

## HABERMAS, LYOTARD E A PÓS-MODERNIDADE\*

Richard Rorty\*\*

Em *Conhecimento e Interesse*, Habermas tentou generalizar aquilo que Marx e Freud tinham realizado ao fundar seus projetos de "desmistificação" (UNMASKING) em uma teoria mais abrangente. A tendência do pensamento francês contemporâneo, que Habermas critica como "neoconservador", nasce com a suspeita em relação a Marx e Freud, suspeita em relação aos mestres da suspeita e quanto à "desmistificação". Lyotard, por exemplo, diz que

"usará o termo 'moderno' para designar qualquer ciência que legitima a si própria com referência a metadiscurso deste tipo (isto é, um discurso de legitimação a respeito de seu próprio status, um discurso chamado filosofia) que apela explicitamente a algumas grandes narrativas, tais como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, ou a criação da riqueza."<sup>1</sup>

Lyotard continua definindo "pós-moderno" como "incrédulo quanto a metanarrativa" (PC, p. 24), e pergunta "onde pode residir a legitimidade, depois da metanarrativa?" (PC, p. 24-25). Do ponto de vista de Lyotard, Habermas está oferecendo mais uma metanarrativa, uma "narrativa da emancipação" mais geral e mais abstrata (PC, p. 60) que as de Freud e Marx.

Para Habermas, o problema posto pela "incredulidade diante das metanarrativas" é que a desmistificação (des-

---

\* Texto traduzido por BENTO ITAMAR BORGES para o CURSO DE EXTENSÃO "MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE", 1º semestre 1989, Universidade Federal de Uberlândia. A tradução foi feita sobre o original, RORTY, Richard. "Habermas and Lyotard on Post-modernity", *Praxis International*, 4:1, Abril, 1984. p. 32-44, comparada com a tradução francesa de François Latraverse. Rorty, Richard. "Habermas, Lyotard et la Postmodernité", *Critique*, março, 1984, p. 181-197.

\*\* Professor da Universidade de Princeton.

1. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. ingl. Geoff Bennington e Brian Massumi (Mineapolis, 1984), p. xxiii. As próximas referências a este livro serão incluídas no texto deste artigo como "PC". (Edição brasileira: *O pós-moderno*; trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 3.ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1988).

mascamamento) só faz sentido se "preservarmos pelo menos um padrão para explicar a corrupção de todos os padrões racionais."<sup>2</sup> Se nos falta um tal padrão, que escape à "crítica auto-referente totalizante", então perdem a força as distinções entre o nu e o mascarado (entre o que é o que não é mistificador), ou seja, entre teoria e ideologia. Se não dispusermos dessas distinções, então temos que desistir das noções de "crítica racional das instituições existentes" herdadas do Iluminismo, pois "racional" desaparece. É claro que ainda podemos produzir críticas, mas serão do tipo que Habermas endereça a Horkheimer e a Adorno: "eles abandonaram toda a abordagem teórica e praticaram uma negação *ad hoc* determinada (. . .) A práxis da negação é o que resta do "espírito da . . . teoria sem redenção". (EME, p. 29). Tudo que Habermas conta como "resquício de abordagem teórica" será considerado pelo incrédulo Lyotard como uma "metanarrativa". Tudo que despreze tal abordagem será tido por Habermas como "neoconservador", porque descarta as noções que têm sido usadas para justificar as várias reformas que marcam a história das democracias ocidentais desde o Iluminismo, e que estão sendo ainda utilizadas para criticar as instituições sócio-econômicas, tanto do mundo livre como do mundo comunista. O abandono de um ponto de vista que é, se não transcendental, pelo menos "universalista", parece, para Habermas, uma traição das esperanças sociais que têm sido centrais para a política liberal.

Encontramos então os críticos franceses de Habermas prontos a abandonar a política liberal, a fim de escapar de uma filosofia universalista, e encontramos Habermas tentando se agarrar à filosofia universalista, com todos os seus problemas, para sustentar a política liberal. Para mudar os termos desse confronto, podemos dizer que os autores franceses criticados por Habermas estão querendo estabelecer a oposição entre o "verdadeiro consen-

---

2. Jürgen Habermas, "The Entwinment of Myth and Enlightenment: Re-reading *Dialectic of Enlightenment*", *New German Critique*, 26 (1982), p. 28. As próximas referências a este artigo serão incluídas no texto como "EME". ("O entrelaçamento de mito e esclarecimento: relendo *Dialética do Esclarecimento*").

so" e o "falso consenso", ou entre a "validade" e o "poder", a fim de se livrarem da obrigação de elaborar uma metanarrativa que explique "verdadeiro" ou "válido". Entretanto, Habermas acha que se descartarmos a idéia do "melhor argumento" como oposta ao "argumento que convence uma dada audiência, numa dada época", teríamos apenas um tipo de crítica social dependente do contexto. Ele pensa que recuar para tal crítica seria trair "os elementos racionais da modernidade cultural contidos nos . . . ideais burgueses", como, por exemplo, "a dinâmica teórica interna que impulsiona constantemente as ciências - bem como a auto-reflexão das ciências - além da criação de meros conhecimentos tecnologicamente exploráveis." (EME, p. 18).

