

## Existe uma política pós-moderna?

Andre Berten<sup>1</sup>

### Resumo

Proponho uma análise das pretensões do pensamento pós-moderno a oferecer uma orientação política alternativa a partir de uma crítica do nietzscheísmo político. O artigo, partindo do diagnóstico pessimista de Lyotard sobre a Modernidade, analisa a significação do heideggerianismo de esquerda em Lefort e, em seguida, discutindo o alcance do pragmatismo contemporâneo, interpreta o debate entre Foucault e Rorty a respeito da diferença entre estética e política.

**Palavras chaves:** Pós-modernidade, pragmática, Lefort, Foucault, Rorty.

### Abstract

From a critique of political Nietzscheism, I propose an analysis of the claims of postmodern thought to offer a alternative political orientation. The paper, based on the pessimistic diagnosis of Lyotard on Modernity, analyzes the significance of left Heideggerianism in Lefort and then, discussing the scope of contemporary pragmatism, interprets the debate between Foucault and Rorty about the difference between aesthetics and politics.

**Keywords:** Postmodernity, pragmatics, Lefort, Foucault, Rorty.

### Introdução

Preocupações teóricas acerca do lugar do político nas sociedades contemporâneas fazem sentido apenas se consideramos que todas ou a maioria das perspectivas clássicas – o liberalismo, a social-democracia, os socialismos, o ideário revolucionário ou reformista – fracassaram de uma maneira ou outra<sup>2</sup> ou, pelo menos, não responderam às nossas expectativas. Podemos aqui evocar tantos diagnósticos críticos, pessimistas, sobre a Modernidade, a Razão ocidental (Nietzsche, para começar), a desolação planetária contemporânea (Heidegger), a gaiola de aço a que

<sup>1</sup> Professor emérito da Université Catholique de Louvain e professor visitante na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: andre.berten@gmail.com

<sup>2</sup> Fracassar em que é outra questão : pode ser fracassar a respeito dos ideais proclamados : liberdade, igualdade, bem-estar generalizado, sociedade sem classe, etc. Ou fracassar a respeito de ideais que os críticos pós-estruturalistas ou pós-modernos defendem ? e nesse último caso será que são muito diferentes ? por exemplo, defender a pluralidade não é defender a liberdade de cada um definir sua própria maneira de viver ?

levou o capitalismo (Weber), etc. Lembremo-nos somente de um dos motivos que o inventor do termo de pós-modernidade aventou:

(...) podemos observar e estabelecer uma sorte de declínio na confiança que os Ocidentais dos dois últimos séculos colocavam no progresso geral da humanidade. Essa ideia de progresso possível, provável ou necessário, enraizava-se na certeza que o desenvolvimento das artes, das tecnologias, do conhecimento e das liberdades seria proveitoso para a humanidade no seu conjunto. (Lyotard 1986, 122)

Jean-François Lyotard mostra que, após os dois últimos séculos, há signos que indicam um movimento contrário: nem os diversos liberalismos, nem os socialismos, marxistas ou outros provaram serem capazes de garantir uma verdadeira emancipação da humanidade. A matéria da história ocidental recente parece inconsistente no que diz respeito ao projeto ‘moderno’ de emancipação da humanidade. Depois de Adorno (1993), Lyotard escreve

Qual é o tipo de pensamento capaz de ‘superar’, no sentido de *aufheben*, ‘Auschwitz’, colocando-o num processo geral, empírico e mesmo especulativo, orientado para a emancipação universal? Há uma sorte de pesar no *Zeitgeist*. Pode-se exprimir por atitudes reativas, inclusive reacionárias, ou por utopias, mas não por uma orientação que abriria positivamente uma nova perspectiva. (Lyotard 1986, 123)

O que Auschwitz significa pode ser estendido aos massacres stalinianos, aos genocídios perpetrados pelas potências coloniais, ao que aconteceu no Camboja de Polpot ou no Rwanda. Esse diagnóstico poderia acarretar um desespero, um apolitismo, a renúncia a todo compromisso ou engajamento. Ou, mais simplesmente, um recolhimento sobre a vida privada, o “uso dos prazeres e o “cuidado de si”<sup>3</sup>. A única maneira de resistir a um desencantamento radical é mostrar que é possível elaborar perspectivas alternativas. Procurar a inspiração na genealogia foucauldiana, no desconstrucionismo de Derrida, em várias versões do pós-marxismo, do feminismo, numa forma ou outra de pluralismo radical ou de multiculturalismo, pode ser interpretado então como reacender a chama crítica, a recusa de todas as formas instituídas de dominação, etc. Pode ser também, mudando o olhar ou o ponto de vista –

---

<sup>3</sup> Como poderia ser interpretados os dois últimos livros de Michel Foucault (1984 a e b)

será que pode? – oferecer um deslocamento do político de suas áreas clássicas para âmbitos tradicionalmente marginalizados não somente pelas ciências humanas e as teorias políticas dominantes, mas negligenciados nas políticas concretas, na redistribuição do capital econômico, cultural, simbólico. Talvez, precisemos procurar lugares onde seria possível pensar outra política: deslocar a ciência do contexto sociológico de sua produção e de sua difusão, encarar a filosofia como literatura ou redescrição inventiva da democracia<sup>4</sup>, as relações sexuais como foco de criatividade, a variedade irreduzível das culturas na suas positivities, a auto-organização das resistências populares.

Resta pensar qual inscrição institucional tornaria essas preocupações efetivas. Não podemos agir sem uma interpretação do funcionamento das instituições, isto é, sem uma hipótese a respeito das leis de constituição do espaço no qual pretendemos intervir. Porém, várias versões do pensamento pós-moderno invitam-nos a mudar nossa concepção das instituições, a ficar sensíveis a sua transitoriedade, a sua plasticidade, a suas falhas constitutivas, à violência inerente a sua particularidade. Em segundo lugar, é preciso responder ao vazio da crítica radical: do ponto de vista político, não podemos prescindir de um horizonte de sentido que, sem precisar ser preenchido concretamente, deve permitir, simultaneamente, excluir as formas de poder ou de relações sociais que julgaremos inaceitáveis, e esboçar o tipo de coisas ou de situações que julgamos desejáveis: uma sociedade mais justa, um vida melhor, etc.

