culto ao novo* que contribui para o argumento da impertinência de se falar em ‘pós-moderno’, por poder ser observado como persistente em ambos os períodos – moderno e pós-moderno –, outro aspecto próprio, central e marcante do pós-moderno, mas que, ao menos a primeira vista, não parece tão marcante na Modernidade é o da recorrência da fragmentação. E este fenômeno pode ser observado em variados campos do saber, como da arte, da literatura, da historiografia, etc. O que, conseqüentemente, contribui, também, para a busca de uma superação crítica a qualquer ideia de história unitária, linear e progressiva.

Apesar de que ideias e conceitos como “superação” e “ruptura” serem inerentes às mudanças paradigmáticas – definidas *a posteriori*, na historiografia, como “periodizações” –, há uma questão que consideramos, no mínimo, intrigante para se observar e se refletir. A Modernidade, tendo como mote central ideias e ideais “futuristas” (em sentido *lato* e genérico), de superação, e de supervalorização do novo, esteja passando por esta “suposta” *fase*: ‘Pós-moderna’ – como um fenômeno de “superação (pós) da própria superação (Moderna)”. Ademais, destacamos que, Gianni Vattimo, logo após expressar, um questionamento sobre a pertinência do ‘pós-moderno’, sobre se “estamos na modernidade ou na pós-modernidade, e, em geral, definir nossa posição na história” (VATTIMO, 2002, p. VII-VIII), aborda uma problemática filosófica que, ao menos à primeira vista, parece

dramática e abismal: a questão da “dissolução” do *ser*. Uma questão a qual, segundo Vattimo, provém desde a Modernidade, perpassa os tempos mais recentes (os quais, em tese, se situaria o condicionamento cultural Pós-moderno) e que é congruente às reflexões e discussões feitas acima sobre as relações e articulações entre as questões das fragmentações, superações, rupturas, descontinuidades, etc.

Mas terá mesmo sentido todo esse esforço de “colocação”²? Por que deveria ser importante para a filosofia (em cujo horizonte pretendemos permanecer, aqui) estabelecer que estamos na modernidade ou na pós-modernidade, e, em geral, definir nossa posição na história? Uma primeira resposta a essa pergunta é a constatação de que um dos conteúdos característicos da filosofia, de grande parte da filosofia dos séculos XIX-XX, que representa a nossa herança mais próxima, é precisamente a negação de estruturas estáveis do ser, a que o pensamento deveria recorrer para “fundar-se” em certezas não-precárias. Essa dissolução da estabilidade do ser é apenas parcial nos grandes sistemas do historicismo metafísico do século XIX; aí, o ser não está, mas se torna, de acordo com ritmos necessários e reconhecíveis, que, portanto, ainda conservam certa estabilidade ideal. Nietzsche e Heidegger pensam-no, ao contrário, radicalmente, como evento, sendo portanto decisivo para eles, precisamente para falar do ser, compreender “em que ponto” nós e ele próprio estamos. A ontologia nada mais é que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu “evento”, que acontece no seu e nosso historicizar-se. Mas, dir-se-á, tudo isso é tipicamente moderno. De fato, uma das mais difundidas e confiáveis visões da modernidade é a que a caracteriza como a “época da história”, em oposição à mentalidade antiga, dominada por uma visão naturalista e cíclica do curso do mundo”. [...]. (VATTIMO, 2002, p. VII-VIII, grifos meus).

Nota-se, resumidamente, portanto, que, desde o advento da modernidade, dentre outras tendências suas, busca-se a superação das perspectivas *cíclica* e *naturalista* (associadas às perspectivas míticas do mundo, em voga até fins do medievo) de curso da história e, poderíamos dizer, também, de *leitura* do mundo e dos referenciais linguísticos e fundamentos filosóficos da noção do *ser*. E isto se dá, entre outras coisas, por meio do *culto ao novo*. Nesse sentido, reforçando todas as questões que colocamos até aqui, agregamos que, Vattimo, discutindo as relações e distinções entre modernidade e pós-modernidade, especialmente sobre o posicionamento crítico que se instaura a partir desta *nova fase*, resume que

[...] A tarefa do pensamento não é mais, como sempre a modernidade pensou, remontar ao fundamento e, *por essa via*, encontrar o *novum-ser*-valor, que em seu desenrolar sempre posterior confere sentido à história:

basta pensar como os renascimentos, na arte e na cultura ocidental, sempre foram inspirados por retomadas – da origem, do “clássico”, etc. (VATTIMO, 2002, p. 175).

Ademais, Vattimo esclarece que “Idealizar como condição perfeita o tempo das origens é tão vago como idealizar o futuro como tal (como fez e faz ainda o ideal secularizado do progresso, do desenvolvimento, etc.). [...]”. (VATTIMO, 1992, p. 44). Assim, Gianni Vattimo, refletindo sobre as “modernas” e “contemporâneas” concepções do *Ser*, e, relacionando-as, questiona sobre as anteriores e as *novas*, disruptivas e *futuristas* determinações culturais, mas deslinda e as descreve de modo em que quaisquer noções de fundamento e de perspectivas para o futuro se pareçam cada vez mais incertas, imprevisíveis, e, talvez, até abismais.

[...] Quais são as determinações que a metafísica atribuiu ao homem e ao ser? São, antes de mais nada, as qualificações de sujeito e objeto, que constituíram o quadro em que se consolidou a própria noção de realidade. Perdendo essas determinações, o homem e o ser entram num âmbito *schwingend*, oscilante, que, a meu ver, deve ser imaginado como o mundo de uma realidade “aliviada”, tornada mais leve porque menos nitidamente cindida entre o verdadeiro e a ficção, a informação, a imagem: o mundo da mediatização total da nossa experiência, no qual já nos encontramos em larga medida. É nesse mundo que a ontologia se torna efetivamente hermenêutica, e as noções metafísicas de sujeito e objeto, ou, melhor, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso. [...]. (VATTIMO, 2002, p. 189-190, grifos meus).

Congruente a estas questões, trazemos outro excerto que, apesar de um pouco extenso, consideramos fundamental apresentarmos e discutirmos a seguir, pois mui perspicazmente Gianni Vattimo articula várias das questões e conceitos até aqui discutidos, de modo a expor um esclarecedor quadro, ainda que resumido, e mesmo parcial, do *novo condicionamento, período ou fenômeno* a que, se não todos estejamos inseridos, ao menos as sociedades ditas ocidentais e “ocidentalizadas” se encontram sob tal influência. Das questões abordadas a seguir, por Vattimo, esclarecemos que pretendemos, mais adiante e progressivamente, abstrair e discutir cada questão, visando agregar alguns esclarecimentos, seja de modo também articulado ou linear – do modo que parecer mais conveniente em cada caso. Dos princípios, valores, projetos próprios da Modernidade aos impulsos reativos desta nova *fase*, período ou novo condicionamento (pós-modernidade – ou, para alguns, pós-modernismo), nota-se a ocorrência de variados fenômenos concomitantes e indicadores de colapso, os quais poderíamos adjetivar, talvez com algum grau de exagero,

de convulsivos e expurgatórios, sobre determinadas contradições e aspectos advindos desde a Modernidade. A partir dessa compreensão, de *colapso* de concepções ou visões de mundo, Vattimo explora essas transformações a partir da filosofia de Heidegger e de Nietzsche sobre concepções articuladas como do niilismo, da *superação*, do *futurismo* (no sentido *lato* e, também, *stricto*: estético), da redução do *ser* ao *novum* (com seus sentidos reduzidos ou esvaziados), entre outras.

É com essa conclusão niilista que se sai de fato da modernidade, segundo Nietzsche. Pois a noção de verdade não mais subsiste e o fundamento não mais funciona, dado que não há fundamento algum para crer no fundamento, isto é, no fato de que o pensamento deva “fundar”: não se sairá da modernidade mediante uma superação crítica, que seria um passo ainda de todo interno à própria modernidade. Fica claro, assim, que se deve buscar um caminho diferente. É esse momento que se pode chamar de nascimento da pós-modernidade em filosofia, um acontecimento cujos significados e cujas consequências, assim como os da morte de Deus anunciada no aforismo 125 da *Gaia ciência*, ainda não acabamos de medir. A primeira e mais relevante, que se anuncia na mesma obra, a *Gaia ciência*, em que Nietzsche fala pela primeira vez da morte de Deus, é a ideia do eterno retorno do igual; que significa, entre outras coisas, o fim da época da superação, isto é, da época do ser pensado sob o signo do novum. Quaisquer que sejam os outros significados, deveras problemáticos, da ideia do eterno retorno no plano metafísico, ela tem, pelo menos, com certeza, esse sentido “seletivo” (o adjetivo é de Nietzsche); ou seja, para nós, de revelar a essência da modernidade como época da redução do ser ao novum. Tanto as vanguardas artísticas do início do século (sobretudo o futurismo, como é óbvio), quanto certas filosofias, como o hegeliano-marxismo de Bloch, mas também de Adorno e de Benjamin, podem ser evocadas aqui como exemplos de tal redução. [...] O caráter “epocal” do fenômeno também é visto no fato de que, conquanto com Nietzsche e Heidegger seja possível reconhecer que a ética não se pode fundar em tal valor, não encontramos facilmente qual valor poderia substituí-lo. A pós-modernidade apenas começou, a identificação do ser com o novum (que, como se sabe, Heidegger vê expressa de modo emblemático pela noção nietzscheana de vontade de poder) continua a projetar a sua sombra sobre nós, como o Deus já morto de que fala A gaia ciência. (VATTIMO, 2002, 173-174, grifos meus).