Lyotard responderia a este último argumento dizendo que Habermas entende mal o caráter da ciência moderna. A discussão da "pragmática da ciência" em *A condição pós-moderna* visa a "destruir uma convicção que ainda subjaz à pesquisa de Habermas, a saber, que a humanidade como um sujeito coletivo (universal) busca sua emancipação comum através da regularização dos "movimentos" (lances) permitidos em todos os jogos de linguagem, e que a legitimidade de qualquer enunciado reside na sua contribuição para com essa emancipação". (PC, p. 66). Lyotard alega ter mostrado que "consenso é apenas um estágio particular de discussão (nas ciências), não o seu fim. Seu fim, é, ao contrário, o paralogismo". (PC, p. 65-66). Uma de suas razões para esta estranha idéia é que "a ciência pós-moderna - ao se interessar por coisas tais como indecíveis, limites do controle preciso, conflitos caracterizados por informação incompleta, 'fracta', catástrofes e paradoxos pragmáticos - teoriza sobre sua própria evolução como descontínua, catastrófica, não-retificável e paradoxal". (PC, p. 60).

Eu não acho que tais exemplos de questões de interesse científico corrente possam sustentar a tese de que "consenso não é o fim da discussão". Lyotard raciocina indevidamente desde os interesses correntes de diversas disciplinas científicas até a idéia de que a ciência es-

tá de algum modo descobrindo que ela deveria visar à revolução permanente, ao invés de à alternância entre normalidade e revolução familiarizada por Thomas Kuhn. Dizer que a "ciência visa a" amontoar paralogismos é como dizer que a "política visa empilhar revolução em cima de revolução". Nenhum exame dos interesses da ciência e da política contemporânea poderia demonstrar nada parecido. Poder-se-ia, quando muito, mostrar que não é particularmente útil falar a respeito dos propósitos de ambas.

Por outro lado, Lyotard tem de fato um argumento, quando compartilha da crítica feita por Mary Hesse a respeito da maneira diltheyana com a qual Habermas dá conta da distinção entre ciência natural e investigação hermenêutica. Hesse acha que "Já foi suficientemente demonstrado (pelo que ela chama filosofia da ciência "pós-empiricista" anglo-americana) que a linguagem da ciência teórica é irreduzivelmente metafórica e não-formalizável, e que a lógica da ciência é interpretação circular, reinterpretação e autocorreção dos dados pela teoria, e da teoria pelos dados."<sup>3</sup> Lyotard se apropria acertadamente desse tipo de depreciação da filosofia empirista da ciência, mas, infelizmente, ele não a considera um repúdio a uma má abordagem da ciência, e sim como sintoma de uma recente mudança na natureza da ciência. Ele acha que a ciência costumava ser aquilo que lhe prescrevia o empirismo, e isto o autoriza a acusar Habermas de estar desatualizado.

Ignorando-se esta noção de uma mudança recente na natureza da ciência (que Lyotard tenta justificar apenas por acaso e anedoticamente), e concentrando-se, em vez disso, no contraste traçado por Lyotard entre "conhecimento científico" e "narrativa", esta oposição se mostra quase igual à oposição tradicional positivista entre a aplicação do "método científico" e o discurso "não-científico" da política, da religião ou do senso-comum. Lyotard diz então que um "enunciado científico é sujeito à regra que exige de um enunciado o preenchimento de um

3. Mary Hesse, *Revolution and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Bloomington, 1980), p. 173 (Revolução e Reconstruções na Filosofia da Ciência).

certo conjunto de condições a fim de ser aceito como científico". (PC, p. 8). Ele opõe esta concepção ao "conhecimento narrativo", como o tipo que "não dá prioridade à questão de sua própria legitimação, e . . . certifica-se a si mesmo na pragmática de sua transmissão, sem recorrer à argumentação e à prova. Ele descreve "o cientista" como aquele que classifica o conhecimento narrativo como "uma mentalidade diferente: selvagem, primitiva, subdesenvolvida, retrógrada, alienada, composta de opiniões, costumes, autoridade, preconceito, ignorância, ideologia". (PC, p. 27). Lyotard pretende, como Hesse, suavizar esse contraste e afirmar os direitos do "conhecimento narrativo". Ele quer responder, em particular, sua questão inicial, dizendo que assim que nos livrarmos das *metanarrativas*, a legitimidade jaz onde sempre esteve, nas narrativas da primeira ordem:

"Há, pois, uma incomensurabilidade entre a pragmática narrativa popular, que proporciona legitimação imediata, e o jogo de linguagem conhecido como a questão da legitimidade . . . Narrativas . . . determinam critérios de competência e/ou ilustram como sua aplicação deve ser. Elas definem, portanto, o que tem direito de ser dito e feito na cultura em questão, e já que elas mesmas são uma parte dessa cultura, elas são legitimadas pelos simples fato de fazerem o que fazem." (PC, p. 23).