Em que medida o pensamento pós-estruturalista ou pós-moderno pode cumprir essa tarefa, assumir simultaneamente a crítica radical da tradição metafísica e de suas concepções do poder soberano e a exploração positiva ou hipotética de pistas alternativas? No meu modo de ver, a constelação pós-estruturalista carrega um legado ambivalente. Numa primeira aproximação, deriva do pensamento dito pós-metafísico inspirado principalmente por Nietzsche e Heidegger, primeira constelação de teses realmente desconstrucionistas, das quais se inspiraram pensadores tão diferentes como Derrida, Foucault, Deleuze, ou Lefort ou Castoriadis. Por outro lado – o que muitas vezes fica desconhecido ou esquecido – de filósofos, como Dewey, Sellars, Davidson, que, com outro vocabulário, outra intenção, outra tradição filosófica, chegaram a conclusões tão desconstrucionistas da metafísica como a tradição continental. E no

---

<sup>4</sup> “Rorty escreve que o seu argumento é “que se nos libertarmos de noções tradicionais de ‘objetividade’ e ‘método científico’, estaremos capazes de ver as ciências sociais como em continuidade com a literatura – como interpretando as outras pessoas para nós, e portanto ampliando e aprofundando nosso senso da comunidade.” (Rorty 1982, 203)

cruzamento de todas essas orientações, não se pode deixar de mencionar a ironia liberal e a preocupação política de Richard Rorty.



Falei de uma herança ambivalente. Não quero entrar numa análise detalhada das filosofias nietzschianas ou heideggerianas e do fato que devemos cuidar radicalmente do uso de suas teses ao nível político. Sem dúvida, essas obras têm e continuam tendo um efeito terapêutico, proibindo a identificação do político a qualquer essência, a qualquer positividade dada. Mas não podemos esquecer o avesso dessa desconstrução: a crítica totalizante da democracia, dos direitos humanos, do socialismo, como da ciência, da técnica e da racionalidade em geral. É por isso que pode parecer paradoxal que filósofos cuja dívida heideggeriana é evidente, embora implícita, como Claude Lefort ou Cornelius Castoriadis, defendam a democracia moderna, mesmo que a sua concepção de democracia se afaste dos modelos institucionais estabelecidos.

### **Um heideggerianismo de esquerda**

Gostaria de apresentar, a título de ilustração da ambivalência do legado heideggeriano, a abordagem das questões políticas por Claude Lefort<sup>5</sup>, que aparece como um defensor da Modernidade e da democracia mas que, paradoxalmente, concebe a democracia como um regime marcado pela ausência – ausência de essência e de positividade – marcado por uma negatividade essencial. O político, como o Ser heideggeriano, se revela num jogo de aparição e ocultação que torna impossível a sua determinação positiva – salvo se fosse pela ciência política, isto é num reducionismo radical da essência do político.

Ao inverso de qualquer forma de totalitarismo ou tentativa de totalização, Lefort mostra que as democracias modernas, como Tocqueville o tinha pressentido, são atravessadas por contradições : afirmação do singular e reino do anonimato, afirmação da diferença e reino da uniformidade, espírito de inovação e gozo consumerista passivo, etc. Nenhuma dialética vem superando essas contradições.

---

<sup>5</sup> Claude Lefort () é um dos filósofos políticos franceses mais importantes Sua obra, iniciada por o magistral [*Maquiavel*], e depois... inspirou, entre outros, Marilena Chauí.

Bem antes, devemos reconhecer que, enquanto a aventura democrática continuar e que os termos da contradição se deslocarem, o sentido do que advém fica suspenso. A democracia se revela assim como a sociedade histórica por excelência, sociedade que, na sua forma, acolhe e preserva a indeterminação, em contraste notável com o totalitarismo que, ao edificar-se sob o signo da criação do homem novo, agencia-se em realidade contra essa indeterminação, pretende deter a lei de sua organização e de seu desenvolvimento, e desenha secretamente no mundo modern como *sociedade sem história*. (Lefort 1986, 25)

A contradição aparece assim como uma característica central da democracia, seu motor, mas não numa perspectiva hegeliana ou marxista, uma dialética que pode ser superada numa *Aufhebung* final, mas como uma característica que a democracia não pode perder: ela só pode deslocar, variar essas contradições. É disso que pode se deduzir a indeterminação desse tipo de regime político : “A democracia se institui e se mantém na *dissolução dos marcos da certeza*” (Lefort 1986, 29) Lefort se aproxima assim da ideia de democracia deliberativa porque

(...) a democracia moderna nos convida a substituir a noção de um regime regulado por leis, de um poder legítimo, pela noção de um regime fundado sobre a *legitimidade de um debate sobre o legítimo e o ilegítimo – debate necessariamente sem garantia e sem termo*. (Lefort 1986, 53)

Vamos admitir que uma intenção clara do pensamento “pós” é desconstruir as evidências que deram figura às certezas democráticas, ao parlamentarismo, ao pluralismo dos partidos, à separação dos poderes, que levaram a maioria das sociedades ou dos regimes políticos – senão todos – a instalar-se muito longe dos debates contínuos a respeito exatamente da legitimidade dessas figuras. Neste sentido, as posições de um Lefort são saudáveis e devemos reconhecer que a descrição de um debate infinito corresponde bem à procura de uma ideia política nova. E devemos reconhecer também que, para ser justo, Lefort não fica no negativismo ao que levaria uma crítica heideggeriana da metafísica. Ele articula pelo menos uma das características que todo organismo pós-democrático deveria respeitar: *a distinção entre o poder, o saber e a lei*. O desaparecimento de toda figura religiosa ou monárquica do palco político implica o que Lefort chama de “desincorporação” do poder, do saber, da lei. Ninguém pode identificar-se ao poder, ninguém pode argüir de um saber privilegiado, a lei não pode ser produzida por um indivíduo qualquer... O que é uma formulação original da regra da separação dos poderes. Pois ajuda a compreender que o legislativo, produtor das leis,

não constitui uma vontade geral sempre correta e justa. Que – ao contrário da ideia clássica da *rule of law*, do Estado de direito – a lei não é soberana porque engajada no debate sem fim das interpretações.

No entanto, o aspecto desconstrutor fica determinante e a descrição de Lefort se aproxima à crítica derridiana da “presença” a si. A ausência de fundamento, de legitimidade, impede toda identificação de uma forma dada de democracia como sendo ‘ela mesma’, proíbe finalmente que qualquer político afirme sua legitimidade como democrática:

Numa sociedade onde os fundamentos da ordem política e da ordem social se esquivam, onde o adquirido nunca fica marcado pelo selo da plena legitimidade, onde a diferença dos estatutos deixa de ser irrecusável, onde o direito se assevera suspenso ao discurso que o enuncia, onde o poder se exerce na dependência do conflito, a possibilidade de uma desregulação da lógica democrática fica aberta. (Lefort 1986, 29)

O que Lefort mostra é a fragilidade essencial das democracias modernas, o que corresponde muito bem à realidade: as tentativas de captação do poder, de apropriação do direito, de monopolização do saber conseguem muitas vezes silenciar as reivindicações das minorias ou das maiorias minorizadas. O “heideggerianismo” de um pensamento se revela na ideia que toda institucionalização só pode manifestar a traição “ôntica” de uma verdade inalcançável, só pode ocultar o que seria a verdadeira essência indizível da democracia.