Neste sentido, Gianni Vattimo, em diálogo com as concepções niilistas Heidegger e Nietzsche, especialmente quanto às concepções de *valor* e de *ser* na modernidade, e a “ascensão” do sujeito, em detrimento da “estabilidade do *ser*”, explica que

Para compreender de maneira adequada a definição heideggeriana do niilismo e ver sua afinidade com a de Nietzsche, devemos atribuir ao termo valor, que reduz a si o ser, a aceção rigorosa de valor de troca. O niilismo é, assim, a redução do ser a valor de troca. No entanto, o que

significa que as definições nietzschiana e heideggeriana do niilismo coincidem? Para um, morte de Deus e desvalorização dos valores supremos; para o outro, redução do ser a valor. Parece difícil ver a coincidência enquanto se insiste no fato de que, para Heidegger, a redução do ser a valor põe o ser em poder do sujeito que “reconhece” os valores (um pouco como o princípio de razão suficiente é *principium reddendae rationis*: a causa só age como tal na medida em que é reconhecida pelo sujeito cartesiano). Niilismo seria, pois, no sentido heideggeriano, a indevida pretensão de que o ser, em vez de subsistir de modo autônomo, dação e fundante, esteja em poder do sujeito. (VATTIMO, 2002, p. 05, grifos meus).

Por conseguinte, relacionado ao conjunto destas questões apresentadas e discutidas acima, recordamos, como notório, que, com o advento da mundialização ou globalização, que se deu a partir das grandes navegações, produziu-se, dentre um de seus efeitos, importantes *choques culturais* e processos de alteridade, os quais contribuíram muito para profundas alterações nas, até então, “relativamente estáveis” identidades, culturas, concepções de mundo, e valores da cultura ocidental. E isto, provavelmente, deve ter contribuído fundamentalmente para, a partir da modernidade, se ver ocorrer esse “processo de dissolução do *ser*”, de desestabilização contínua e persistente de qualquer ideia de fundamento, em que só há o *dever* – ou, melhor, devires. A partir de então, até mesmo as concepções de “verdade” (“absoluta” e “universal”) – conceito, também, com fortes nexos com as concepções de *ser* – se viram cada vez mais abaladas pelos constantes choques culturais e intensos processos de alteridade. Inclusive, por exemplo, o próprio conceito de *belo* passou a sofrer “abalos” por se notar que a *percepção sobre o belo* pode variar ligeira ou drasticamente em outros povos e em outras culturas. E, quanto a estas questões, em a *Sociedade Transparente*, Gianni Vattimo, esclarece afirmando que

[...] O belo não é o lugar de manifestação de uma verdade que nela encontra expressão sensível, provisória, antecipadora, educativa, como muitas vezes pretendeu a estética metafísica da tradição. A beleza é ornamento no sentido em que o seu significado existencial, o interesse a que responde, é a dilatação do mundo da vida num processo de chamadas a outros possíveis mundos da vida, que não são, porém, apenas imaginários ou marginais ou complementares ao mundo real; mas compõem, constituem, no seu jogo recíproco e como seu resíduo, o chamado mundo real. [...]. O esforço realizado por Benjamim com o ensaio sobre *A Obra de Arte na Época da sua Reprodutibilidade Técnica* era dirigido neste sentido, mas estava provavelmente demasiado ligado a uma concepção dialética da realidade para ter êxito. Heidegger, pelo contrário, ao criticar a identificação metafísica do ser como objeto, com a estabilidade estrutural do << dado >>, deslegitima de modo radical a nostalgia pela forma clássica, pela avaliação baseada na estrutura. Só se o

ser não tiver de ser pensado como fundamento e estabilidade de estruturas eternas, mas pelo contrário, se se der como acontecimento, com todas as implicações que isso comporta – antes de mais um enfraquecimento de base, devido ao qual, como diz também Heidegger, o ser não é, mas acontece [...]. (VATTIMO, 1992, p. 76-78, grifos meus).

Prolongando um pouco mais a discussão sobre a definição – ou a indefinição – do *belo*, assim como sobre a emergência e impostação de *novas vozes*, até então *inauditas*, de povos e nações “periféricas”, em outras palavras, com a tomada de conhecimento, no ocidente, da existência de outras *visões de mundo*, outras estéticas, outras concepções de *belo*, e ainda, outras formas de construção de conhecimento, enfim, as concepções “unitárias” e “universalistas” de mundo do ocidente começaram, então, a sofrer os primeiros de muitos abalos. Diante desta e do conjunto das demais questões discutidas até aqui, destacamos como notável que se possa mais facilmente realizar um inteligível deslindamento de um quadro panorâmico da condição de desenvolvimento dos saberes acadêmicos, científicos e dos condicionamentos culturais gerais. Nesse sentido, Gianni Vattimo sintetiza brevemente um quadro geral dos condicionamentos culturais entre moderno e pós-moderno problematizando as questões do *ser*, do *objetivismo científico* e de quaisquer concepções estáveis ou perenes de “verdade” que sejam “encontráveis” em um “mundo uno”.

Também na estética esperamos aquilo que, com diversas modalidades e carga dramática, acontece na ciência, que sempre parecera (refiro-me ainda aqui ao modo em que Habermas fala dela: o agir teleológico supõe um mundo <<objectivo>>, uno) o lugar do dar-se do mundo como objeto único; esperamos que o mundo não seja uno, mas múltiplo, aquilo que chamamos o mundo é talvez apenas o âmbito <<residual>>, e o horizonte regulador (mas com que problemas) em que se articulam os mundos. É verossímil que a experiência estética da sociedade de massa, a vertiginosa proliferação de <<belezas>> que fazem mundos, seja profundamente modificada pelo facto de também o mundo unitário de que a ciência acreditava poder falar se ter revelado uma multiplicidade de mundos diversos. Já não é possível falar de experiência estética como pura expressividade, pura coloração emotiva múltipla do mundo, como se fazia quando se pensava que este mundo-base era de alguma forma dado, <<encontrável>> com os métodos da ciência. Isso deixa certamente em aberto o problema da redefinição da esteticidade, e torna talvez possível <<defini-la>> delimitando-a e distinguindo-a: também aqui, parece estarmos perante uma realização imprevista, e talvez <<distorcida>> (44), da utopia. (VATTIMO, 1992, p. 73-74, grifos meus).

Assim, as sociedades se distanciando cada vez mais de quaisquer concepções “estáveis” do *ser* e de “verdades” perenes, vinculadas tanto às concepções clássicas, medievais, e, inclusive, modernas (ao menos de suas primeiras fases), nas sociedades “mais contemporâneas”, ao contrário, nota-se cada vez mais a instauração de variados desses efeitos sobre a sociedade, influenciando sobre as múltiplas possibilidades de estruturações mentais, sociais, culturais, de reconstrução de novas alteridades e emergência de *vozes* até então ignoradas pelas “perspectivas unitárias da história” (eurocêntrica). Nesse sentido, Vattimo explica que

[...] O processo de emancipação da razão, porém, foi além daquilo que idealismo e positivismo esperavam: variados povos e culturas tomaram a palavra na cena do mundo, e tornou-se impossível acreditar que a história seja um processo unitário com uma linha contínua rumo a um *telos*. A realização da universalidade da história tornou impossível a história universal. Com isso, também a ideia de que o curso histórico pudesse pensar-se como *Aufklärung*, libertação da razão das sombras do saber mítico, perdeu a sua legitimidade. A desmistificação foi reconhecida ela própria como um mito⁽¹⁷⁾. (VATTIMO, 1992, p. 46, grifos meus).

Contudo, apesar de que, conforme Vattimo (1992, p. 46), “variados povos e culturas tomaram a palavra na cena do mundo”, vislumbramos que, talvez como uma forma de reação a essas novas condições, é notável a sutil recorrência de premeditados e deliberados processos de standardização sociocultural, como incentivos artificiais ao “multiculturalismo”, visando, de alguma forma, realizar alguma espécie “homogeneização” e “massificação” das culturas e identidades. Mas tudo isso, paradoxalmente, incentivando sucessivas fragmentações identitárias e choques culturais, muitas vezes, também artificiais, e promovidos principalmente pelas mídias de massa.

[...] A cultura de massa não nivelou de forma alguma a experiência estética homologando todo o <<belo>> aos valores daquela comunidade – a sociedade burguesa europeia – que se sentia portadora privilegiada do humano; pelo contrário, evidenciou de modo explosivo a multiplicidade dos <<belos>>, dando a palavra a culturas diversas – com a pesquisa antropológica ocidental. De facto, o fim da utopia do resgate estético da existência mediante a unificação do belo com o cotidiano aconteceu paralelamente, e pelos mesmos motivos, no fim da utopia revolucionária dos anos sessenta: devido à explosão do sistema, impossibilidade de conceber a história como curso unitário. Quando a história se transforma, ou tende a transformar-se, efetivamente, em história universal – dado que lhe tomaram a palavra os muitos excluídos, mudos, queixosos – torna-se impossível pensa-la verdadeiramente como tal, como um curso unitário, eventualmente destinado a uma emancipação. A utopia, também nos seus

aspectos estéticos, implicava este quadro de referência da história universal como curso unitário. E dissolveu-se, também no plano estético, com a efectiva realização de uma certa <<universalidade>> na forma da tomada de palavra de diferentes modelos de valor e de reconhecimento. O que aconteceu, quando à experiência estética e ao seu modo de referir-se à vida quotidiana, não é apenas o <<regresso>> da arte às suas sedes canônicas modernas; mas também, se sobretudo, o esboço de uma experiência estética de massa como tomada de palavra por parte de muitos sistemas de reconhecimento comunitário, de múltiplas comunidades que se manifestam, exprimem, reconhecem em modelos formais e em mitos diferentes. Deste modo a essência <<moderna>> da experiência estética, que Kant descrevera já na *Crítica da Razão*, desenvolveu-se em todo o seu alcance mas foi também redefinida: o belo é experiência de comunidade; mas a comunidade, precisamente quando se realiza como facto <<universal>>, sofre um processo de multiplicação, de pluralização irreprimível. Nós vivemos numa sociedade intensamente estetizada exatamente no sentido <<kantiano>> da palavra; isso é, em que o belo se realiza como instituição de comunidade; mas em que exatamente devido a esta intensificação parece ter-se dissolvido o outro aspecto da universalidade de Kant, a identificação, pelo menos tendencial e exigencial, da comunidade estética com a comunidade humana *tout court*. (VATTIMO, 1992, p. 72-73, grifos meus).