Esta passagem citada nos faz pensar que Lyotard nos diz: o problema com Habermas não é exatamente que ele apresenta uma metanarrativa da emancipação, mas que ele sente a necessidade de legitimar, que ele não se satisfaz em deixar que as narrativas que dão coesão a nossa cultura cumpram sua tarefa. Ele está esfregando onde não há coceira. Nessa leitura, a crítica de Lyotard seria consoante àquela feita por Hesse e Feyerabend à filosofia empirista da ciência, e, em especial, concordaria com a tentativa de Feyerabend em ver continuidade entre o discurso científico e o discurso político. Aquela crítica estaria emparelhada também com as críticas oferecidas por muitos dos críticos americanos simpáticos a Ha-

bermas, como Bernstein, Geuss e McCarthy, que duvidam que os estudos sobre competência comunicativa possam fazer o que a filosofia transcendental não conseguiu, quando tentou fornecer critérios "universalistas".<sup>4</sup> Eles também põem em dúvida que o universalismo seja tão vital para as necessidades do pensamento social liberal quanto entende Habermas. É assim que Geuss, defendendo que a noção de uma "situação ideal de fala" é uma engrenagem que não entra no mecanismo da crítica social, e sugerindo que voltemos a adotar uma posição "mais próxima ao historicismo de Adorno", diz:

"Se a argumentação racional pode levar à conclusão de que a teoria crítica (definida como a 'autoconsciência' de um processo satisfatório de emancipação e esclarecimento) representa a mais avançada posição de consciência que nos é disponível em nossa situação histórica, a que se deve a obsessão em poder ou não chamá-la 'verdadeira'?"<sup>5</sup>

Sem dúvida, por "argumentação racional" Geuss entende não "racional por referência a um conjunto de critérios ahistóricos, universalistas", mas algo do tipo "livre de coerção, exceto aquela à qual todo discurso é inevitavelmente sujeito - por ser conduzido nos termos e de acordo com as práticas de uma dada comunidade num dado momento." Ele não está convencido de que precisamos de uma abordagem teórica que vá além desse vocabulário e dessas convenções em busca de algo "natural" em referência a que eles possam ser criticados. Como diz Geuss, "o pesadelo que apavora a Escola de Frankfurt" lembra *O Admirável Mundo Novo*, de Huxley, onde os agentes estão de fato satisfeitos, mas simplesmente porque foram impedidos de desenvolver certos desejos, que eles teriam desenvolvido se as coisas corresse "normalmente", e que

---

4. Veja, por exemplo, Thomas McCarthy, "Rationality and Relativism: Habermas 'Overcoming' of Hermeneutics" (Racionalidade e relativismo: a 'superação' da Hermenêutica em Habermas), in *Habermas: Critical Debates*, John B. Thompson e David Held (org), (Cambridge, Mass., 1982).

5. Raymond Geuss, *The idea of a critical theory: Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge, 1982), p. 94 (Edição brasileira: *Teoria Crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*, trad. Bento Itamar Borges, Papyrus, 1988).

não podem ser satisfeitos na disposição da ordem social presente.<sup>6</sup>

Para retirar as aspas de "normal", ser-nos-ia necessário precisamente o tipo de metanarrativa que Lyotard acha que não podemos ter. Mas nós pensamos que precisamos dela simplesmente porque uma filosofia de ciência exageradamente zelosa criou um ideal impossível de legitimação a-histórica.

A imagem de progresso social oferecido pela linha mais histórica de pensamento de Geuss é a teoria que desponta com o crepúsculo, a tardia "auto-consciência" da emancipação, e não, a condição para produzi-la. Ela tem, portanto, ligações com a tradição anti-racionalista de Burke e Oakeshot, bem como com o pragmatismo de Dewey, rompendo com a noção de que os intelectuais possam formar uma vanguarda revolucionária; uma noção que afeta até autores franceses que pensam haver descartado a metanarrativa de Marx. Segundo essa concepção de mudança social, não há como os cidadãos do Admirável Mundo Novo saírem de seu cativeiro feliz com o auxílio da teoria e, menos ainda, com os estudos da competência comunicativa, pois as narrativas que formam o sentido do que vale como "racional" providenciarão para que tais estudos produzam uma concepção de comunicação sem distorção que esteja de acordo com os desejos que eles têm presentemente. Não há como provarmos a nós mesmos que não somos desse tipo de escravos felizes, e tampouco provar que nossa vida não é um sonho. Portanto, visto que Habermas felicita os "ideais burgueses" com referência aos "elementos de razão" neles contidos, seria melhor elogiar aqueles tipos não teóricos de discurso narrativo que constituem o discurso (speech) político das democracias ocidentais. Seria melhor, por ser francamente etnocêntrico.

Se alguém é etnocêntrico nesse sentido, verá o que Habermas chama "a dinâmica teórica interna que impulsiona constantemente as ciências . . . além da criação de

---

6. *Ibid.*, p. 83.

conhecimento explorável tecnologicamente" não como uma dinâmica *teórica*, mas como uma prática social. Ver-se-á a razão pela qual a ciência moderna é algo mais que engenharia - não como teleologia ahistórica (por exemplo: a tensão evolutiva em direção a uma correspondência com a realidade, ou a natureza da linguagem), mas como um exemplo particularmente feliz das virtudes sociais da burguesia européia. Essa razão será simplesmente a autoconfiança crescente de uma comunidade dedicada à "curiosidade teórica", na expressão de Blumenberg. A ciência moderna será como algo que um certo grupo de seres humanos inventou no mesmo sentido em que estas mesmas pessoas são consideradas como inventoras do protestantismo, parlamentarismo e poesia romântica. O que Habermas chama "auto-reflexão das ciências" consistirá não na tentativa de "fundar" as práticas dos cientistas (por exemplo: livre permuta de informação, solução normal de problemas e a criação revolucionária de paradigma) em algo maior ou mais amplo, mas antes em tentativas de mostrar como essas práticas se associam ou se opõem a outras práticas do mesmo grupo ou de outros grupos. Quando tais tentativas têm uma função crítica, elas assumirão a forma do que Habermas chama "negação determinada *ad hoc*."