## **Linguagem e política**

As críticas contemporâneas das formas institucionalizadas da democracia, do liberalismo, do socialismo manifestam a insatisfação profunda diante das alegadas proclamações de boa consciência política. Embora muitas delas não se preocupem muito com as questões de linguagem, ou pelo menos não teorizem essas questões (a Escola de Frankfurt, Arendt, Castoriadis, entre outros), é o uso do termo ‘democracia’ que aqui está transformado. Essa transformação, uma vez pensada e refletida, revela uma das aquisições mais claras da guinada linguística: as palavras de nossa linguagem não têm uma definição fixa e imutável, mas são redefinidas em cada jogo de linguagem,

em cada uso contextual. O debate infinito sem garantia e sem termo revela claramente não somente a dificuldade insuperável de alcançar um “consenso sobreposto” (Rawls 2000) ou mesmo compromissos minimalmente justos, mas também a indeterminação semântica do termo mesmo “democracia”.

De maneira geral, é evidente que as abordagens recentes da linguagem convergem com as empreitadas de desconstrução do ideário político. O que é menos evidente é saber se ajudam a propor alternativas concretas às concepções clássicas e estabelecidas do político, ou se estão confinadas no desfazer das certezas tradicionais. Da mesma maneira que devemos ficar atentos às conseqüências ambivalentes do heideggerianismo, precisamos avaliar o alcance das inovações linguísticas na determinação possível de um novo espaço político.

Notemos logo que a concepção da linguagem como revelação poética do Ser tal como é definida em Heidegger não ajudará qualquer pensador político, pois essa concepção da linguagem determina uma ‘passividade’ fundamental do homem, uma receptividade ao sentido profundo e oculto da palavra. Não quero dizer que essa atitude não é importante: a escuta é também um aspecto necessário da comunicação. No entanto, resulta antes numa distância da esfera pública política. Rorty diria que o texto de Heidegger é edificante para a vida privada, mas inutilizável na vida pública.

Não obstante, há invenções linguísticas que tem um alcance político. Quando Lefort propõe uma redefinição da democracia, ou que Foucault usa o conceito de poder num sentido novo, ou Derrida reinventa um conceito de *différance*, ou Rorty analisa as novas metáforas como ‘redescrições’ ou novos jogos de linguagem etc., é claro que se opera um trabalho de reflexão, de questionamento que não é somente um jogo de linguagem, mas a possibilidade de analisar diferentemente uma situação, algumas relações sociais ou políticas – pelo menos mudar as nossas atitudes diante das instituições e das relações com os outros.

Mas, no meu modo de ver, a questão não é principalmente semântica e nem hermenêutica. A indeterminação dos significados e a multiplicidade das interpretações possíveis não nos diz se essas invenções semânticas são mais de um lado ou do outro lado do espectro político. A questão tampouco é a de se as teorias linguísticas, as teorias sobre a linguagem, têm uma afinidade particular com a ação política. E em particular se as novas teorias têm mais afinidades com uma orientação política determinada que as

teorias clássicas. Na verdade, a indeterminação semântica abre um espaço de manobra e, uma vez tornada consciente, revela as potencialidades estratégicas do uso da linguagem.

Assim, o aspecto da linguagem que parece, a primeira vista, ter conexões imediatas com o político, é o aspecto analisado pela *pragmática* contemporânea. Ilustrarei essa questão da linguagem discutindo alguns elementos da pragmática linguística inspirada em Wittgenstein, no caso de Jean-François Lyotard<sup>6</sup> que foi provavelmente o primeiro a ligar a ideia de pós-modernidade a uma concepção agonística da linguagem. Pensar a argumentação numa perspectiva pragmática é analisar as estratégias argumentativas dentro da diversidade dos jogos de linguagem. Todo enunciado, nos diz Lyotard « deve ser considerado como um ‘lance’ feito num jogo. (...) Falar é lutar, no sentido de jogar, e os atos de linguagem dizem respeito de uma agonística geral.” (Lyotard 1979, 23) Esta ideia privilegia o conflito ante o consenso – consenso atribuído à *Teoria do agir comunicativo* de Habermas<sup>7</sup> – e impede uma interpretação da linguagem como simples meio de comunicação. Como se sabe, Lyotard se inspirou em Wittgenstein e no conceito de “jogos de linguagem”, um dos conceitos que está na base de numerosos trabalhos contemporâneos de pragmática. Nos jogos de linguagem, cada categoria de enunciados é determinada por regras que especificam as suas propriedades.

Essa concepção da linguagem implica que o uso da linguagem é essencialmente social (e talvez político) e, inversamente, o vínculo social observável pode ser conceptualizado como os “lances da linguagem”, isto é, de maneira agonística. Contudo, quando Lyotard mostra que, na “rede” da linguagem, o indivíduo se situa sempre em algum “nó”, podendo assim agir e exercer um certo poder, utilizando a comparação com o jogo de xadrez, devemos reconhecer que para poder jogar xadrez é preciso que se saiba as regras – para participar de um determinado jogo de linguagem devemos conhecer as suas regras – mas para jogar bem temos que controlar as estratégias e esse exercício do poder não é distribuído igualmente entre todos os jogadores. É neste sentido que podemos falar de estratégias argumentativas que, em princípio, seriam acessíveis a todo o mundo, mas que na realidade pressupõem

---

<sup>6</sup> (referências)

<sup>7</sup> A imputação de uma filosofia do consenso a Habermas é uma interpretação errada muito difundida. Na verdade, há em Habermas uma pragmática da linguagem que mostra que a ação comunicativa começa exatamente quando há desacordo, conflito de interpretação, etc.

aprendizados ligados a herança social e ao capital cultural (Bourdieu 1979, 1982).

Dizendo tudo isso quero chamar a atenção para uma certa ingenuidade pós-moderna.

Reconhecer as tendências contemporâneas a uma dispersão, a um espalhamento ou até um estouro das certezas tradicionais, implica uma sensibilidade à diversidade dos indivíduos, das comunidades, das culturas. É um resultado essencial das ‘filosofias da diferença’. Porém, esse desmoronamento das ilusões metafísicas, inclusive das certezas racionalistas modernas, não implica necessariamente o desuso dos conceitos tradicionais.

E aqui devemos distinguir dois tipos de obsolência.

Dizer por exemplo que os conceitos marxistas de classe correspondiam à antiga polarização entre mundo operário (o proletariado) e mundo dos capitalistas, mas não são mais adequados à pluralidade das minorias marginalizadas, excluídas, exploradas, leva a produzir uma outra análise das relações sociais contemporâneas. Nesse sentido, devemos notar o peso dogmático das categorias sociais essencializadas e o efeito ideológico e excludente do uso de um certo vocabulário que levava, por exemplo, a afirmar que desistir do conceito de ‘luta de classe’ equivalia necessariamente à defesa das teses da direita ou do liberalismo econômico. Podemos mudar de vocabulário sem abandonar uma das ideias diretrizes do marxismo: a crítica do capitalismo. A mudança semântica pode abrir para uma outra estratégia, outras análises sociológicas mais finas, mais adequadas à realidade social. Nessa perspectiva, uma mudança de vocabulário pode ser salutar.