Ademais, vislumbramos e especulamos que, apesar da “multiplicação dos centros de história” (VATTIMO, 1992, p. 29), e de perspectivas, para realizar tais operações de massificação, ainda que relativamente, as mídias de massa continuam insistindo em explorar as tendências culturais fortemente estetizantes e imagéticas, em voga desde o advento da modernidade, para, de algum modo, por meio do desenvolvimento tecnológico, continuar realizando conformações mentais e culturais, estabelecimento de consensos diversos, além da difusão de narrativas que visem a “conservação e intensificação da ideologia” e, conseqüentemente, do poder.

[...] Como escreve Nicola Tranfaglia ⁽⁶⁾, <<paradoxalmente, no momento em que o enorme desenvolvimento da comunicação e da troca de informações culturais e políticas, tornavam possível um projecto de história autenticamente mundial, o declínio da Europa e o nascimento de mil outros centros de história anulavam essa possibilidade e levavam a historiografia ocidental e europeia a confrontarem-se com a necessidade de uma transformação profunda na própria concepção do mundo>>. Em geral, o desenvolvimento intenso das ciências humanas e a intensificação da comunicação social não parecem produzir um aumento da autotransparência da sociedade, mas, pelo contrário, parecem funcionar em sentido oposto. Tratar-se-á apenas – como assume muitas vezes uma sociologia crítica talvez demasiado subserviente herdeira de esquemas da *Zivilisations-Kritik* dos primórdios do século XX – do facto de que o desenvolvimento tecnológico tem uma intrínseca tendência para desempenhar as funções de apoio ao poder tal como é, tornando-se

fatalmente escravo da propaganda, da publicidade, da conservação e intensificação da ideologia? [...]. (VATTIMO, 1992, p. 29).

Nesse sentido, congruente às relações entre o desenvolvimento tecnológico das mídias de massa, com a pluralização e proliferação de perspectivas até então desconsideradas, assim como destes em relação à intensificação e centralização do estético, da imagem e da arte em geral como “vontade de poder”, Gianni Vattimo explica que

[...] é sobretudo a partir de Nietzsche que se torna possível reconhecer teoricamente o sentido da centralidade do estético na modernidade. [...] talvez, somente Nietzsche tenha tido consciência do sentido autêntico do alcance de antecipação que o estético possui ante o desenvolvimento global da civilização moderna. [...]. Nas notas que os primeiros editores colocaram oportunamente no início da seção de *Der Wille zur Macht* intitulada “**A vontade de poder como arte**” (n^{os} 794-97) está indicado explicitamente o fundamento dessa função de antecipação e de modelo que a arte assume diante de um mundo que se configura cada vez mais explicitamente como mundo da vontade de poder. [...]. (VATTIMO, 2002, p. 92-93, grifos meus).

Portanto, diante de todas estas questões e problemáticas sobre o *Ser*, em suma, nota-se estreitas relações de articulação e complementaridade entre, de um lado, a ideia de *dissolução do ser no devir*, e, de outro, o predomínio do estético e das imagens sobre quaisquer concepções de “realidade objetiva”, com qualquer grau de “estabilidade” sobre suas concepções. Assim, entende-se que, nesse condicionamento, só há espaço para as “interpretações” e “aparências”; não há “realidade objetiva, estável e pronta”, suscetível à verificabilidade e reprodutibilidade científica.

Pois, considerando, então, a complementaridade expressiva entre *imagem(ns)* e linguagens (textuais, orais, simbólicas, etc.), cabe destacar, ainda, o protagonismo das linguagens sobre a percepção e interpretação ou *leitura* da “realidade”, assim como sobre a constituição e reconstituição do *ser*. Congruente a estas questões, o filósofo Gianni Vattimo, a partir das considerações de outros dois filósofos – Heidegger e Gadamer – discute as relações entre a *linguagem* e o *ser*, não só reafirmando a “linguagem como casa do ser”, mas como de um incessante *devir*, um *vir a ser, acontecer, estar*.

A própria possibilidade de tal aproximação deriva de uma leitura de Heidegger que urbaniza a tese da linguagem como casa do ser, acentuando o pólo da linguagem – se não dissolvendo, ao menos de modo implícito, o pólo do ser (uma dissolução que, em certa medida, foi iniciada pelo próprio Heidegger); tanto que se pode falar legitimamente de

uma vocação niilista do seu pensamento⁷). A tese fundamental de Gadamer, segundo a qual “o ser que pode ser compreendido é linguagem”, anuncia um desenvolvimento do heideggerianismo em que o ser tende a se dissolver na linguagem; ou, pelo menos, a resolver-se nela. Como prova disso, poder-se-ia recordar que noções centrais em Heidegger, como a de metafísica e esquecimento do ser, ou como a de diferença ontológica, não têm uma colocação sistemática no pensamento de Gadamer. (VATTIMO, 2002, p. 130-131, grifos meus).

Assim, no âmago de muitos dos estudos linguísticos e filosóficos, em articulação, se situa alguns dos pontos mais discutidos sobre a questão do *ser* (ou *dever*). Dentre eles, se discute recorrentemente o papel central da língua e das linguagens na formação, conformação e no desenvolvimento do pensamento, da cultura, da identidade, da alteridade, dos *valores* e de diversas outras esferas da existência humana. Ademais, recordamos que língua e linguagem(ns) possuem em um de seus princípios fundamentais a *mudança* e a *evolução* como processos de incessantes *deveres* – recordando, aqui, o famoso aforismo do filósofo pré-socrático Heráclito de Éfeso.

3.0 Os condicionamentos culturais da pós-modernidade segundo G. Vattimo

3.1. *Imagem(ns)*, “Realidade(s)”, os *Mass Media* e “A vontade de poder como arte”

Congruente a estas questões até aqui discutidas, consideramos imprescindível recordarmos, aqui, o notório poder de conformação, expressividade, instrumentalização e de influência da *imagem* sobre o pensamento, sobre a linguagem, sobre a percepção de mundo, etc. Em outras palavras, conforme as próprias considerações de Fredric Jameson: “[...] Quanto à imagem, sua função enquanto matéria-prima onipresente de nosso ecossistema cultural [...]” (JAMESON, 2011, p. 189), consideramos que é explorada mui eficientemente pelos *mass-media*, ou mídias de massa, tanto no sentido de conservar algum controle sobre “nosso ecossistema cultural”, quanto no sentido de desenvolvimento de artificiais consensos.

Portanto, em termos gerais, podemos pensar a imagem, entre outras coisas, como um meio de expressão, de comunicação, e, poderíamos dizer, como um meio de transmissão de mensagens semióticas e neurolinguísticas – técnicas mui utilizadas pelas ciências da comunicação e pelas grandes mídias de massa especializadas – as quais constantemente alteram nossas percepções da “realidade”, nossos valores, crenças, traços culturais e até mesmo a autoimagem ou identidade de cada sujeito. E ainda, considerando a proliferação das possibilidades de acesso a diferentes meios e instrumentos de comunicação, multiplicam-se, geometricamente, a exposição dos indivíduos a todo tipo de imagens, incluindo tipos que desconsideram valores éticos, morais, civilizacionais, empáticos e de escrúpulos em relação ao *outro*, resultando em uma dessensibilização sistemática dos sujeitos; além de outras tantas alterações culturais artificiais. Gerando, assim, uma “realidade” esvaziada de sentidos e de valores perenes. Sem ressaltar, obviamente, o fato de que, muitas vezes se busca nada além de expô-los a essas multiplicidades de imagens visando meramente o lucro desenfreado dos mercados.

Assim, se com a multiplicação das imagens do mundo perdemos o <<sentido da realidade>>, como se diz, talvez isso não seja afinal uma grande perda. Por uma espécie de lógica interna perversa, o mundo dos objectos medidos e manipulados pela ciência-técnica (o mundo do real, segundo a metafísica) tornou-se o mundo das mercadorias, das imagens, o mundo fantasmagórico dos *mass media*. Teremos de contrapor a este mundo a nostalgia de uma realidade sólida, unitária, estável e <<autorizada>>? Uma tal nostalgia corre o risco de se transformar

continuamente numa atitude neurótica, no esforço de reconstruir o mundo da nossa infância, onde as autoridades familiares eram ao mesmo tempo ameaçadoras e tranquilizadoras. (VATTIMO, 1992, p. 14, grifos meus).

Assim, nestas intensas e complexas relações entre poder, imagem, estética, esvaziamentos de sentidos, “multiplicação” – ou emergência – de outras concepções do *belo*, assim como de outras perspectivas de mundo (globalizado ou mundializado), enfim, simultaneamente, outra questão relacionada, e que se agrega a estas, é que, progressivamente, agravam-se os abalos sobre quaisquer “fundamentos do *ser*” e “concepções perenes de verdade”, ao menos desde a modernidade, mas principalmente a partir da instauração dos condicionamentos culturais pós-modernos.

[...] A crença na superioridade da verdade sobre a não-verdade ou sobre o erro é uma crença que se impôs em situações vitais determinadas (insegurança, *bellum omnium contra omnes* das fases mais primitivas da história, etc.); por outro lado, ela se funda na convicção de que o homem possa conhecer as coisas “em si mesmas”, o que, porém, revela-se impossível, já que precisamente a análise química do processo do conhecimento revela que esta nada mais é que uma série de metaforizações: da coisa à imagem mental, da imagem à palavra que exprime o estado de espírito do indivíduo e desta à palavra imposta como palavra “justa” pelas convenções sociais; depois, novamente dessa palavra sacramentada à coisa, da qual percebemos apenas os traços mais facilmente metaforizáveis no vocabulário que herdamos... Através dessas “descobertas” da análise química – que se move, como sempre em Nietzsche, seja num nível de *Erkenntniskritik*, que se refere a um Kant positivizado, seja num nível antropológico, filogenético –, a própria noção de verdade se dissolve. Ou, o que dá no mesmo, Deus “morre”, vitimado pela religiosidade, pela vontade de verdade “que seus fiéis sempre cultivaram e que agora os leva a reconhecer ele próprio como um erro de que agora podem dispensar-se. (VATTIMO, 2002, p. 172-173, grifos meus).