Habermas acha que não devemos limitar-nos, como Horkheimer e Adorno, a essas formas de crítica social meramente sócio-históricas. Ele vê Horkheimer, Adorno, Heidegger e Foucault como produtores de novas réplicas do "fim da filosofia":

"não importa sob qual denominação ela (filosofia) apareça agora - se como ontologia fundamental, crítica, dialética negativa, ou genealogia - esses pseudônimos não são de maneira alguma disfarces sob os quais se esconda a forma tradicional de filosofia (isto é, hegeliana); as vestes dos conceitos filosó-

ficos parecem servir mais como a capa para um fim da filosofia precariamente encoberto."<sup>7</sup>

A abordagem que Habermas faz de tais movimentos de "fim da filosofia" é oferecida como parte de uma história mais englobante da filosofia desde Kant. Ele acha que Kant estava certo ao separar a alta cultura em ciência, moralidade e arte, e que Hegel estava certo ao aceitar isso como "a interpretação padrão (massgebliche) da modernidade". (I, 17). Ele acha que "a dignidade específica do modernismo cultural consiste no que Max Weber chamou a diferenciação obstinada de esferas de valores". (EME, p. 18). Ele acha ainda que Hegel estava certo ao acreditar que "Kant não percebe as divisões formais na cultura . . . como segmentos. Portanto, ele ignora a necessidade de unificação que emerge com as separações evocadas pelo princípio da subjetividade". (I-17). Ele leva tão a sério quanto Hegel a questão "como pode uma forma ideal intrínseca ser construída a partir do espírito de modernidade, que nem imite as formas históricas de modernidade, nem lhes seja imposta de fora?". (I-18).

Do ponto de vista historicista que eu partilho com Geuss, não há razão para procurar um ideal intrínseco que evite "imitar as formas históricas da modernidade". Tudo que o pensamento social pode esperar fazer é jogar as diversas formas históricas de modernidade umas contra as outras, da mesma maneira que Blumenberg, por exemplo, joga "auto-afirmação" contra "auto-fundação" (self-assertion/self-grounding).<sup>8</sup> Mas, por concordar com Hegel sobre a "necessidade de unificação", a fim de "regenerar o poder devastado da religião no medium da razão" (I-18), Habermas quer retornar a Hegel e começar de novo. Ele pensa que para evitar as desilusões com "a filosofia

7. Jürgen Habermas, *Paris Lectures*, III, p. 3. Na primavera de 1983, Habermas deu quatro conferências em Paris sobre o tema da modernidade. Essas conferências serão parte de um livro sobre modernidade a ser publicado em 1985. As referências são de uma tradução datilografada feita por Thomas McCarthy, e serão citadas no texto como conferências I, II, III e IV.

N.T.: *Der Philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen*. Frankfurt, Suhrkamp, 1985 (*Le Discours philosophique de la Modernité*. Paris, Gallimard, 1988).

8. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. ingl. Robert M. Wallace (Cambridge, Mass. 1983), p. 184 (A legitimidade da era moderna).

da subjetividade", que resultou em Nietzsche e nas duas correntes do pensamento pós-nietzscheano, que ele distingue e desaprova (uma levando a Foucault, e a outra, a Heidegger), temos que voltar ao lugar lá onde o jovem Hegel tomou o caminho errado (III-30), ou seja, o ponto onde ele ainda "mantinha aberta a opção de usar a idéia de formação da vontade livre de coerção numa comunidade de comunicação sob as restrições da cooperação como um modelo para uma sociedade civil bifurcada". (III-15). Por conseguinte, ele sugere que foi a falta de um sentido de racionalidade como *social* que fez falta à "filosofia do sujeito", da qual o velho Hegel foi um representante (e da qual ele crê que os pensadores do "fim da filosofia" nunca escaparam de fato - veja III-30).

Mas, enquanto Habermas pensa que a necessidade cultural que a "filosofia do sujeito" favorecia era e é real, e pode talvez ser preenchida pela sua própria ênfase em uma "comunidade de comunicação", devo insistir que é um problema artificial criado por se levar Kant muito a sério. Sob este ponto de vista, o caminho errado foi tomado quando a divisão kantiana em ciência, moral e arte foi aceita como um *donnée* (dado), como *die massgebliche Selbstausslegung der Moderne* (a autointerpretação standard da modernidade). Uma vez tomada a sério aquela divisão, então a *Selbstvergewisserung der Moderne* (a autocertificação da modernidade), que tanto Hegel como Habermas adotaram como o "problema filosófico fundamental" (veja I-12), parecerá de fato premente. Pois, uma vez que os filósofos engulam a "obstinada diferenciação", estão condenados a uma série sem fim de lances reducionistas e anti-reducionistas. Os reducionistas tentarão tornar tudo científico ("positivismo"), ou político (Lenin), ou estético (Baudelaire, Nietzsche). Os anti-reducionistas mostrarão o que tais tentativas costumam omitir. Ser um filósofo do tipo "moderno" é precisamente relutar em deixar que essas esferas simplesmente coexistam sem competitividade, e em reduzir duas delas a uma terceira. A filosofia moderna tem consistido sempre em realinhá-las, em espreme-las juntas e em desgrudá-las de novo. Mas não está claro se esses es-

forços fizeram muito bem à era moderna (ou, no que diz respeito, se fizeram mal).