Mas há um outro tipo de obsolência. A crítica heideggeriana da metafísica, a crítica nietzschiana da razão ocidental, e outros tipos de críticas filosóficas são críticas de certas representações conceituais inadequadas, mas que correspondem grosso modo às representações comuns, ordinárias. Uma questão central das estratégias pós-modernistas é saber em que medida as desconstruções conceituais desse vocabulário corriqueiro são necessárias para pensar uma outra política, e qual seria esta outra política. A psicologia cognitiva contemporânea mostra como, necessariamente, analisamos o mundo formando categorias, isto é, não somente simplificações – são categorias padrão – mas maneiras de tratar os problemas, de lidar com situações



concretas. Será que uma ação política além dos rumos clássicos deve abandonar senão os conceitos, pelo menos as palavras e os conteúdos pragmáticos de termos com ‘homem’, ‘indivíduo’, ‘sujeito’, ou também de ‘verdade’, ‘objetividade’? Será que ainda poderemos usar o termo ‘homem’ sem cair nas armadilhas de uma linguagem marcada pela metafísica ou as ideologias? Na minha opinião, uma fraqueza das empreitadas de desconstrução da metafísica e de sua linguagem – e a confusão a que levam – é a ignorância da pragmática da linguagem, isto é, do fato que nenhum conceito em si é ‘metafísico’ ou transgressivo: só o uso contextual da linguagem determina seu valor, seu impacto, seu aspecto político.

Estou pensando, por exemplo, na crítica do humanismo. Devemos considerar a concepção de “homem”, e seus conceitos associados de pessoa, sujeito, indivíduo, como intrinsecamente ligados a uma metafísica que hoje em dia não pode mais ser defendida? Lembremo-nos desses aforismos célebres :

Aceitamos portanto o qualificativo de esteta, desde que acreditamos que o alvo último das ciências humanas não é de constituir o homem mas de dissolvê-lo. (Lévi-Strauss 1962, 326.)<sup>8</sup>

Em todo caso, uma coisa é certa : é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se colocou ao saber humano. (...) O homem é uma invenção cuja a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo. (Foucault 1966, 398)

Uma interpretação pragmática desses enunciados deveria mostrar que não são enunciados metafísicos pretendendo dizer uma verdade sobre a inexistência do homem nem uma desqualificação do uso ordinário da palavra ‘homem’. O seu significado depende primeiro de uma perspectiva metodológica ou epistemológica num contexto intelectual determinado. Em segundo lugar, o contexto intelectual é também ‘ideológico’ e pode constituir, como no “anti-humanismo teórico” de Althusser (1965), uma crítica contra os usos conservadores do conceito de “homem” no humanismo, cristão ou liberal. As proclamações dos seguidores e discípulos estruturalistas

---

<sup>8</sup> Lévi-Strauss acrescenta : “O valor eminente da etnologia é de corresponder à primeira etapa de um passo que comporta outras : além da diversidade empírica das sociedades humanas, a análise etnográfica pretende alcançar invariantes. Porém não seria suficiente ter reduzido humanidades particulares numa humanidade geral ; essa primeira empreitada anuncia outras (...) que incumbem às ciências exatas e naturais : reintegrar a cultura na natureza, e finalmente, a vida no conjunto de suas condições físico-químicas.” (Lévi-Strauss 1962, 326-327). Essa citação mostra que o estruturalismo em geral ficava profundamente racionalista, esperando acordar às ciências humanas um estatuto “científico”.

confundem essas diferenciações numa tese de porte universal e assim contradizem suas posições ditas pós-metafísicas.

Contudo, a análise pragmática comporta também seus próprios problemas. Seguir Lyotard, e sua concepção agonística dos jogos de linguagem mostra, em primeiro lugar, que os conceitos, os termos, as palavras, são polivalentes porque entram em constelações estratégicas diferentes. Mas isso significa que eles podem ser utilizados tanto num sentido de resistência como de aumento do poder existente. É essa questão que colocaremos a respeito de Foucault.

Outra questão importante é a seguinte: a teoria dos jogos de linguagem é uma teoria geral ou somente uma teoria que se aplica ao funcionamento da linguagem nas sociedades pós-modernas? Questão essencial. Com efeito, se a teoria dos jogos de linguagem fosse uma teoria geral sobre o funcionamento da linguagem, e se as relações entre a prática da linguagem e o político fosse o objeto de uma teoria geral, atribuiríamos à linguagem um poder causal que sem dúvida excede – como seria toda teoria geral das causas – o seu papel real. Aliás nessa primeira perspectiva, não existiria uma diferença importante entre as sociedades clássicas e as sociedades pós-modernas. Se, pelo contrário, a teoria se aplica somente às sociedades pós-modernas – se o pós-estruturalismo não somente é uma nova maneira de ver a linguagem, mas é uma análise sociológica da especificidade das sociedades contemporâneas e do funcionamento da linguagem nelas – a pragmática mesma é uma teoria empírica sobre um certo funcionamento da linguagem em condições determinadas. Não pretendo resolver essas questões. Considero como evidente que a pragmática linguística não é uma teoria sobre a essência da linguagem, mas uma interpretação de um aspecto do funcionamento da comunicação linguística. A questão da extensão desse tipo de funcionamento remete a uma análise socio-histórica das condições de circulação da palavra, da força das autoridades normativas, do grau de pluralismo, etc.

### **Foucault e Nietzsche**

A concepção agonística da pragmática da linguagem prepara para uma reflexão mais especificamente política. Há uma analogia evidente entre essa concepção pragmática e a desconstrução das figuras clássicas do poder. No meu modo de ver, a sombra que paira sobre essa dissolução das teorias políticas clássicas é a de Nietzsche,

seu conceito de vontade de poder (ou vontade de potência) e sua genealogia. Pois o filósofo da *Genealogia da moral* inaugura de fato, em razão de sua crítica radical da racionalidade greco-judaico-cristã, a aventura que através de Heidegger, Derrida, Deleuze, Bataille e Foucault poderá ser definida como pós-moderna e pós-estruturalista. Pelo menos no pensamento francês, Nietzsche fica como um ponto de referência incontornável. E, qualquer que seja a referência explícita de Lyotard a Nietzsche<sup>9</sup>, não se pode deixar de aproximar a concepção agonística da prática da linguagem com a ideia de vontade de poder nietzschiana. Da mesma maneira, os ‘micropoderes’ descritos por Foucault na perspectiva genealógica que se impõe através de *Vigiar e punir* e o primeiro volume da *História da sexualidade*, refere diretamente a Nietzsche. A desconstrução das teorias políticas clássicas e da concepção do poder nelas onipresente corresponde à desconstrução do estruturalismo linguístico e à defesa de uma compreensão pragmática da comunicação.