Congruente ao conjunto dessas reflexões anteriores, podemos acrescentar que, a questão da inserção da *imagem* nas relações entre o *sujeito*, o mundo, a “realidade”, o *outro*, e o conjunto dos grupos sociais e culturais, é uma questão que demanda reflexões demasiadamente vastas, e que podem ser analisados em variadas perspectivas, as quais são bastante intrigantes e desveladoras no que se refere à compreensão do *sujeito* diante da “realidade” do ser humano e sua psique. Nesse sentido, podemos dizer que as consciências dos indivíduos, desvencilhadas de quaisquer formas perenes ou estáveis de percepção da realidade, terminam se tornando mais sujeitas às influências das imagens sobre suas consciências, formas e expressões culturais. Também relacionado a estas questões,

Vattimo (2002, p. 95), refletindo acerca da centralidade da arte e do estético a partir do *Renascimento*, e “de uma tendência genérica “estetística” da cultura dos séculos recentes” argumenta que

[...] A centralidade teórica e prática reconhecida, mais ou menos explicitamente, à arte a partir do Renascimento, que, em nossa hipótese, chega às suas extremas consequências também na imposição de modelos estéticos numa visão da história da ciência como a de Kuhn, não seria, então, o sinal de uma tendência genérica “estetística” da cultura dos séculos recentes, mas sim uma antecipação e um prelúdio do vir à luz da vontade de poder como essência do ser na modernidade. Se, todavia, ao menos na hipótese proposta, Nietzsche fornece o ponto de vista mais radical e teoricamente nítido para compreender o sentido da centralidade da arte na consciência moderna, é inegável que, nele, não há uma consciência tão clara do caráter tipicamente moderno do fenômeno. [...]. (VATTIMO, 2002, p. 95, grifos meus).

Nesse sentido, podemos dizer, o poder dos *mass media* – e de suas produções que se constituem fundamentalmente sobre suportes midiáticos e imagéticos –, acabam por provocar profundas alterações nas percepções da “realidade” sobre o conjunto da sociedade massificada, conformando-se, assim, em expressões bastante “ficcionalizadas” de retratação ou de percepção da “realidade”. Ou ainda, conforme deslinda Nietzsche, vê-se ocorrer uma “fabulação do mundo”, por meio da intensa multiplicação e massificação das *imagens* que envolvem os sujeitos nos mais diferentes espaços, momentos, e esferas da existência.

A sociedade dos *mass media*, exactamente por estas razões, é precisamente o contrário de uma sociedade mais iluminada [...]; Vendo bem, críticos de inspiração hegeliana e marxista como Adorno raciocinam pensando neste modelo, e baseiam o seu pessimismo no facto dele (por culpa do mercado, afinal) não se realizar como poderia, ou realizar-se de maneira perversa e caricatural (como no mundo homologado, e talvez também <<feliz>> por meio da manipulação dos desejos, dominado pelo <<Grande Irmão>>). [...] De facto, a intensificação das possibilidades de informação sobre a realidade nos seus mais variados aspectos torna cada vez menos concebível a própria ideia de uma realidade. Realiza-se, talvez, no mundo dos *mass media*, uma profecia de Nietzsche: no fim, o mundo verdadeiro transforma-se em fábula. Se temos uma ideia da realidade, esta, na nossa condição de existência tardo-moderna, não pode ser entendida como o dado objectivo que está abaixo, e para além, das imagens que nos são dadas pelos *media*. Como e onde poderíamos alcançar uma tal realidade, <<em si>>? Realidade, para nós, é mais o resultado do cruzamento, da <<contaminação>> (no sentido latino) das múltiplas imagens, interpretações, reconstruções que, em concorrência entre si ou, seja como

for, sem qualquer coordenação central, os media distribuem. (VATTIMO, 1992, p. 12-13, grifos meus).

Antes de dar prosseguimento ao nosso raciocínio, abrimos, aqui, um *parêntesis* para destacar que, no excerto a seguir, curiosamente, Vattimo – assim como muitos de nós fazemos diversas vezes – parece se referir às periodizações pós-medievais (“modernidade”, “contemporaneidade” e/ou pós-modernidade), resumidamente, por meio do termo ‘tardomoderno’ (em um sentido cronológica e conceitualmente expandido do ‘moderno’). O que pode ser um sinal “inconsciente”, ou que pode denotar muita “consciência”, de que estaríamos, sim, ainda na “Modernidade”, porém, em uma nova *fase* desta, da qual podemos vislumbrar, para, ainda mais tarde, ou uma iminente derrocada “definitiva”, ou ainda, em um possível “renascimento”. Por conseguinte, retomando o andamento de nosso raciocínio, e analisando, também, o conteúdo do excerto a seguir, ponderamos que a questão da cultura na pós-modernidade, mas também a relação entre o *capitalismo tardio* e a instrumentalização da *imagem* e da estética para conformar certa homogeneização das múltiplas visões de mundo e culturas, as quais orbitam a cultura cosmopolita dos centros do capitalismo ocidental (principalmente Inglaterra e Estados Unidos) constituem-se como uma questão chave para compreensão do papel desempenhado pelas mídias de massa ou grandes conglomerados de meios de comunicação (principalmente redes de Tv e as empresas denominadas em língua inglesa por *Big Tech*, sediadas majoritariamente no chamado “Vale do Silício”).

Dizer que a sociedade moderna é essencialmente a sociedade da comunicação e das ciências sociais não significa, assim, esquecer a importância das ciências da natureza e da tecnologia que elas tornaram possível na determinação da estrutura desta sociedade; mas antes constatar que: a) o <<sentido>> em que se move a tecnologia não é só o domínio da natureza através das máquinas, mas o desenvolvimento específico da informação e da **construção do mundo como <<imagem>>**; b) esta sociedade em que a tecnologia tem o seu apogeu na <<informação>> é também, essencialmente, a sociedade das ciências humanas – no duplo sentido, objectivo e subjectivo, do genitivo: aquela que é conhecida e construída, com o seu objeto adequado, pelas ciências humanas; e aquela que se exprime, como num aspecto determinante, destas ciências. (VATTIMO, 1992, p. 23, grifos meus).

Associado a estas questões, destacamos como fundamental, refletirmos e relacionarmos estas com algumas questões linguísticas, as quais também são centrais para a compreensão não só dos condicionamentos culturais mais recentes, mas de qualquer

época, dada a sua atemporalidade e inerente faculdade humana de se constituir socialmente. É notória e basilar nos conhecimentos linguísticos – e em outros campos do saber acadêmico – mais recentes (especialmente das últimas décadas), a noção de que os processos cognitivos gerais se constituem imagetivamente, ou ainda melhor, por meio de “imagens-acústicas”, e se dão em relações que ligam e atravessam desde a imagem enquanto abstração quanto às imagens do mundo concreto, físico e perceptivo pelos sentidos humanos, e terminam por se referenciar a objetos físicos ou mesmo abstratos. Portanto, elementarmente, podemos dizer que a *imagem* e linguagem constituem-se como elementos inextricáveis de toda a existência humana, compõem e conformam o modo como percebemos e *lemos* o mundo e a “realidade”. Congruente a estas noções, e considerando as práticas e potencialidades dos *mass media*, Vattimo (1992, p. 32-33), em a *Sociedade Transparente*, esclarece que

O problema da criticidade do pensamento – uma vez que este, embora apenas no sentido específico de que se falou, tenha reconhecido o **processo de fabulização do mundo** – coloca-se naturalmente de forma urgente; e para já existem poucos pontos de referência claros: antes de mais, que a lógica com base na qual se pode descrever e avaliar criticamente o saber das ciências humanas, e a **possível <<verdade>>** do **mundo da comunicação mediatizada**, é uma lógica <<hermenêutica>>, que procura a verdade como continuidade, <<correspondência>>, diálogo entre os textos, e não como conformidade do enunciado a um mítico estado de coisas. E esta lógica é tanto mais rigorosa quanto menos se deixa impor como definitivo, um certo **sistema de símbolos**, uma certa <<narração>>. Neste, o termo <<hermenêutica>> conserva também a sua referência à <<escola do suspeito>> (segundo uma outra expressão de Nietzsche): **se (já) não pudermos iludir-nos sobre a possibilidade de revelar as mentiras das ideologias e atingir um fundamento último e estável, podemos, porém, explicitar o carácter plural das <<narrações>>, fazê-lo agir como elemento de libertação da rigidez das narrações monológicas, dos sistemas dogmáticos do mito.** (VATTIMO, 1992, p. 32-33, grifos meus).

Assim, nessa confrontação entre percepções sobre a “realidade” (ou “realidades”), especialmente forjadas, conforme Vattimo (1992, p. 31-33), pelos *media* e pela *sociedade das ciências humanas e da comunicação generalizada*, é notável que o poder de influência e conformação dos *mass media* sobre as consciências dos sujeitos chega a tal ponto que os processos de “fabulação do mundo” terminam confundindo-se com qualquer ideia de “objetividade” do mundo, afastando-se de qualquer ideia de “tradução” ou explicação

interpretativa do que é retratado pelos mesmos. De modo semelhante, Vattimo (1992, p. 31-32), em *A Sociedade Transparente*, esclarece que

Em vez de avançar para a autotransparência, a sociedade das ciências humanas e da comunicação generalizada avançou para aquela que, pelo menos em geral, se pode chamar a <<fabulação do mundo>>. As imagens do mundo que nos são fornecida pelos *media* e pelas ciências humanas, embora em planos diferentes, constituem a própria objectividade do mundo, e não apenas interpretações diferentes de uma <<realidade>> de algum modo <<dada>>. <<Não nos fizeram, apenas interpretações>>, segundo o dito de Nietzsche, que escreveu também que <<o mundo verdadeiro afinal tornou-se fábula>> ⁽⁹⁾. (VATTIMO, 1992, p. 31-32, grifos meus).