Habermas acha que o velho Hegel "resolve muito bem o problema da autoconfiança da modernidade", porque a Filosofia do Espírito Absoluto "retira toda importância de sua própria época presente . . . e a destitui de sua vocação para a renovação autocrítica." (11-28) Ele considera a popularidade do pensamento do "fim da filosofia" como uma reação exagerada a um sucesso exagerado, mas é certo que em parte a motivação para esse tipo de pensamento é a crença de que o próprio Hegel estava coçando onde não havia coceira. Já que Habermas pensa que é com o próprio sucesso exagerado de Hegel que a filosofia se torna o que o próprio Hegel chamou "um santuário isolado" cujos ministros "formam uma ordem isolada de padres . . . imunes ao que acontece com o mundo", é perfeitamente possível encarar esse desenvolvimento como erro de Kant, se é que alguém deve ser responsabilizado, e precisamente com o erro de sua imagem de cultura repartida em "três-esferas". Nesse sentido, a tentativa de Kant em negar o conhecimento para abrir espaço para a fé (ao inventar a "subjetividade transcendental" para servir de ponto de apoio para a revolução copernicana) foi provocada por uma desnecessária preocupação com a significação ou insignificância espiritual da ciência moderna. Como Habermas, Kant acha que a ciência moderna tem uma "dinâmica teórica", a qual pode ser identificada com (pelo menos uma porção de) "a natureza da racionalidade". Ambos pensam que isolando e exibindo essa dinâmica, mas distinguindo-a de outras dinâmicas (por exemplo, a "razão prática" ou o "interesse emancipatório"), pode-se preservar os resultados da ciência, sem com isso desencantar o mundo. Kant adiantou que nós não precisamos deixar que nosso conhecimento do mundo *qua* matéria em movimento interfira em nosso senso moral. A mesma sugestão foi feita por Hume e Reid, mas, ao contrário desses escoceses pragmáticos, Kant pensou que ele tinha que sustentar essa concepção com uma história que distingue e "localiza" as três grandes esferas em que a cultura deve ser dividida. Do ponto de vista comum a Hume e Reid

(que discordava em muitas outras coisas), não há qualquer necessidade de uma tal metanarrativa. Necessário é um análogo intelectual da virtude cívica - tolerância, ironia e uma disposição para deixar prosperar esferas de cultura sem grande preocupação com seu "fundamento comum", sua unificação, os "ideais intrínsecos" que elas evocam, ou que imagem de homem elas "pressupõem".

Em resumo, contando uma história sobre Kant como o iniciador da filosofia moderna (com ênfase na diferença entre filosofia moderna e pré-moderna), pode-se fazer com que o tipo de literatura fervorosa que trata do fim da filosofia, deplorada por Habermas, pareça ao mesmo tempo mais plausível e menos interessante. O que aproxima Habermas e os pensadores franceses por ele criticados é a convicção de que a estória da filosofia moderna (como sucessivas reações às segmentações de Kant) é uma parte importante da estória das tentativas de sociedades democráticas confiarem em si mesmas. Entretanto, é possível que esta estória seja contada como a história da política reformista, sem muita referência aos tipos de retaguarda teórica fornecida por filósofos para tais políticas. Afinal de contas, são coisas como a formação de sindicatos (trade unions), a meritocratização da educação, a expansão do direito do voto, jornais baratos que têm aparecido mais amplamente na vontade dos cidadãos de democracias de se representarem como parte de uma "comunidade comunicativa" - sua contínua disposição em dizer "nós", em vez de "eles", quando falam sobre seus respectivos países. Essa disposição tornou a religião cada vez menos importante na auto-imagem dessa cidadania. Tornase menos importante o sentimento de relação com um poder sobre si mesmo como parte de um corpo de opinião pública, capaz de alterar o destino comum. Aquela habilidade foi substancialmente alargada pelas diversas mudanças progressivas que listei acima.

Weber tinha razão, naturalmente, ao dizer que algumas dessas mudanças tiveram o efeito contrário (aumentando nosso sentimento de sermos controlados por "eles"), mas Habermas está tão preocupado com os efeitos

"alienantes" de tais mudanças que se permite ignorar o aumento concomitante do sentimento que as pessoas têm de si como cidadãos livres de países livres. A típica história alemã da autoconsciência da era moderna (que vai de Hegel a Marx, Weber a Nietzsche) centra-se em personagens preocupados com o mundo que perdemos quando perdemos a religião de nossos ancestrais. Essa história, entretanto, pode ser ao mesmo tempo pessimista demais e exclusivamente germânica demais. Se for assim, uma história sobre a história do pensamento moderno que tomou Kant e Hegel menos a sério, e, por exemplo, os socialistas relativamente ateóricos mais a sério, poderia nos levar a um pensamento do tipo "fim da filosofia" que escaparia das críticas que Habermas endereça a autores como Deleuze ou Foucault, pois esses autores franceses endossam a história alemã habitual e, por conseguinte, tendem a compartilhar a idéia de Habermas de que a história do realinhamento, assimilação e expansão das três "esferas de valor" é essencial para a história da *Selbstvergewisserung* (autocertificação) da sociedade moderna, e não apenas para a dos intelectuais modernos.