As proposições que terminam *As palavras e as coisas* e que evocam um fim possível do homem pertencem ainda ao ambiente estruturalista dos anos 60. Ainda, na *Arqueologia do saber*, Foucault, embora recusasse ser classificado “no debate da estrutura”, confessava que era no “campo onde se manifestam, se cruzam, se misturam e se especificam as questões do ser humano, da consciência, da origem e do sujeito (...) que se colocava também o problema da estrutura” (Foucault 1969, 26) O conceito de *episteme*, central em *As palavras e as coisas*, evocava as estruturas imóveis que determinam as formas discursivas de uma época determinada<sup>10</sup>. Porém, no fim da obra já estamos numa outra paisagem. Foucault escreve que o desenraizamento da antropologia encontrou o seu primeiro passo na experiência de Nietzsche que

(...) reencontrou o ponto onde o homem e Deus se pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa primeiro e antes de tudo a iminência da morte do homem. Propondo-nos esse futuro ao mesmo tempo como destino e como tarefa, Nietzsche marca o limiar a partir do qual o filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; e ele continuará provavelmente por muito tempo orientando seus caminhos. (Foucault 1966, 353)

<sup>9</sup> Embora nunca tratado explicitamente, o nietzchianismo de Lyotard é manifesto nas suas releituras de Marx e Freud. (veja Lyotard 1973)

<sup>10</sup> Numa entrevista de 1977, falando dos dispositivos de poder-saber, Foucault confessa : “Em *As palavras e as coisas*, querendo fazer uma história da *episteme*, eu ficava num impasse.” (Foucault 2001b, 300)



Essa referência central a Nietzsche deixa pressentir os rumos “pós-estruturalistas” que Foucault adotará desde *A ordem do discurso* (Foucault 1971). É nesse momento que se opera a passagem da arqueologia ainda confinada na análise discursiva, à genealogia que articula sistematicamente saber e poder, e indiretamente linguagem, saber e poder. A genealogia propõe uma desconstrução da concepção clássica do poder e desemboca, como se sabe, sobre um conceito de “micro-poderes”. Me interessa aqui a analogia entre essa concepção dos “micro-poderes” e a pragmática linguística. Duas passagens bem conhecidas nos lembrarão as teses provocativas de Foucault. A primeira expõe claramente a ideia de uma dispersão irreduzível dos jogos de poder:

A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. ( . ) A condição de possibilidade do poder ( . ) não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes. ( ... ) O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares (...). O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. (“História da sexualidade”, vol. I, A vontade de saber, pp. 88-89)

A segunda introduz a ideia de relações recíprocas entre poder e saber. Foucault nunca produziu uma análise estritamente pragmática da linguagem<sup>11</sup>. No entanto, a relação entre saber e poder fica subjacente a uma análise pragmática. O funcionamento da linguagem não é uma coisa autônoma – como são, até certo ponto, a estrutura fonética ou sintática. A pragmática da linguagem pressupõe relações reais entre indivíduos, mesmo admitindo que estes são inscritos numa língua existente carregada de todos os conteúdos sociais, culturais ou políticos concretos. É nesse sentido que

<sup>11</sup> Numa mesa redonda de 1974 (na PUC-Rio), Foucault fala de um de seus projetos que seria “uma sorte de análise do discurso como estratégia, um pouco à maneira daquilo que os Anglo-saxões fazem, em particular Wittgenstein, Austin, Strawson e Searle, etc.”. Mas Foucault estima esse tipo de análise “um pouco limitado”, que “são mlss da estratégia de discurso que se faz ao redor de uma xícara de chá, num salão de Oxford...” (Foucault 2001a, 1499). Na verdade, Foucault não se interessou nunca pela pragmática linguística.

podemos avaliar e contextualizar a análise genealógica das relações entre saber e poder.



( ... ) existe, e tentei fazê-la aparecer, uma perpétua articulação do poder com o saber e do saber com o poder. Não nos podemos contentar em dizer que o poder tem necessidade de tal ou tal descoberta, desta ou daquela forma de saber, mas que exercer o poder cria objetos de saber, os faz emergir, acumula informações e as utiliza. (...) O exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeito de poder. ( ... ) O humanismo moderno se engana, assim, ao estabelecer a separação entre saber e poder. Eles estão integrados, e não se trata de sonhar com um momento em que o saber não dependeria mais de poder, o que seria uma maneira de reproduzir, sob a forma utópica, o mesmo humanismo. Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder. (Foucault 1979, 141-142)

Existe uma homologia entre os vários níveis dos modelos agonísticos das relações sociais, sejam eles linguísticos, sociológicos ou políticos. Pois uma consequência fundamental comum desses modelos é a ausência de um critério de legitimidade – ideia que lembra a maneira de Lefort definir a democracia como ausência de legitimidade, ou mais precisamente como o lugar de um debate infinito e sem garantia sobre o legítimo e o ilegítimo. A desconstrução da metafísica implica uma crise de fundamentação das normas morais e políticas.

Como avaliar politicamente o modelo agonístico da linguagem e seu correspondente nos jogos de poder? Podemos utilizar Nietzsche para orientar a reflexão política contemporânea? Não quero entrar no debate sobre as várias utilizações de Nietzsche e as diferenças, globalmente, entre as leituras alemãs e francesas, e o fato que geralmente, as leituras francesas enfatizam mais o aspecto estético ou “pós-metafísico” de Nietzsche que os aspectos políticos. Quero antes colocar diretamente a questão da utilização possível da herança nietzschiana nas concepções agonísticas da linguagem e do poder.

### **Rorty ou Foucault?**

Para fazer isto, gostaria de discutir, no final desse artigo, alguns elementos das críticas de Richard Rorty a Foucault. Podemos considerar que ambos, o filósofo americano e o filósofo historiador francês, são pós-modernos, pós-estruturalistas e pós-metafísicos. Richard Rorty pode ser classificado claramente como neo-pragmatista. É

mais difícil classificar Michel Foucault, pois ele não pertence a nenhuma escola determinada e evoluiu bastante na suas posições. No entanto, sua crítica de todas as formas clássicas de pensamento o coloca claramente na constelação dos pensadores “pós”. Uma das fontes, às vezes explícita, às vezes escondida, desse tipo de pensamento, é Heidegger, e atrás dele, Nietzsche.

Foucault reconheceu claramente sua dívida a Nietzsche, mas também a influência de Heidegger e, em 1982, num diálogo com R. Martin, professor na universidade do Vermont, confessou: « fiquei assustado quando dois de meus amigos [Dreyfus e Rabinow, 1982] de Berkeley escreveram, no seu livro, que fui influenciado por Heidegger. Era verdade, claro, mas ninguém na França nunca o tinha sublinhado.” (Foucault 2001b, 1599)

É uma influência que Foucault aparentemente recusou depois. Pelo menos parece ser um dos motivos que o fez suprimir o prefácio à primeira edição da *História da loucura*<sup>12</sup>. Mas de qualquer maneira, a prioridade notável do trabalho de desconstrução se opõe a um pensamento preferencialmente construtivo, analisando as linhas de força existentes, utilizando as ciências sociais como ferramentas críticas e prospectivas. Numa perspectiva heideggeriana, há uma desconfiança radical e um desprezo profundo da racionalidade científica – e sobretudo das ciências humanas ou sociais. Foucault pretende mostrar que as ciências sociais serviram antes de tudo como instrumentos de poder e de dominação, que todo saber, inclusive e talvez principalmente o saber das ciências sociais – saber com pretensão racional – é ligado intrinsecamente ao exercício do poder.