Portanto, considerando o inextrincável nexos e interdependência entre *imagem* e linguagem, e, considerando seus efeitos sobre os processos cognitivos, sobre a percepção da realidade e os consequentes efeitos de sentido, e ainda, por conseguinte, sobre a construção de conhecimento, algumas reflexões são demandadas. Primeiramente, podemos começar retomando, do Latim, a compreensão do termo *imago*, do qual se evoluiu linguisticamente para o termo *imagem*. Em suma, do Latim, *imago*⁶ tem, entre as acepções básicas associadas ao termo, ideias e noções de *semelhança*, *aspecto*, *aparência*, *eco*, *retrato* (aqui podemos pensar tanto no sentido concreto quanto abstrato), também a noção de *ideia* e, obviamente, da própria *imagem*. Um conjunto de acepções, as quais, aglutinadas e em articulação, nos possibilitam sintetizar e assimilar uma compreensão mais ampla e mais profunda de *imagem*, para além de qualquer compreensão mais trivial – como, por exemplo, de “meras representações física e/ou mental de uma coisa ou um conjunto de coisas”. Refletimos, portanto, ontologicamente, o conceito de *imagem* em *latu sensu*, aglutinando e articulando cada uma de suas acepções associadas ao termo, dada a centralidade da *imagem* nas mais diferentes esferas da existência humana.

Contudo, conforme nos esclarece Gianni Vattimo, o que se vê ocorrer desde a modernidade – e nas demais periodizações posteriores as quais se proponha abordar –, especialmente a partir da *Revolução da Imprensa* de Gutenberg, é que, no contexto em que as sociedades e seus indivíduos tenham cada vez mais acesso a diferentes e cada vez mais “modernos” meios de comunicação, toda a percepção da “realidade” se altera profundamente, no sentido de se centralizar e de se limitar cada vez mais sobre a

⁶ BUSARELLO, Raulino. **Dicionário básico latino-português**. 6. ed. 4. Reimpressão – Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2007, p. 133.

imagética, em suas variadas expressões. Congruente a esse raciocínio, Vattimo assevera que

Todavia, falar de sociedade da comunicação comporta também uma outra hipótese, que alarga e complica a primeira que propusemos acerca da relação entre ciências humanas e sociedade da comunicação; [...]. Por consequência, quando Heidegger fala (como em *Veredas Interrompidas*) de <<época das imagens do mundo>> para definir a modernidade não utiliza uma expressão metafórica, nem descreve apenas uma parte entre outras do moderno complexo da ciência e técnica, como fundamento da mentalidade moderna; define propriamente a modernidade como aquela época em que o mundo se reduz – ou melhor, se constitui – em imagens; [...]. (VATTIMO, 1992, p. 21-22, grifos meus).

Assim, nesta complexa relação entre “A vontade de poder como arte”, a *imagem* e os processos de percepção da “realidade” (com pretensões de objetividade) e de construção de conhecimento sobre esta, conforme aponta Vattimo (1992, p. 62-63), reconhece-se que, na “modernidade” (generalizando e englobando, aqui, quaisquer periodizações a partir da modernidade), as experiências estéticas, diante das “condições de reprodutibilidade”, com intensas e massivas difusões das comunicações, tendem a se esvaziarem de sentidos, reduzindo-se a uma condição de “precariedade e superficialidade”. E isso se deve, também, por conta do, já mencionado *patos do novo*, o qual precariza até mesmo a experiência estética que se reduz e se banaliza pelo mero consumo incessante e reiterado do supervalorizado *novo*, do *supernovo*, do *ainda mais novo*...

A nossa terminologia estética, os conceitos de que dispomos para falar de arte – quer enquanto produção, quer enquanto função – e que aparecem sempre de novo, sob formas diversas, na nossa reflexão, serão adequadas para pensar a experiência estética como desenraizamento, oscilação, perda de fundamento, *shock*? [...] As condições da reprodutibilidade, em particular, são consideradas inconciliáveis com as exigências da criatividade que parece indispensável na arte, não só porque a rápida difusão das comunicações tende a banalizar imediatamente qualquer mensagem (que de resto, para satisfazer as exigências dos *media*, nasce sempre já banalizada); mas sobretudo, porque se reage a este **consumo dos símbolos através da invenção de <<novidades>>** que, como as da moda, não possuem a radicalidade que parece necessária à obra de arte, antes se apresentando como jogos superficiais. Com efeito, a todos os conteúdos que divulgam, os *mass media* conferem um peculiar carácter de precariedade e superficialidade; este choca duramente contra os preconceitos de uma estética sempre inspirada, mais ou menos explicitamente, no ideal da obra de arte como <<monumentum aere perennius>>, e da experiência estética como experiência que envolve profundamente e autenticamente o sujeito, criador ou espectador.

Estabilidade e perenidade da obra, profundidade e autenticidade da experiência produtiva fruidora são certamente coisas que já não podemos esperar na experiência estética da modernidade avançada, dominada pela potência (e impotência) dos *media*. Contra a nostalgia pela eternidade (da obra) e pela autenticidade (da experiência), é preciso reconhecer claramente que o *shock* é tudo aquilo que resta da criatividade da arte na época da comunicação generalizada. [...]. (VATTIMO, 1992, p. 62-63, grifos meus).

Em suma, as questões mais básicas da *imagem* constituem-se como questões de qualquer época da *história da civilização*, como algo inerente ao conceito geral de *imagem*. Porém, nota-se que, a partir do crescente *racionalismo* promovido com a Modernidade, e, mais ainda, agravado pelas novas formas de vida inerentes aos modos de produção e de perspectivas políticas propagadas tanto pelo Capitalismo quanto pelo Comunismo/Marxismo, as novas formas e expressões culturais foram desenvolvendo características e perspectivas cada vez mais avessas a explicações metafísicas, míticas, místicas, espirituais ou transcendentais da realidade. Ao contrário destas, tais perspectivas “mais modernas” priorizam e promovem percepções da “realidade” mais voltadas à vida material, tangível, cotidiana, concreta, do trabalho, da economia e das finanças, visando conformar a atenção dos sujeitos majoritariamente sobre à extração ou produção de seus meios básicos de sobrevivência.

Entre “modernos” e “pós-modernos”, conforme contextualização e explicação de Gianni Vattimo (2002), as consequências desses fenômenos terminam por afetar não só as relações entre *arte*, *cultura*, mas, também, as temporalidades (a partir das quais se estabelecem relações de sentido), a ponto de a questão do *tempo* e das temporalidades, especialmente em articulação com essa condição cultural de progressiva secularização, e supervalorização do *novo* contribuem consideravelmente para esse *jogo de “desfundamento”* e de *perda de significado* tanto nas artes quanto na cultura geral:

O pós-moderno nas artes se configura como o ponto de chegada extremo do processo de secularização delineado por Gehlen; [...]. Nessa experiência, o valor do novo, radicalmente desvelado, também perdeu qualquer fundamento e possibilidade de ainda valer. A crise do futuro, que acomete toda a cultura e a vida social **moderna tardia**, tem na experiência da arte um seu lugar privilegiado de expressão. Essa crise, como é óbvio, implica uma mudança radical no modo de vivenciar a história e o tempo – inclusive a mudança antecipada obscuramente por Nietzsche na sua “doutrina” do eterno retorno do igual. [...] Se, desse modo, a própria noção de revolução artística, tomada nesse jogo de “desfundamento”, perder significado, talvez se abra um caminho para um

diálogo do pensamento com a poesia, com vistas ao que, na filosofia contemporânea, se reapresenta continuamente como o possível, conquanto problemático, ultrapassamento da metafísica. (VATTIMO, 2002, p. 105-106, grifos meus).

E, diante da *crise das temporalidades*, no contexto do “capitalismo tardio”, da “modernidade tardia”, e, na “emergência da pós-modernidade”, eis que surge, como uma de suas consequências, outra problemática: a “crise da história”. Ou melhor, poderíamos dizer: de “crise” do sentido de uma “história única” conjugada a, conforme Jameson⁷ (1985, p.26), uma “perda da capacidade de preservar o próprio passado”, resultando, como também já mencionamos, em outras palavras, “em um presente perpétuo”. Contudo, Jameson, discute estas questões, mas não sem lembrar o protagonismo dos grandes meios de comunicação, os *mass media*, para o agravamento dessas condições críticas. Portanto, para além destas e várias outras questões que abordamos como centrais até aqui – como as questões do “futurismo”, da centralidade do fenômeno da secularização, dos esvaziamentos dos sentidos, das fragmentações dos sujeitos e dos saberes, as múltiplas percepções e experiências em termos de temporalidades, ente outros –, os sujeitos terminam por alterar a própria percepção de seu *ser* e de sua identidade. E, conforme aponta Jameson⁸ (2011, p. 201-202), chega a se reduzir a “nada além de seu próprio corpo” em um também *reduzido e miserável presente*, enquanto percepção da “realidade” e do *Tempo*.

Assim, o conjunto desses fenômenos culturais – *patos no novo*, “futurismo”, proliferação das imagens, esvaziamento dos sentidos, etc. – em articulação, acabam por produzir vários outros fenômenos culturais em consequência. Dentre eles, é digna de nota a alteração na percepção e concepção de historicidade e de temporalidades, as quais também

⁷ “Acredito que a emergência da pós-modernidade está estreitamente relacionada à emergência desta nova fase do capitalismo avançado, multinacional e de consumo. Acredito também que seus traços formais expressam de muitas maneiras a lógica mais profunda do próprio sistema social. No entanto, vou limitar-me a indicar esta relação a propósito de um só de seus temas capitais: o desaparecimento do sentido da história, o modo pelo qual o sistema social contemporâneo como um todo demonstra que começou, pouco a pouco, a perder a sua capacidade de preservar o próprio passado e começou a viver em um presente perpétuo, em uma perpétua mudança que apaga aquelas tradições que as formações sociais anteriores, de uma maneira ou de outra, tiveram de preservar. [...] Sinto-me tentado a afirmar que a própria função dos meios de comunicação é de relegar ao passado tais experiências históricas recentes, isto o mais rapidamente possível. A função informativa dos meios seria, desse modo, a de ajudar a esquecer, a de servir de verdadeiro instrumento e agente de nossa amnésia histórica”. (JAMESON, 1985, p. 26, grifos meus).