Para interpretar esse problema das três esferas como exclusivo de uma crescente "ordem de padres isolados", tem-se que ver o "princípio da modernidade" como algo diferente da famosa "subjetividade", que os historiadores pós-kantianos da filosofia, ansiosos por ligar Kant a Descartes, elegeram como seu fio condutor. Pode-se, ao contrário, atribuir o papel de Descartes como "fundador da filosofia moderna" à sua elaboração do que chamei antes "uma filosofia da ciência exageradamente zelosa" - aquele tipo de filosofia da ciência que viu na mecânica de Galileu, na geometria analítica, na ótica matemática e coisas do gênero, mais significado espiritual do que tinham de fato. Ao perceber na capacidade de praticar tais ciências uma marca de algo profundo e essencial à natureza humana, como o lugar onde nos aproximamos de nossos seres (selves) autênticos, Descartes preservou exatamente aqueles temas do pensamento antigo que Bacon tinha tentado descartar. A manutenção da idéia platônica de que nossa mais específica faculdade humana era nossa

habilidade em manipular "idéias claras e distintas", ao invés de realizar façanhas de engenharia social, foi a mais importante e mais infeliz contribuição de Descartes ao que hoje chamamos de "filosofia moderna". Se Bacon - o profeta da auto-afirmação (self-assuring) e não da autojustificação (self-grounding) - tivesse sido tomado mais a sério, não teríamos sido golpeados com um cânon de "grandes filósofos modernos" que fizeram da "subjetividade" seu tema. Como no dizer de J.B. Schneewind, poderíamos ter menos propensão a assumir que a epistemologia (isto é, a reflexão sobre a natureza e o status da ciência natural) fosse a "variável independente" no pensamento filosófico e que a moral e a filosofia social fossem a "variável dependente". Poderíamos, portanto, considerar o que Blumenberg chama "auto-afirmação" - essa disposição de concentrar nossas esperanças no futuro da raça, nos sucessos imprevisíveis de nossos descendentes - como o "princípio da modernidade". Um princípio assim permitir-nos-ia pensar a era moderna como definida por tentativas sucessivas de se livrar do tipo de estrutura a-histórica exemplificada pela divisão kantiana da cultura em três "esferas de valores".

De acordo com essas considerações, torna-se absolutamente fundamental a idéia que eu considero partilhada por Lyotard, Feyerabend e Hesse, ou seja, que não há qualquer diferença epistemológica interessante/relevante entre as metas e procedimentos de cientistas e políticos. A recuperação de uma atitude baconiana, contrariando a cartesiana, frente à ciência permitir-nos-ia prescindir da idéia de uma "dinâmica teórica interna" na ciência, uma dinâmica que é algo mais que o lema "vale tudo o que funciona" que une Bacon e Feyerabend. Ela derrubaria a oposição entre o que Habermas chama "conhecimento tecnológico meramente explorável" e "emancipação", deixando-nos perceber ambas como manifestações de "curiosidade teórica", na expressão de Blumenberg. Essa atitude tirar-nos-ia a preocupação com as supostas tensões entre as três "esferas de valores" distinguidas por Kant e Weber, e entre os três gêneros de "interesse" distinguidos por Habermas.

No espaço deste artigo, não posso fazer mais que acenar às diversas perspectivas risonhas que aparecem quando se sugere que a adoção do "princípio de subjetividade" (e o abandono do outro lado) foi apenas um evento secundário, algo a que uma ordem isolada de padres devotou-se durante alguns séculos, algo que não alterou muito os êxitos e fracassos dos países europeus em realizar as esperanças formuladas pelo Iluminismo. Concluirei, pois, passando de um ponto em que me parece que Lyotard tem razão contra Habermas aos diversos pontos em que Habermas parece ter razão.

O ímpeto da tese de Habermas de que Foucault, Deleuze e Lyotard são "neoconservadores" é que eles não nos oferecem nenhuma razão "teórica" para nos movermos em uma direção social e não em outra. Eles abandonam a dinâmica sobre a qual o pensamento social liberal (como o que tem em Rawls um representante na América, e em Habermas mesmo, um representante na Alemanha) tem-se fiado tradicionalmente, ou seja, a necessidade de estar em contato com uma realidade obscurecida pela "ideologia" e revelada pela "teoria". Sobre a obra recente de Foucault, Habermas diz que ela

"substituiu o modelo de repressão e emancipação desenvolvido por Marx e Freud por um pluralismo de formações de poder e formações discursivas. Essas formações se cruzam e se sucedem e podem ser diferenciadas de acordo com seu estilo e intensidade. Elas não podem, contudo, ser julgadas em termos de validade, o que era possível no caso da repressão e emancipação de resoluções de conflitos conscientes, em oposição a conflitos inconscientes". (EME, p. 29).

Segundo penso, são muito exatas esta descrição e seu comentário de que o "choque" produzido pelos livros de Foucault "não é causado pelo lampejo de *insight* na confusão que ameaça a identidade", mas antes pela declarada desdiferenciação e pelo declarado colapso das categorias em mostrar que elas sozinhas podem dar conta dos erros categoriais que tenham relevância existencial". Foucault

finge escrever de um ponto de vista anos-luz longe dos problemas da sociedade contemporânea. Seus esforços de reforma social (por exemplo, das prisões) parecem não ter qualquer conexão com sua exibição da maneira em que a abordagem "humana" da reforma penal se vincula às necessidades do estado moderno. Bastaria um olhar enviesado para ler Foucault como um estóico, um observador impassível da ordem social presente, em vez de seu crítico preocupado. Ele pode facilmente se passar por reinventor da sociologia "funcionalista" americana, pois está ausente de sua obra a retórica da emancipação - a noção de um tipo de verdade que *não* é mais uma produção de poder. A extraordinária *aridez* da obra de Foucault é uma contrapartida da aridez que Iris Murdoch certa vez reprovoou na literatura dos filósofos analíticos britânicos.<sup>9</sup> Trata-se de uma aridez produzida por uma falta de identificação com qualquer contexto social, qualquer comunicação. Foucault já manifestou seu desejo de escrever "como se tivesse rosto"; ele se priva do tom do tipo liberal de pensador que diz a seus concidadãos: "nós sabemos que deve haver uma maneira melhor que esta para fazer as coisas; vamos procurá-la juntos". Não se pode encontrar qualquer "nós" nos escritos de Foucault, nem nos escritos de muitos de seus contemporâneos franceses.