Essas teses de Foucault suscitaram numerosas críticas. Em primeiro lugar, há críticas de pensadores de tradição kantiana (renovada), como Habermas (2000), que consideram que as posições de Foucault ou são incoerentes ou repousam sobre alguma premissa não explicitada. Incoerentes se admitirmos sua tese quase nietzschiana das relações de poder, porque nessa perspectiva, analítica e descritiva, não existe um critério permitindo a crítica da dominação, da sujeição, da alienação. Não se tem aí nenhum critério permitindo justificar uma forma de uso do poder-saber antes de uma outra,

---

<sup>12</sup> O prefácio da primeira edição de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* publicada pela Plon em 1961, deixava entender que a loucura possuía uma verdade escura, verdade que a divisão moderna entre razão e desrazão escondeu ou reprimiu.

portanto nenhuma justificação da conotação positiva de um poder de resistência ou de um saber mais local que um outro. Habermas estima que o uso cotidiano da linguagem comunicativa implica necessariamente pretensões de vários tipos, inclusive pretensões morais, que não podem ser reduzidas a simples jogos de poder ao passo que Foucault considera, de maneira quase nietzschiana, que todas pretensões de conhecimento ou de verdade são somente movimentos dentre de jogos de poder. “Somos sujeitos à produção da verdade através do poder, e podemos exercer o poder somente através da produção da verdade.” (Foucault 1980, p. 93)

A outra crítica se origina mais na tradição hermenêutica. Charles Taylor mostra que a crítica detalhada elaborada por Foucault implica escolhas éticas em favor da liberdade, da criação de si. Essa afirmação, por sua vez, repousa sobre o tipo de hermenêutica de Taylor que, desde o grande livro sobre as fontes do sujeito moderno (Taylor, 1989) mostra que, para dar sentido a suas afirmações, Foucault deve apoiar-se sobre a sua própria identidade e que esta não surge de nada além do contexto cultural de onde ele profere suas teses. É na dialética desse contexto social, político e cultural que Foucault pode desenvolver suas análises da reclusão dos loucos, da disciplina das prisões, da produção e do controle da sexualidade. E, na verdade, em várias entrevistas, Foucault admitiu ou até proclamou defender a liberdade. Por exemplo:

Sabemos muito bem que, mesmo inspirados pelas melhores intenções, esses programas [das ciências sociais] se tornam sempre uma ferramenta, um instrumento da opressão. (...) meu papel (...) é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que elas o pensam (...). Mudar algo na mente das pessoas, é esse o papel do intelectual. (Foucault 2001b, 1597, 1982)

Todas as minhas análises vão contra a ideia de necessidades universais na existência humana. Elas enfatizam o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de qual espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que ainda podem ser feitas. (Foucault 2001b, 1598)

Acredito na liberdade dos indivíduos. A uma mesma situação, as pessoas reagem de maneiras muito diferentes. (Foucault 2001b, 1601)

A verdade é que não podemos deduzir dos escritos de Foucault uma concepção determinada de liberdade nem uma justificação explícita do valor positivo de uma forma de poder ante a outra – embora as suas posições concretas mostrem claramente de qual lado político ele está. É essa dificuldade de conectar o teórico e o prático que levou

Rorty a propor dissociar o que ele chama de procura idiossincrática de realização pessoal e as propostas de tipo político.

Nunca houve um debate real entre Rorty e Foucault. Este ficou interessado pelo livro *A filosofia e o espelho da natureza* (Rorty 1979) e recomendou a tradução à editora do Seuil, porque achava que isso iria felizmente diminuir o interesse (na verdade, bem fraco no Continente) para a filosofia analítica. Mas não gostou da maneira de Rorty utilizar os seus próprios conceitos. E, de fato, a interpretação de Foucault em vários momentos por Rorty não deixa de colocar questões.

Em resposta a uma observação feita por Joshua Knobe numa entrevista na qual perguntava por que Rorty criticava Foucault e outros pensadores pós-estruturalistas, o filósofo americano respondeu:

O que objeto a respeito deles é que nunca falam em termos de uma possível legislação, de uma possível política econômica nacional, coisas que podem realmente ser debatidas entre candidatos políticos (...). Isso me parece ser uma continuação da atitude dos anos 60, a de que o sistema é tão desesperadamente corrupto que você não participa realmente do política do dia a dia. (Rorty 1995c)

Esta crítica responde à definição de duas atitudes políticas:

Podemos insistir, como o fez Dewey, sobre a importância moral das ciências sociais – seu papel na ampliação e o aprofundamento de nosso sentimento da comunidade e as possibilidades abertas para essa comunidade. Ou podemos insistir, como o fez Michel Foucault, sobre a maneira das ciências sociais terem servido como instrumentos da ‘sociedade disciplinária’, a conexão entre saber e poder antes que entre conhecimento e solidariedade humana. (Rorty 1982, 203-204)

Essas duas atitudes correspondem a diagnósticos diferentes sobre não somente países diferentes, como poderia ser entre os Estados Unidos e a França, mas sobre a avaliação da Modernidade em geral. É nessa avaliação dos processos de racionalização moderna que pode-se sentir a diferença entre uma tradição marcada pelo pragmatismo de Dewey e James<sup>13</sup>, de um lado, e por Nietzsche e Heidegger, do outro lado. À primeira família pertencem Rawls, Habermas, Dworkin, e os “liberais” americanos; à segunda, Arendt, Lefort, Castoriadis, Foucault, Derrida e aqueles que se consideram

---

<sup>13</sup> E também Habermas, Rawls e uma boa parte da revisão pragmática do kantismo..

como pós-metafísicos. Como o notei, Rorty é quase o único que navega à toa entre essas duas tradições.

A questão não é a de saber se o diagnóstico de Dewey ou de Foucault é correto, se corresponde à realidade empírica, mas diz antes respeito ao estilo de críticas. A posição pragmática de Dewey ou de Rorty não pretende totalizar o julgamento sobre a sociedade moderna, mas considerar alguns pontos de vista – mais ou menos liberdade, mais ou menos violência, mais ou menos desigualdade – e avaliar as instituições em função desses critérios. O pragmatismo significa que não há um só critério – de verdade, por exemplo – e que tampouco há definições unívocas e fundamentais dos conceitos de liberdade, violência, igualdade. A avaliação fica contextual mas pressupõe que nas nossas sociedades modernas e liberais as reinvidicações de liberdade, paz e justiça têm um conteúdo de *common knowledge* hipotético e parcial, mas suficiente para pôr avaliações. A análise foucauldiana parece pressupor, ao contrário, que uma certa totalização é possível, que a Modernidade no seu conjunto acarreta uma extensão irreversível da disciplina, do controle, etc. É uma perspectiva dramática ou romântica, na verdade uma filosofia da história negativa e pessimista.