⁸ “[...] Pois, desta perspectiva, a redução ao presente também é a redução a uma outra coisa, algo muito mais material do que a eternidade enquanto tal. Com efeito, parece suficientemente claro que quando nada mais lhe resta além do seu presente temporal, segue-se que você não tem mais nada além do seu próprio corpo. Deste modo, a redução ao presente também pode ser formulada em termos de uma redução ao corpo enquanto presente de tempo”. (JAMESON, 2011, p. 201-202).

proliferam subjetivamente, especialmente a partir do desenvolvimento artificial de “subculturas” (“subdivisões culturais”).

Portanto, diante destas tão variadas dimensões do tempo, o *homem “moderno”* (em sentido *lato*), com seus processos psíquicos, cognitivos e abstrativos, tende a, naturalmente, desenvolver seus saberes a partir de métodos *racionalistas*, de modo a segmentá-los, classificá-los, categorizá-los e hierarquiza-los, em estruturas de sentido estabelecidas conforme as expressões estruturadas por cada perspectiva pré-determinada. O que, como uma de suas consequências inevitáveis e notórias, tende a produzir certas *fragmentações* e *especializações* de seus saberes. Quanto às *fragmentações*, nos seus variados sentidos, podem ser observadas em diferentes dimensões da existência humana, e são especialmente identificadas como uma das mais marcantes e recorrentes características associadas à Pós-Modernidade. Contudo, conforme podemos observar e discutir até aqui, é um fenômeno que pode ser associado, também, à modernidade, pois, os próprios processos de racionalização, segmentação, especialização e hierarquização – para ficar apenas com esses – tiveram seus primeiros *germes* iniciados ainda no *Racionalismo Científico*, no *Iluminismo*, enfim, nos acontecimentos que contribuíram fundamentalmente para formar as bases conceituais e filosóficas do que se convencionou chamar de Modernidade.

Nesse sentido, o fenômeno das *fragmentações*, por sua vez, em um estreito nexos com outros fenômenos “contemporâneos” (ou “modernos”, em um sentido alargado do termo), a saber, os fenômenos do “futurismo”, do *patos do novo* (ou supervalorização da *novidade* e do *ainda mais novo*), compõem um conjunto de fenômenos, os quais interferem gravemente nas experiências temporais ou de temporalidade dos indivíduos e, conseqüentemente, interferem em seus próprios processos de construção de sentido e saber histórico, ainda que estejamos ou não considerando as perspectivas não *unitárias*, eurocêntricas e ocidentais do saber histórico/historiográfico.

3.2. O Pós-Moderno e a História: “crise” da História (“única” ou “universalista”)

Diante de todo exposto até aqui, sobre o “pós-moderno”, o que notamos e consideramos como mais adequado é que, em vez se falar em “crise da história”, em suma, nos parece mais adequado falar em crise daquelas versões que se apresentavam – e ainda se apresentam – pretensamente como “universais” da história. Referimo-nos àquelas “narrativas únicas”, geralmente determinadas pelos centros econômicos e financeiros do

hegemônico Ocidente capitalista (principalmente Inglaterra e Estados Unidos), os quais, reiteradamente, atribuem a si noções teleológicas de “portadores e difusores do progresso da civilização”. Do outro lado desta perspectiva, as “emergentes” *vozes* e perspectivas se erigem e reagem, visando deslegitimar quaisquer outras perspectivas de história que se conformem como “centralizada” e “universal”, e que desconsiderem as perspectivas locais. Neste sentido, Gianni Vattimo (1992, p. 10-12), esclarece que

Ante de mais: a impossibilidade de pensar a história como um curso unitário, impossibilidade que, segundo a tese aqui sustentada, dá lugar ao fim da modernidade, não surge apenas da crise do colonialismo e do imperialismo europeu; é também, e talvez mais, o resultado do nascimento dos meios de comunicação de massa. Estes meios – jornais, rádio, televisão, em geral o que se chama hoje em telemática – foram determinantes no processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles que um filósofo francês, Jean François Lyotard, designa como as grandes narrativas. [...] Esta multiplicação vertiginosa da comunicação, este <<tomar a palavra>> por parte de um número crescente de subculturas, é o efeito mais evidente dos *mass media*, e é também o facto que – relacionado com o fim, ou pelo menos com a transformação radical, do imperialismo europeu – determina a passagem da nossa sociedade à pós-modernidade. Não só relativamente aos outros universos culturais (o <<terceiro-mundo>> por exemplo), mas também ao próprio interior, o Ocidente vive uma situação explosiva, uma pluralização que parece irresistível, e que torna impossível conceber o mundo e a história segundo pontos de vista unitários. (VATTIMO, 1992, p. 10-12, grifos meus).

Apesar destas considerações de Gianni Vattimo, todavia, essa questão sobre os *mass media* nos parece no mínimo ambígua, pois, ainda que proporcione, de algum modo, relativa visibilidade, ou meios que possibilitem a expressão de outras perspectivas, o que se vê, muitas vezes, ao menos nos maiores e mais poderosos veículos de comunicação, são inúmeras tentativas de suprimir, homogeneizando, muitas das vozes, reclames, culturas e perspectivas de mundo diferentes das *centrais* (a saber, principalmente Inglaterra e Estados Unidos, além de outras do Ocidente). Para tal, nota-se que se usa a estratégia de, por exemplo, supervalorizar visões de mundo cosmopolitas e “multiculturais”, as quais, em vez de incluir a diversidade e a variedade de culturas, visa mais a dissolução dos diversos em uma grande e homogênea massa cultural. Assim, em um movimento antagônico e contraditório, os grandes veículos de comunicação, ao mesmo tempo em que possibilitam a difusão de múltiplas e variadas ideias, oriundas de diferentes povos, possibilitam, também,

a conformação, convergência e uma maior possibilidade de homogeneização dos conteúdos, valores, ideias do “moderno” Ocidente Capitalista.

Quem sabe devêssemos dizer que viver na história, sentindo-se como momento condicionado e sustentado por um curso unitário dos eventos (a leitura dos jornais como prece matutina do homem moderno), é uma experiência que se tornou possível, sim, apenas para o homem moderno, porque somente com a modernidade (a idade de Gutenberg, segundo a exata descrição de McLuhan) criaram-se as condições para construir e transmitir uma imagem global das vicissitudes humanas; [...] A história contemporânea, desse ponto de vista, não é apenas a que diz respeito aos anos cronologicamente mais próximos de nós; ela é, em termos mais rigorosos, a história da época em que tudo, mediante o uso dos novos meios de comunicação, principalmente a televisão, tende a nivelar-se no plano da contemporaneidade e da simultaneidade, produzindo também, assim, uma des-historicização da experiência. (VATTIMO, 2002, p. XVI, grifos meus).

Contudo, consideramos interessante observar, no excerto acima, que os termos “moderno” e “contemporâneo”, parecem relativamente abstraídos de suas concepções em termos de rigorosas periodizações, passando, neste excerto, a serem utilizadas quase como sinônimas, para se referir ao “homem moderno” e “história contemporânea” (este no sentido genérico de coetâneo), resumidamente, como o que poderíamos sintetizar em “pós-medieval”. O que reforça nossa compreensão no sentido de uma certa imprecisão e fluidez entre os supostos limites desses conceitos e periodizações (moderno, contemporâneo, pós-moderno), em vez de cultivarmos qualquer noção distinta e monolítica quanto a cada um dos mesmos. Assim, visando ampliar a explicação acerca da questão de uma suposta “crise da história” – “única” –, Vattimo complementa dizendo que entra em crise, também, as perspectivas teleológicas de vários campos do saber, as quais cultivam noções de “progressão” rumo condições mais favoráveis de qualquer dado objeto, mas, também dos *sujeitos*, e dos contextos.

A crise da ideia de história traz consigo a da ideia de progresso: se não há um curso unitário dos acontecimentos humanos, também não se poderá sustentar que eles avançam para um fim, que realizam um plano racional de melhoramento, educação, emancipação. De resto, o fim que a modernidade acreditava dirigir o curso dos acontecimentos era também ele representado do ponto de vista de um certo ideal do homem. Iluministas, Hegel, Marx, positivistas, historicistas de todo o tipo, pensavam todos mais ou menos da mesma forma que o sentido da história era a realização da civilização, isto é, da forma do homem europeu moderno. Tal como a história só se pensa unitariamente de um ponto de

vista determinado que se coloca no centro (seja ele a vinda de Cristo ou o Sacro Império Romano), assim o progresso só se concebe assumindo como critério um certo ideal do homem, que na modernidade foi sempre, porém, o do homem moderno europeu – é como dizer: nós europeus somos a melhor forma de humanidade, todo o curso da história se ordena conforme realize mais ou menos completamente este ideal. (VATTIMO, 1992, pp. 09-10, grifos meus).

Aprofundando um pouco mais nessa discussão sobre a “crise da história” e situando-a em um contexto cultural e em uma dada periodização – o suposto “fim da modernidade” –, Vattimo, a seguir, esclarece que, muito deste “abalo” na “concepção unitária da história” (mas também em outras áreas como do saber acadêmico, científico estético, etc.), se deve, também e ao menos em parte, como produto dos choques culturais que se deram a partir dos processos de “mundialização” ou “globalização”, ocorridos desde as *grandes navegações* do século XVI. Questões as quais abordamos ao longo deste presente texto.