É esse distanciamento que faz lembrar um conservador que joga água fria nas esperanças de reforma, e finge olhar os problemas de seus concidadãos com os olhos do historiador do futuro. A tarefa de escrever "a história do presente", em lugar de sugestões sobre como nossas crianças poderiam viver num mundo melhor no futuro, faz desistir não apenas da noção de uma natureza humana comum, e da noção de "o sujeito", mas também de nosso sentimento não teórico de solidariedade social. É como se pensadores como Foucault e Lyotard tivessem tanto medo de serem capturados por mais uma metanarrativa sobre a sina do "sujeito" que eles não podem chegar a dizer "nós" o tempo bastante para se identificarem com a cultura de geração a que pertencem. O desprezo de Lyotard

---

9. Veja Murdoch, "Against Dryness", reimpresso (de *Encounter*, 1961) in Stanley Hauerwas e Alasdair MacIntyre (org.), *Revisions* (Notre Dame, Indiana, 1983) (Contra a aridez).

pela "filosofia da subjetividade" é de tal forma que o leva a se abster de tudo que tenha cheiro de "metanarrativa da emancipação", que Habermas partilha com Blumenberg e Bacon. A socialização da subjetividade de Habermas, sua filosofia do consenso, parece a Lyotard uma variação inútil de um tema ouvido com muita freqüência.

Mas, ainda que a separação de "filosofia" e reforma social - separação já anteriormente realizada pelos filósofos analíticos que eram "emotivistas" em metaética e sectários ferozes em política - seja uma maneira de expressar sua irritação com a tradição filosófica, não é a única maneira. Outra maneira seria minimizar a importância da tradição, ao invés de encará-la como algo que precisa ser urgentemente ultrapassado, desmascarado ou genealogizado. Suponhamos, como sugeri acima, que se considere que o caminho errado foi tomado por Kant (ou, melhor ainda, por Descartes), e não (como pensa Habermas), pelo jovem Hegel ou pelo jovem Marx. Poder-se-ia, então, considerar a seqüência canônica de filósofos de Descartes a Nietzsche como um desvio da história da engenharia social concreta que fez da cultura contemporânea do Atlântico Norte o que ela é hoje, com todas as suas glórias e seus perigos. Poder-se-ia tentar criar um novo cânon - em que "o grande filósofo" fosse a consciência das novas possibilidades sociais, religiosas e institucionais, contra a elaboração de uma reviravolta dialética em metafísica ou epistemologia. Esta seria uma maneira de romper com as diferenças entre Habermas e Lyotard, de achar vantagens nos dois. Poderíamos concordar com Lyotard em que não precisamos mais de metanarrativas, e com Habermas, que precisamos de menos aridez. Poderíamos concordar com Lyotard que os estudos da competência comunicativa de um sujeito trans-histórico têm pouca utilidade para reforçar nosso sentimento de identificação com nossa comunidade, embora ainda insistamos na importância desse sentimento.

Com um sentimento assim desteorizado de comunidade, poder-se-ia aceitar a idéia de que valorização (valuing) da "comunicação sem distorções" fosse parte integrante

da política liberal, sem necessitar de uma teoria da competência comunicativa como suporte. Nossa atenção se voltaria, em vez disso, a alguns exemplos concretos do que estivesse atualmente deturpando nossa comunicação - por exemplo, o tipo de "choque" que levamos, quando, lendo Foucault, percebemos que o jargão desenvolvido por nós, intelectuais liberais, caiu nas mãos dos burocratas. As narrativas históricas detalhadas do tipo que Foucault nos oferece tomariam o lugar das metanarrativas filosóficas. Tais narrativas não desmascarariam algo criado pelo poder, chamado "ideologia", em nome de algo não criado pelo poder, com o nome de "validade" ou "emancipação". Elas apenas explicariam quem está agora obtendo poder e se utilizando dele, com que finalidade, e então (ao contrário de Foucault), mostrariam como outras pessoas poderiam obtê-lo e utilizá-lo para outros fins. A atitude daí resultante não seria nem a consciência/. . . incrédula e horrorizada de que verdade e poder são inseparáveis, nem a *Schadenfreude* nietzschiana, mas antes o reconhecimento de que foi simplesmente o mau caminho em que nos pôs Descartes (com a conseqüente supervalorização da teoria científica que, em Kant, gerou a "filosofia da subjetividade") que nos fez pensar que verdade e poder *fossem* separáveis. Nós poderíamos por conseguinte adotar a máxima baconiana de que "conhecimento é poder" com redobrada seriedade, bem como a sugestão de Dewey de que a maneira de devolver o encanto ao mundo, de recuperar o que a religião dera a nossos ancestrais, é se agarrar ao concreto. Grande parte do que eu tenho dito é uma tentativa de acompanhar a seguinte passagem de Dewey:

"Somos frágeis hoje em questões ideais porque a inteligência divorciou-se da aspiração . . . Quando a filosofia houver cooperado com a força dos eventos e tornado claro e coerente o sentido do detalhe cotidiano, ciência e emoção vão se interpenetrar, prática e imaginação vão se abraçar. A poesia e o sentimento religioso serão as flores espontâneas da vida."<sup>10</sup>

10. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston, 1957), p. 164.