Ora, o pragmatismo de Rorty fica completamene alérgico a qualquer tipo de pensamento religioso, místico, oracular, e pensa que os filósofos antimetafísicos, anticartesianos, oferecem muitas vezes um *pathos* espiritual quase-religioso, *pathos* aceitável e mesmo admirável na vida singular e privada de um indivíduo se o leva à auto-criação, mas essas orientações não devem ser “tomadas como guias para a deliberação política” (Rorty 1999d, 133):

A noção de ‘responsabilidade infinita’ formulada por Emmanuel Levinas e algumas vezes desenvolvida por Derrida – como também as freqüentes descobertas do próprio Derrida sobre a impossibilidade, a inalcançabilidade, e a não-representabilidade – podem ser úteis para alguns de nós em nossas buscas individuais de perfeição privada. Quando nós nos ocupamos de nossas responsabilidades públicas, entretanto, o infinito e o não-representável são meros aborrecimentos. (Rorty 1999d, 133)

Penso que uma diferença fundamental é a seguinte: Rorty, de maneira coerente, recusando todo universal, reconhece que essa recusa mesma é somente uma tese histórica, cultural, e portanto, particular. É reconhecer o necessário



“etnocentrismo” de todo pensamento. O uso de conceitos como “pós-moderno” ou “pós-estruturalista” faz parte de um jogo de linguagem particular e não é a entrada no reino de uma nova verdade. O ponto que nos permite fazer avaliações é o presente histórico, político e cultural. Não podemos escapar a nossas tradições. É nisso que Rorty se afasta de todo *pathos*, de todo romantismo político. Na sua pequena autobiografia intelectual “Trotzky e as orquídeas selvagens” (Rorty 2005), ele mostra como finalmente não conseguiu uma síntese – uma *Aufhebung* – permitindo conciliar num discurso único o sentimento de solidariedade herdado do engajamento socialista de seus pais e seus desejos idiossincráticos de beleza e de aperfeiçoamento pessoal. O etnocentrismo diz respeito principalmente às formas de solidariedade ou de lealdade às comunidades concretas às quais as pessoas pertecem. É nesse sentido que Rorty constrói um conceito de “justiça” como lealdade pouco a pouco estendida à pessoas, grupos, minorias ou majorias cada vez maiores na medida em que se encontram em situações com que podemos interagir ou comunicar<sup>14</sup>.

Desde que o tipo de pensamento de um Foucault fica dramaticamente negativo e não desemboca sobre essa avaliação pragmática, Rorty pensa que não presta do ponto de vista político. Podemos reconhecer o seu valor crítico e a relevância de muitas de suas análises. “Argumentei em vários livros que os filósofos mais freqüentemente citados pelos esquerdistas culturais – Nietzsche, Heidegger, Foucault, e Derrida – estão em grande medida corretos em suas críticas ao racionalismo iluminista.” (Rorty, 1999d, 132). Mas ele acrescenta uma tese complementar: “Argumentei ainda que o liberalismo tradicional e o humanismo tradicional são inteiramente compatíveis com tais críticas.” (ib.)

Sem dúvida, é essa última tese de Rorty que deve parecer problemática à maioria dos “pós-estruturalistas”, na medida em que o liberalismo tradicional e o humanismo tradicional, geralmente, são considerados como elementos da ideologia liberal (politicamente) ou do ideário metafísico (teoricamente). Pois, não podemos esquecer que o liberalismo e o humanismo têm muitas interpretações e muitas recuperações políticas em todos os movimentos conservadores ou de direita. Portanto, a tese de Rorty – que não pode ser considerado como conservador nem de direita – da compatibilidade do liberalismo e do humanismo com o pensamento esquerdista do

---

<sup>14</sup> (rf. Lealdade e justiça)

desconstrutores, deve ser interpretada de maneira diferente. Minha interpretação é que a crítica pós-moderna do humanismo e do liberalismo visa às formas dessas ideologias na medida que ficam ligadas ao racionalismo iluminista. Em outras palavras, devemos evitar o uso dos termos humanismo ou liberalismo como sendo entidades identificáveis, como correspondendo à essências de tipo metafísico. Como o disse Jurandir Freire :

Nenhuma de nossas crenças vem de uma fonte de sentido prévia à ação humana. A história mostrou que inúmeros candidatos ao papel fundacional não resistiram ao teste do tempo. Ou perderam completamente a plausibilidade intelectual ou retraíram-se e converteram-se em crenças opcionais, de grupos ou pessoas, como no caso das convicções religiosas. Podemos tratar certas imagens do mundo e do sujeito como universais. Mas isto quer dizer, simplesmente, que certas formas de vida nos são de tal modo familiares que não conseguimos pensar em descrições alternativas do que consideramos natural e universal. (Freire 1995, 125)

Rorty insistiu sobre a ideia – nominalista – da impossibilidade de uma definição da essência do homem, na medida que toda definição determinada implica formas de exclusão e de segregação, mas isso não impede que possamos perceber o que fere ou desrespeita a humanidade, que possamos defender a liberdade de expressão, por exemplo, ou a liberdade religiosa. O pensamento clássico pretende descobrir pela razão – e, muitas vezes desde Kant, por uma razão considerada como o atributo essencial do homem – quais são as regras morais, as leis do viver bem que devem ser impostas. Há um liberalismo – de Rawls ou Dworkin por exemplo – que defende o pluralismo radical das maneiras de viver e portanto uma liberdade extensa de consciência, de expressão, de religião, etc., mas pensa que os princípios de justiça devem ser universalizados. É o que nem Foucault, nem Rorty, nem a maioria dos pós-modernos aceitam. Essa recusa pode ser interpretada como um abandono de toda filosofia da história de tipo iluminista, na medida em que as pretensões à universalidade pressupõe a possibilidade de um progresso histórico cuja medida é uma forma de racionalidade ou razoabilidade. Porém, o preço a pagar às vezes é o de cair numa filosofia da história invertida de tipo nietzschiano: história da decadência e do niilismo.

Será que é possível escapar radicalmente à forma de totalização implicada em toda interpretação do sentido/direção da história? Escapar totalmente à filosofia da história pode ser feito, no meu modo de ver, de duas maneiras diferentes: uma dessas maneiras é desistir de toda filosofia política e focar numa estética da existência. A outra

é dissociar “Trotsky e as orquídeas selvagens”. A primeira corresponde à opção de Foucault nos dois últimos volumes da sua história da sexualidade. A segunda corresponde à divisão das águas entre ironia liberal e solidariedade tal como é defendida por Rorty.