Se considerarmos tudo isto, compreende-se também que a crise actual da concepção unitária da história, a conseqüente crise da ideia de progresso e o fim da modernidade, não são apenas acontecimentos determinados por transformações teóricas – pelas críticas que o historicismo do século XIX (idealista, positivista, marxista, etc.) sofreu no plano das ideias. Houve muito mais e de forma diferente: os povos considerados <<primitivos>>, colonizados pelos europeus em nome do bom direito da civilização <<superior>> e mais evoluída, rebelaram-se e tornaram-se de facto problemática uma história unitária, centralizada. O ideal europeu de humanidade revelou-se como um ideal entre outros, não necessariamente pior, mas que não pode, sem violência, pretender valer como verdadeira essência do homem, de qualquer homem. (VATTIMO, 1992, p. 10, grifos meus).

Ademais, sobre a discussão acerca desta suposta “crise da história”, acrescentamos que, semelhante ao que já antecipamos sobre esta questão, Gianni Vattimo (2002, p. XIV) defende que “[...] Dissolução, decerto, significa, antes de tudo, ruptura da unidade, e não fim puro e simples da história”. Assim, o mesmo complementa recordando a notória questão de que “Quem administra a história são os vencedores”, em detrimento de quaisquer perspectivas e interpretação dos fatos por parte dos vencidos, os quais são induzidos a reproduzir os discursos e *imagens* cognitivas dos vencedores.

[...] Quem administra a história são os vencedores, que conservam apenas o que se coaduna com a **imagem** que dela fazem para legitimar seu **poder**. Na radicalização dessas consciências, também acabou aparecendo

como uma derradeira ilusão metafísica a ideia, professada por Ernst Bloch, de que, sob as diversas imagens da história e dos diversos ritmos temporais que as caracterizam, existe um “tempo” unitário forte (que seria o da classe não-classe, o proletariado, portador da verdadeira essência humana). Se não há, porém, uma história unitária, portanto, mas apenas as diversas histórias, os diversos níveis e modos de reconstrução do passado na consciência e no imaginário coletivo, é difícil ver até que ponto a dissolução da história como disseminação das “histórias” não é também um verdadeiro fim da história como tal; da historiografia como imagem, ainda que variegada, de um curso unitário de eventos, o qual também, suprimida a unidade do discurso que dele falava, perde toda e qualquer consistência reconhecível. (VATTIMO, 2002, p. XV, grifos meus).

Nesse contexto, portanto, de confronto entre concepção unitária e diversificação de concepções e perspectivas da história, consideramos central e imprescindível nessa discussão, que destaquemos o pernicioso protagonismo geopolítico do Ocidente anglófono (especialmente Inglaterra e Estados Unidos da América) com seus processos de homogeneização cultural e “difusão de modelos culturais” (VATTIMO, 2002, p. 155-156), no qual “[...] esse aspecto político-cultural é acompanhado por outro, de caráter mais científico e metodológico: o fato de que as sociedades ditas primitivas sejam encaradas como objetos de um saber todo dominado por categorias “ocidentais” [...]”. Nesse sentido, Gianni Vattimo, em seu artigo *Filosofia e Declínio do Ocidente*, tece considerações sobre esta conjuntura no sentido de que

O Ocidente, assim como se difunde hoje sobre a face da terra, não agrada aos povos das ex-colônias; mas não agrada tampouco os ocidentais. É um tipo de civilização, mais ainda uma condição do espírito, da qual, sob muitos aspectos, queremos libertar-nos; e com a qual, entretanto, não podemos deixar de contar; ocidentais e ocidentalizados – submetidos à invasão da tecnologia, do mercado, do ideal de consumo. A filosofia da secularização acompanha essa ocidentalização frouxa do mundo tentando evidenciar um fio condutor que permita não aceitar passivamente os seus aspectos perversos, mas que ajude a discernir o que “serve” e o que “não serve”, apesar do caráter vago dessa expressão. (VATTIMO, 1999, p. 49, grifos meus).

Nesse sentido, reforçando mais uma vez a relação entre “dissolução da ideia de história” – “única” (especialmente a do Ocidente anglófono) – com o “advento da sociedade de comunicação” (expressa pelos grandes meios de comunicação), e as consequentes descrições e caracterizações sobre os fenômenos e condicionamentos culturais associados à Modernidade e à Pós-modernidade, Gianni Vattimo argumenta que

A par do fim do colonialismo e do imperialismo, um outro grande factor foi determinante para a dissolução da ideia de história e para o fim da modernidade. Referimo-nos ao advento da sociedade de comunicação. Chego assim ao segundo ponto, aquele que diz respeito à <<sociedade transparente>>. Como se terá observado, a expressão <<sociedade transparente>> é aqui introduzida em termos interrogativos. O que pretendo afirmar é: a) que no nascimento de uma sociedade pós-moderna um papel determinante é desempenhado pelos *mass media*; b) que estes caracterizam esta sociedade não como uma sociedade mais <<transparente>>, mais consciente de si, mais <<iluminada>>, mas como uma sociedade mais complexa, até caótica; e por fim, c) que é precisamente neste relativo <<caos>> que residem as nossas esperanças de emancipação. (VATTIMO, 1992, p. 10).

No campo dos debates académicos mais especializados, especialmente na História e na historiografia, o conjunto destas questões têm instigado controversos debates quanto à diversos aspectos do saber historiográfico. Dentre eles, o status do saber historiográfico, e, por exemplo, a controversa relação entre historiografia e a “noção de narratividade” atribuída às produções historiográficas, ou à História, em termos gerais.

Neste sentido, se bem que por vezes possa parecer vazio de conteúdo, o debate metodológico que ocupa um largo espaço nas ciências humanas de hoje constitui um momento não só instrumental e preliminar, mas central e substancial: contribui pelo menos para as desdogmatizar, para as tornar <<fábulas>> conscientes de tal. O recente sucesso que, no debate de historiadores e sociólogos, obteve a noção de narratividade, e o inquérito sobre os modelos <<retóricos>> e narratológicos da historiografia, entra perfeitamente neste quadro, de um saber das ciências humanas que liquida criticamente o mito da transparência. Não já a favor de um ceptismo totalmente relativista; mas a favor de uma disponibilidade menos ideológica para a experiência do mundo, o qual, mais do que o objeto de saberes tendencialmente (mas sempre apenas tendencialmente) <<objetivos>>, é o lugar da produção de sistemas simbólicos, que se distinguem pelos mitos precisamente enquanto são <<históricos>> – isto é, narrações que mantêm criticamente as distâncias, que se sabem e se apresentam explicitamente como <<transformadas>>, nunca pretendendo ser <<natureza>>. (VATTIMO, 1992, p. 32, grifos meus).

Quanto às controvérsias sobre as relações entre historiografia e a narratividade, os debates, contudo, nota-se que têm avançado, apesar da resistência de alguns historiadores, de alguns grupos e de algumas vertentes da historiografia. Sobre isso, consideramos não só inerentes, mas como indubitavelmente inextrincáveis as relações entre História/historiografia e narratividade e, para tal, pode-se apoiar, por exemplo, nos

indispensáveis deslindes do historiador alemão Jörn Rüsen⁹ (2001), que, em seu livro *Razão Histórica*, tece considerações bastante esclarecedoras e resolutivas sobre essa “problemática” questão.

Diante do conjunto destas questões, consideramos, portanto, que, apesar da relutância de alguns que, apaixonada e reativamente, se posicionam contra quaisquer proposições e discussões sobre uma suposta “crise” da história, muito provavelmente, isto se deve mais pela falta de um aprofundamento sobre o tema. Seja porque, ora lhes falta reflexão sobre a “crise” da dissolução *do ser* ou dissolução de perspectivas “unitárias” e “universalistas” sobre o conceito de *verdade*, ora porque lhes falta reflexão sobre as múltiplas possibilidades de *leituras* de mundo e da “realidade” (especialmente a partir da “mundialização”), ou ainda, por faltar reflexão sobre poder do *polo da linguagem* (VATTIMO, 2002, p. 130-131) sobre a conformação de diferentes percepções da realidade, além de quaisquer outras questões que se possa relacionar à “crise” da História – “universal” ou “universalista”.

⁹ “Para a questão da especificação buscada da narrativa como constituição de sentido sobre a experiência do tempo, é relevante a distinção tradicional entre narrativa ficcional e não-ficcional, distinção essa que bem deve corresponder à autocompreensão da maioria dos historiadores. Com ela obscurece-se, no entanto, o fato de que na historiografia também existem elementos ficcionais.⁷ Além do mais, essa distinção é problemática porque o “sentido” que é constituído sobre a experiência do tempo mediante a interpretação narrativa está além da distinção entre ficção e facticidade. Nesse “sentido”, como já se indicou, mesclam-se tempo natural e tempo humano em uma unidade abrangente. [...]. A narrativa constitui (especificamente) a consciência histórica na medida em que recorre a lembranças para interpretar as experiências do tempo. A lembrança é, para a constituição da consciência histórica, por conseguinte, a relação determinante com a experiência do tempo. (Esse tipo de relação com a experiência é o que está, afinal, na base da distinção entre a narrativa historiográfica e a ficcional ou “literária” em sentido estrito). [...]”. (RÜSEN, 2001, p. 61-62).

Conclusão

É recorrente no debate historiográfico a questão de que se a proximidade espaço-temporal entre o historiador e os fatos ou fenômenos observados e estudados pelo mesmo poderia prejudicar objetivamente qualquer possibilidade de análise “fria”, “livre” elementos de subjetividade, e sem sofrer efeitos provocados por sentimentos ou preferências ideológicas sobre a percepção do objeto de estudos e/ou quaisquer outras questões de entorno. Apesar de notória e elementar esta noção e concepção historiográfica, desconsiderando se correta ou não, a ideia de que para que se possa realizar uma adequada análise de um dado objeto historiográfico ou periodização, seja necessário tal distanciamento, consideramos, no mínimo, inquestionável que qualquer distanciamento, ainda que meramente cognitivo e metodológico, tende a gerar melhores resultados. Consideramos, no mínimo, profícuo que se busque certo distanciamento para que se esteja minimamente “livre” de paixões as quais possam interferir subjetivamente nas percepções, análises, narrações e descrições. Contudo, dados os avanços metodológicos nos estudos historiográficos, especialmente pela perspectiva da chamada *História do tempo presente*, cremos que com algum grau de acerto, podemos realizar a descrição de traços mais imediatos, mais gerais e mais marcantes e que representem importantes alterações paradigmáticas de um dado período histórico. Mesmo que o período em questão seja tão complexo como são o Moderno e o Pós-moderno.