Posso resumir minha tentativa de romper com a diferença entre Lyotard e Habermas, dizendo que esta tentativa deweyana de fazer das preocupações concretas com os problemas cotidianos de uma comunidade - engenharia social - um sucedâneo para a religião tradicional me parece incorporar a pós-modernista "incredulidade" de Lyotard face às metanarrativas, enquanto prescinde da idéia de que o intelectual tem uma missão de ser vanguarda, para escapar de regras, práticas e instituições que lhe foram transmitidas, em proveito de algo que possibilite uma "crítica autêntica." Infelizmente, Lyotard conserva uma das mais idiotas idéias esquerdistas - de que escapar dessas instituições é automaticamente uma boa coisa, por que isso lhe garante que ninguém será "utilizado" pelas forças do mal que "cooptaram" essas instituições. Um esquerdismo dessa natureza necessariamente menospreza o consenso e a comunicação, pois na medida em que o intelectual permanece capaz de falar a pessoas fora da vanguarda, ele se "compromete". Lyotard exalta o "sublime", e defende que a esperança de Habermas de que as artes deveriam servir para "explorar uma situação histórica viva" e "lançar uma ponte no abismo que separa os discursos cognitivo, ético e político", (PC, p. 72) mostra que Habermas só dispõe de uma "estética do belo" (PC, p. 79). Segundo a concepção que eu defendo, a busca do sublime - a tentativa (segundo as palavras de Lyotard) de "apresentar o fato de que o impresentável existe" (PC, p. 82) - devia ser vista como uma das mais lindas flores azuis que desabrocharam na cultura burguesa. Mas essa busca do sublime é sumamente irrelevante para a obtenção do consenso comunicativo, que é a força vital que move essa cultura.

De uma maneira mais geral, pode-se ver que o intelectual *qua* intelectual tem uma necessidade especial, idiossincrática, pelo inefável, o sublime, uma necessidade de ir além dos limites, de usar palavras que não fazem parte do jogo de linguagem de ninguém ou de qualquer instituição social, mas não se deve considerar que o intelectual está a serviço de um propósito *social* quando ele satisfaz essa necessidade. Como diz Habermas,

é descobrindo maneiras belas de harmonizar os interesses e não maneiras sublimes de se desligar dos interesses dos outros, que é possível servir a interesses sociais. A tentativa dos intelectuais esquerdistas de fazer crer que a vanguarda está servindo aos danados da terra, buscando se livrar do que é apenas bonito, é uma tentativa desesperada de fazer coincidirem as necessidades particulares do intelectual e as necessidades sociais de sua comunidade. Uma tentativa assim remonta ao Romântico, quando o impulso de pensar o impensável, de captar o não condicionado, de navegar sozinho por estranhos mares do pensamento se confundia com o entusiasmo pela Revolução Francesa. Deve-se distinguir essas motivações, ambas igualmente louváveis.

Se essa distinção é feita, então podemos considerar cada uma delas como uma fonte distinta do gênero de pensamento "fim da filosofia" que Habermas lamenta. O desejo do sublime nos faz querer pôr um fim à tradição filosófica porque nos leva a demarcar as palavras da tribo. Não basta dar a essas palavras um sentido mais puro; elas devem ser repudiadas completamente, pois elas estão contaminadas pelas necessidades de uma comunidade repudiada. Uma linha de pensamento com essa influência nietzscheana leva ao tipo de filosofia de vanguarda que Lyotard admira em Deleuze. O desejo de comunicação, harmonia, intercâmbio, conversação, solidariedade social, e o "meramente" bonito quer pôr um fim à tradição filosófica, pois considera a tentativa de fornecer metanarrativas, inclusive metanarrativas de emancipação, como um desvio inútil do que Dewey chamou "o sentido do detalhe diário". Enquanto o primeiro tipo de pensamento fim da filosofia considera a tradição filosófica como um fracasso extremamente importante, o segundo a considera, pelo contrário, como um excursão sem importância.<sup>11</sup> Aqueles que querem o sublime visam a uma forma pós-moderna de vida intelectual. Aqueles que querem lindas harmonias

---

11. Eu sigo esse contraste, numa discussão de Derrida chamada "Deconstruction and Circumvention", a sair em *Critical Inquiry*. (Desconstrução e embromação).

sociais querem uma forma pós-modernista de vida social, em que a sociedade como um todo se afirma sem se chatear com a sua própria fundamentação.<sup>12</sup>

---

12. Escrevi este artigo desfrutando da hospitalidade do Centro de Estudos Avançados nas Ciências do Comportamento, e sendo em parte sustentado pela Bolsa da Fundação Nacional de Ciências, nº BNS 820-6304. Sou grato às duas instituições, e também ao Prof. Martin Jay da Universidade da Califórnia, em Berkeley, que fez diversos comentários úteis à primeira versão deste artigo.