Foucault defende, nas suas últimas obras, a idéia de uma *estética da existência* voltada para o que Rorty chama de auto-perfeição e auto-realização do sujeito. Rorty concorda com essa ideia, e ele mesmo considera que o que ele chamou de ironia liberal consiste exatamente em permitir e valorizar essa forma de auto-criação. Em acordo com Foucault, Rorty mostra que essa escolha idiossincrática torna os conceitos de universalidade dispensáveis. Mas, ao contrário de Foucault, não vê uma contradição entre esse abandono dos princípios morais universais e o apoio que ele acorda a (certos) valores das democracias liberais. Pois, segundo Rorty, trata-se de dois jogos de linguagem diferentes que não devem se misturar. E Rorty lança nossa atenção sobre o perigo de atravessar essa fronteira num sentido ou no outro: impor os critérios que regem o uso público da razão como normas da conduta individual, ou exportar os ideais religiosos, éticos ou estéticos com padrões de comportamento generalizados.

O perigo de uma extensão de critérios estéticos à política já foi várias vezes denunciado. Por exemplo, Walter Benjamin, analisando as relações entre o fascismo e a arte, denuncia a estetização da guerra no futurismo, recusando toda tentativa de estetizar o político<sup>15</sup>. O promotor da pós-modernidade manifestava também a desconfiança a respeito da pluralidade dos gêneros articulados juntos no político hoje, e considerava que

uma tarefa filosófica essencial seria a de recusar à estética o privilégio que ela tem de uma tradição praticamente bi-milenária e cuja, num certo sentido e *mutatis mutandis*, uma expressão ‘final’ particularmente terrível foi dada pelo nazismo. Não é nada de outra, talvez, que a completa ‘estetização’ do político. Precisaria-se repensar o político antes a partir de uma preocupação dizendo respeito, diria eu, ao apelo, à requisição a ‘fazer o bem’, isto é, a partir de algo que pertenceria antes ao Kant da segunda *Crítica* ou ao pensamento de Lévinas. (Lyotard 1988, 89).

---

<sup>15</sup> A resposta do comunismo (tal qual pensado por Benjamin), em vez de estetizar o político, era de politizar a arte – no sentido de sua democratização. (Benjamin 1971, 181)

Era uma maneira de reconhecer que na esfera pública a inspiração ética de tipo kantiano ou habermassiana, despojada de pretensões universalistas fortes, fica provavelmente um complemento de um pensamento pós-estruturalista principalmente desconstrutor. Este, no entanto, pode e deve ficar como vigia, como intérprete e como limite. A maneira de cumprir essa tarefa deve ser objeto das pesquisas que, analisando a paisagem inaudita da contemporaneidade, procura evitar as armadilhas do conservatismo liberal ou comunitarista tanto quanto das tentações anarquistas e niilistas.

### Referências Bibliográficas

- ALTHUSSER Louis (1965), *Pour Marx*, Paris, Maspero.
- BENJAMIN Walter (1971), "L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique" (1955), in BENJAMIN, Walter (1971), *L'homme, le langage et la culture*, tr. Maurice de Gandillac, Paris, Denoël Gonthier.
- BERTEN André (1994) "Sur la distinction du public et du privé. Entre les libéraux et les communautariens", in HOTTOIS, Gilbert & WEYEMBERG, Maurice (éds), *Richard Rorty. Ambiguïtés et limites du postmodernisme*, Paris, Vrin, 1994, pp. 185-203.
- BOURDIEU, Pierre (1979), *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1982), *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- BOYER, Alain, et al. (1991), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset.
- DREYFUS Hubert et RABINOW Paul (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press.
- FISH Stanley (1980), *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- FOUCAULT Michel (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT Michel (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT Michel (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

- FOUCAULT Michel (1976), *Histoire de la sexualité, I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard
- FOUCAULT Michel (1979), *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Graal.
- FOUCAULT Michel (1980), *Power/Knowledge*, Brighton, Harvester Books.
- FOUCAULT Michel (1984a), *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT Michel (1984b), *Le souci de soi*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT Michel (2001a), *Dits et écrits I, 1954-1975*, et (2001b), *Dits et écrits I, 1976-1988*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, coll. Quarto, Paris, Gallimard.
- FREIRE COSTA (1995), "O sujeito em Foucault : estética da existência ou experimento moral ?", *Tempo Social. Rev. Sociol. ESP*, São Paulo, 6(1-2), outubro de 1995, pp. 121-138.
- HABERMAS Jürgen (2000d), *O discurso filosófico da modernidade*, São Paulo, Martins Fontes.
- LEFORT Claude (1981), *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris,.
- LEFORT Claude (1986), *Essais sur le politique, XIX<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil.
- LYOTARD, Jean-François (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit.
- LYOTARD, Jean-François (1986), *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Galilée, Paris.
- LYOTARD, Jean-François (1988), "Les Lumières, le sublime", (Un échange de paroles entre Lyotard, Willem van Reijen et Dick Veerman), *Les Cahiers de philosophie*, n°5, printemps 1988
- LYOTARD, Jean-François (1988b), "Le temps aujourd'hui", *Critique*, n°493-494, juin-juillet 1988, pp.563-578.
- RAWLS John (2000), *O Liberalismo político*, trad. D. de Abreu Azevedo, apresentação Carlos Henrique Cardim, São Paulo, Editora Ática
- RORTY, Richard, (1982), *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- RORTY Richard (1986b), "Foucault and Epistemology", in COUZENS HOY David (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford-New York: Basil Blackwell.
- RORTY Richard (1995c) An Interview with Rorty, conducted in January 1995 por Joshua Knobe.

<http://evans-experientialism.freewebspace.com/rorty03.htm>



RORTY Richard (1999e), *Philosophy and Social Hope*, New York, Penguin. [1999 e6 “Pragmatism and Law : A response to David Luban” (104-114) ; 1999 e15 “A Spectre is Haunting the Intellectuals : Derrida on Marx” (210-222)]

RORTY Richard (2002), “Habermas e Lyotard quanto a pós-modernidade”, in *Ensaio sobre Heidegger e outros. Escritos filosóficos 2*, tr. M.A. Casanova, Rio de Janeiro, Relume Dumara, pp. 221-236.

RORTY Richard (2005), *Pragmatismo e política*, tr. E intr. P> Ghirardelli Jr., São Paulo, Martins Fontes ed.

RORTY Richard (2005a), “Trotzky e as orquídeas selvagens”, in RORTY (2005), pp. 29-52.

RORTY Richard (2005b), “Justiça como lealdade ampliada”, in RORTY (2005), pp. 101-122.

RORTY Richard (2007), *Contingência, ironia e solidariedade*, tr. V. Ribeiro, São Paulo, Martins Fontes (tr. de RORTY 1989a)

TAYLOR Charles (1989a), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

TAYLOR Charles (1989b), “Foucault, la liberté, la vérité”, in COUZENS David et al.(1989), *Michel Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, pp. 85-121.