Assim, como um dos possíveis métodos de apreensão da realidade, consideramos indispensável o método mui bem trabalhado por Reinhart Koselleck, de *História de Conceitos*, pois, por meio desta, é possível se extrair e apreender muitos dos traços culturais, das formas de percepções da realidade a partir das descrições das diferentes apreensões, concepções e usos que cada grupo social e cultural desenvolve em torno de cada termo. Nesse sentido, em resumo, Koselleck (1992, p. 140), em *Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos*, declara que “A história dos conceitos mostra que novos conceitos, articulados a conteúdos, são produzidos/pensados ainda que as palavras empregadas possam ser as mesmas”, destacando, assim, o caráter de mutabilidade da língua, e, conseqüentemente, dos diferentes aspectos da cultura e da percepção da “realidade”.

Em geral, sobre termos e conceitos, podemos realizar diversificadas formas de análise linguística, filológica, morfológica, semântica, discursiva, e até mesmo filosófica,

entre outras. Podemos perscrutar relações entre os usos semânticos e filosóficos de cada termo, analisando as modificações, supressões, de um lado, e, de outro lado, extensões, desdobramentos, derivações, etc. Ademais, consideramos importante destacar, também, que, pelo mesmo método, podemos realizar estas mesmas análises conjugando-as a ponderações de natureza sociológica, histórica, psicológica, antropológica, etc., nos diferentes contextos e situações pragmáticas de uso, e com diferentes concepções.

Os “Tempos Modernos” (considerando, aqui, em sentido *lato*, todo o período pós-medieval), têm se caracterizado, entre outras coisas, por uma complexificação cada vez mais vasta, cada vez difícil de ser reduzida a poucas ou médias palavras, sendo necessárias descrições demasiadamente longas para poder, ainda que precária e panoramicamente, produzir um quadro geral e sumariadas definições. E isto é o que buscamos realizar neste estudo. Um quadro geral, buscando introduzir e deslindar as relações entre os diferentes conceitos e fenômenos – modernos e/ou pós-modernos – os quais ajudam a caracterizar e distinguir quaisquer destas periodizações que buscamos discutir aqui.

Ademais, cremos convictamente que, em relação às periodizações, é inadequado que se almeje realizar qualquer definição reducionista de qualquer uma das periodizações; seja ela a ‘Idade Antiga’, a ‘Idade Média’, a ‘Idade Moderna’, ou quaisquer outras que se proponha a trabalhar. Assim acreditamos por entender que quaisquer formas reduzidas de descrever as macro-periodizações (“Idades”) tendem a induzir ao desenvolvimento de estereótipos sobre as mesmas. Nesse sentido, objetivamos nos afastar de qualquer tentativa de trabalhar com cabais, reduzidas e concisas definições de modo a descrever qualquer uma das macro-periodizações como blocos monolíticos. Em outras palavras, buscamos desenvolver neste estudo, não uma cabal e concisa definição do Pós-moderno (e, como não poderia deixar de ser, também do Moderno) por entender que, apoiado em um pequeno conjunto de palavras-chave, rótulos, frases de efeito, brevíssimas e lacônicas descrições carregadas de intencionalidades não expressas claramente – mas disfarçadas de objetivas ou objetivistas –, o que resulta, tende a estimular visões deturpadas e estereotipadas dos mesmos.

Assim, diante de tantas possibilidades de abordagens sobre os fenômenos e períodos em questão (“Moderno” e “Pós-moderno”), buscamos, aqui, explorar, abordar e trabalhar com os aspectos, características e questões que, segundo nossa perspectiva, se conformam como aqueles mais centrais e mais emblemáticos. Contudo, desconsideramos, aqui, qualquer noção ou caráter de “importância”, em favor de uma “essencialidade”, ou do

que nos parece mais central, mais presente e mais perene. Enfocamos, então, nas questões que, análoga e metaforicamente, poderíamos chamar de “espinha dorsal” ou “coluna vertebral” dos mesmos.

De início, exploramos e colocamos em questão algumas controvérsias terminológicas e conceituais elementares que identificamos sobre as macro-periodizações (*Idades*). Depois, dada a centralidade do lexema ou radical do ‘moderno’ na constituição do ‘pós-moderno’, buscamos explorar algumas questões que entendemos como basilares sobre a gênese de uso do *modernus* e sua relação com a sobrevalorização do *novo*. Por conseguinte, buscamos explorar alguns dos traços e características que identificamos como mais emblemáticas da cultura pós-moderna, mas também moderna, sempre que conveniente. Entre as tantas questões, exploramos a centralidade do fenômeno cultural da secularização desde o advento da Modernidade, também, abordamos resumidamente a questão da dissolução do *ser* e de concepções de *verdade* (“absoluta” e “universal”); em seguida, em articulação com essas questões anteriores, a instrumentalização das *imagens*, e por fim, a convergência desses e outros fenômenos culturais dos “tempos modernos” sobre a percepção das temporalidades e sobre a história. E, sobre este último, destacamos, como já vinha gradativamente sendo desenvolvido ao longo do texto, ao contrário do que muitos costumam concluir, o que entra em crise não é a *História*, mas sim, as pretensões de validade e de objetividade de determinadas versões da(s) história(s) que se apresentavam e ainda se apresentam como a “única e verdadeira” versão dos fatos históricos.

Todavia, consideramos relevante destacar o notável aspecto de congruência e combinação entre os diferentes fenômenos, os quais, em vez de funcionarem isoladamente, se articulam em conjunto para conformar esses “novos modelos” (de formas culturais e de sociedade) que emergem nesse *novo período* – “pós-moderno” – ou *nova fase* da própria Modernidade. Assim, neste complexo “jogo” de palavras, sentidos e conceitos – *ruptura*, *fragmentação*, *culto ao novo*, *superação*, *fabulação do mundo*, *exploração dos poderes da imagem*, entre outros – que se relacionam, se articulam e se agregam, aquilo vem se convencendo chamar de ‘pós-moderno’, nota-se que adquire cada vez mais forma, expressão e efetividade sobre a percepção da realidade dos sujeitos coetâneos, ao menos e principalmente sobre os indivíduos e grupos sociais e nacionais das sociedades ocidentais, ou mais “ocidentalizadas”.

Contudo, apesar de que as caracterizações e definições (especialmente conceituais, filosóficas e cronológicas) das periodizações pós-medievais foram extensivamente

exploradas ao longo dos tempos, conclui-se que, além de persistirem muitas dúvidas e controvérsias quanto a seus limites cronológicos, conceituais e quanto às distinções paradigmáticas entre cada uma, entendemos que, no futuro, com um maior distanciamento cronológico, os “tempos pós-medievais” ou “tempos modernos” (em sentido expandido) serão mais bem definidos e melhor caracterizados, ainda que possamos, desde já, apontar um conjunto de suas características, e, ainda que, ao menos algumas dessas, pareçam fluir entre uma periodização e outra, e termine dificultando a definição e distinção paradigmática dos tempos.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007;

ANDERSON, Perry. **As Origens da Pós-Modernidade**. Tradução de Marcus Penchel. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999;

BUSARELLO, Raulino. **Dicionário básico latino-português**. 6. ed. 4. Reimpressão – Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2007, p. 133 – ISBN 85-328-0033-5;

Dicionário de Latim-Português, Português-Latim. Porto: Porto Editora, 2008, p. 403. (Dicionários Acadêmicos) – ISBN 978-972-0-01216-6;

FERES JR, João. Introdução a uma crítica da modernidade como conceito sociológico. **Mediações**, Londrina, v. 15, n.2, p. 28-41, Jul/Dez. 2010;

JAMESON, Fredric. Pós-modernidade e Sociedade de Consumo. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, nº 12, jun.85;

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ed. Ática, 1997;

JAMESON, Fredric. **A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2006;

JAMESON, F. O fim da temporalidade. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 13, n. 22, p. 187-206, jan.-jun. 2011. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8395192.pdf>. Acesso em 01 julho de 2022;

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do Tempo: estudos sobre história**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014;

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006;

KOSELLECK, Reinhart. (2006). **Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social**. Madrid, ES: Editorial Trotta, 2012;

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1945/1084>. Acesso em: 01 janeiro 2022;

LE GOFF, Jacques, (1924). **História e memória** / Jacques Le Goff; tradução Bernardo Leitão... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990;

LYOTARD, Jean François. **A Condição Pós-Moderna**. tradução: Ricardo Correa Barbosa; 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988;

MURARI, L. Literatura e transformação da sociedade no debate intelectual brasileiro: dos “modernistas” de 1870 aos modernistas de 1922. **Antares: Letras e Humanidades**, v. 2, p. 167-187, 2009;

PATETTA, Luciano (2008). A questão do Moderno. **Revista Risco**, São Carlos, v.15, p. 99-104, 2012. Tradução e revisão: Maria Helena da Fonseca Hermes e Aline Coelho Sanches. Acessado em 22/08/2022: <https://www.revistas.usp.br/risco/article/view/49041/53112>;

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica: teoria da história: os fundamentos da ciência histórica**. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UnB, 2001;

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870- 1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993;

VATTIMO, Gianni. **A Sociedade Transparente**. Trad. Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Editora Relógio D'Água, 1992;

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: hermenêutica e niilismo na cultura pós-moderna**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002;

VATTIMO, Gianni. (2008). A filosofia e o declínio do Ocidente. **Revista FAMECOS**, 6 (10), p. 43-51, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1980-3729.1999.10.3027> Acessado em 01/05/2022

VELLOSO, Monica Pimenta. O modernismo e a questão nacional. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs.). **O Brasil republicano. O tempo do liberalismo excludente: da proclamação da República à Revolução de 1930**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 351-386.